
UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY

Kommentar

zu dem

Evangelium des Lukas

von

F. Godet,
Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet

von

E. R. Wunderlich, weil. Pfarrer in Bondorf, und **K. Wunderlich,** Diakonus in Markgröningen.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage, nach der dritten des französischen Originals.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Hannover.
Verlag von Carl Meyer.
(Gustav Prior.)
1890.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Vorrede.

Die erste deutsche Ausgabe dieses Kommentars wurde auf Grund der ersten französischen (1871) veranstaltet. Seitdem ist eine zweite, nur französische erschienen (1872) und dann eine dritte (1888—89). Auf der letzteren beruht diese zweite deutsche. Bei jeder neuen Ausgabe ist das Werk völlig umgearbeitet worden. Sehr unreif bei seinem ersten Erscheinen, hat es nun, wie ich hoffe, sozusagen das Mannesalter erreicht.

Ich habe mich bemüht, dem rüstigen Arbeitsgang der Zeit zu folgen. Jede Seite wird zeigen, was ich den seit der ersten Ausgabe erschienenen Werken verdanke. Ich erwähne hier nur die beiden Meisterwerke von B. Weiß: Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen (1872), und Das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen (1876); Reuß: La synopse des trois premiers évangiles (1876); Keil: Kommentar zu dem Evangelium des Matthäus (1877), und Kommentar zu den Evangelien des Markus und Lukas (1879); Schanz: Kommentar über das Evangelium des h. Lukas (1883); von Hofmann: Das Evangelium des Lukas (1878); Göbel: Die Parabeln Jesu (1879); Wendt: Die Lehre Jesu (1886); Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu (1886); Edersheim: The Life and Times of Jesus the Messiah (1886); endlich und hauptsächlich die sechste Ausgabe des Meyerschen Kommentars, bearbeitet von B. Weiß (1878), das unentbehrlichste Hilfsmittel.

Unter dem Einfluß dieser gründlichen Arbeiten hat sich natürlich in manchen Einzelpunkten meine Exegese modifiziert. Die Überzeugungen aber, die mich von Anfang an geleitet haben, sind dieselben geblieben. Es sind dies besonders die drei folgenden:

1) Die Unabhängigkeit der drei Synoptiker voneinander hinsichtlich ihrer Abfassung. Mit Freuden nehme ich wahr, daß diese Einsicht allmählich wieder Boden gewinnt; vergl. z. B. Hase, in der trefflichen Einleitung zu seiner Geschichte Jesu (1876). Die Wunder von Fleiß

Geschicklichkeit und Scharfsinn, womit Weiß, Holtzmann und viele andere Theologen entgegengesetzte Ansichten festzustellen gesucht haben, imponieren mir nicht. Ich bedaure nur, daß so fleißige Bemühungen darauf verwandt worden sind, auf einem Wege fortzuschreiten, der von Anfang an verfehlt ist.

2) Der relative Wert des byzantinischen Textes bei aller Überlegenheit des alexandrinischen im allgemeinen. Ich hoffe, dieser Kommentar werde Beweise genug liefern gegen die blinde Vorliebe von Westcott und Hort für den letztern und ihre ungerechte Verwerfung des erstern.

3) Die fast durchgängige Überlegenheit des Lukas gegenüber Matthäus in der Stellung, die den einzelnen Worten oder Reden Christi angewiesen ist, bei allem Vorzug, den oft die Form der Aussprüche bei Matthäus verdient.

In der Form des Kommentars ist nur die Änderung eingetreten, daß das Meiste, was früher in dem Schlußkapitel behandelt wurde, in die Einleitung aufgenommen worden ist. Ich gebe meine Ansicht nicht auf, daß das frühere Verfahren das wahrhaft rationelle wäre; aber praktischer ist das letztere und der Gefahr der Wiederholung weniger ausgesetzt.

Man hat mir vorgefaßte dogmatische Meinungen vorgeworfen; Holtzmann z. B. hat den Verdacht erhoben, meine Vorliebe für die Gieselersche Erklärung des Verhältnisses der drei Synoptiker zu einander sei durch ein dogmatisches Interesse bestimmt. Aber hat nicht Strauß eine Zeitlang diese Hypothese begünstigt? Ich habe nur zwei Voraussetzungen zu meiner Exegese und Kritik dieses Evangeliums hergebracht, Voraussetzungen, deren ich mich nicht schäme und die hoffentlich viele meiner Leser mit mir teilen werden, nämlich daß der Verfasser dieser evangelischen Schrift ein Mann von gesundem Verstand und von aufrichtigem Herzen gewesen ist. Wer das nicht glaubt, der überlasse diesen Kommentar anderen Lesern!

Die hehre Nüchternheit des Matthäus, die kindliche Frische des Markus, die zarte Feinheit des Lukas, vereinigt mit der heiligen Erhabenheit des Johannes, machen aus dieser evangelischen Quadriga ein harmonisches Ganze, welches dem Wagen gleicht, auf welchem in dem Gesicht der Propheten die menschlich göttliche Gestalt erschien und thronte. Gott sei Dank, daß wir diese Herrlichkeit mit aufgedecktem Angesicht anschauen dürfen!

Neuchâtel, 9. November 1889.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1.

Die Person des Lukas.

Der Verfasser, welchem die älteste Kirche unser drittes Evangelium zuschreibt, heißt Lukas, Λουκᾶς, was eine Abkürzung von Λουκανός, lateinisch Lucanus ist, wie Σίλας von Σιλουανός, lateinisch Silvanus. Was erfahren wir aus dem Neuen Testament über diesen Mann?

Er ist in drei Stellen mit Namen genannt. Die zwei ersten sind Kol. 4, 14: „Es grüßt euch Lukas, der Arzt, der geliebte", und Philem. V. 24: „Es grüßt dich Epaphras, mein Mitgefangener, sowie Markus, Aristarchus, Demas, Lukas, meine Mitarbeiter." Aus diesen zwei Grüßen ergiebt sich folgendes:

1) Lukas war einer der Mitarbeiter des Paulus bei seiner Missionsarbeit unter den Heiden.

2) Da in der Kolosserstelle die drei judenchristlichen Mitarbeiter des Paulus, Aristarchus, Markus und Justus, ausdrücklich seinen drei andern Gehilfen, Epaphras, Demas und Lukas gegenübergestellt sind, so läßt sich mit Bestimmtheit annehmen, daß Lukas ein Christ von heidnischer Herkunft war, sei es nun, daß er vor seiner Bekehrung ein jüdischer Proselyte gewesen oder daß er unmittelbar vom Heidentum zum Christentum übergetreten ist. Die Einwendung, welche Hofmann aus der an vielen Stellen unsres Evangeliums hervortretenden, aramäischen oder hebräischen Färbung des Stils gegen obigen Schluß erhebt, hat keine Beweiskraft. Denn diese Eigentümlichkeit ist ohne Zweifel auf die von Lukas benutzten Quellen zurückzuführen. Diejenigen Stellen seiner Schriften, die von ihm selbst herrühren, z. B. 1, 1—4 und der zweite Teil der Apostelgeschichte, zeigen ein ganz reines Griechisch. Ist dieser Gehilfe des Paulus wirklich der Verfasser unsres Evangeliums, so ist er unter sämtlichen heiligen Schriftstellern der einzige von heidnischer Abstammung.

3) Aus dem Titel Arzt, der dem Lukas in einer der genannten Stellen beigelegt wird, geht hervor, daß er der Klasse der Gelehrten und wissenschaftlich Gebildeten angehörte. Damals, wie heute, verlangte der Staat von den approbierten Ärzten ein gewisses Maß wissenschaftlicher Kenntnisse. Ein höheres Kollegium (collegium archiatrorum) hatte in jeder Stadt diejenigen, welche die ärztliche Kunst ausüben wollten, zu prüfen. Die neu zugelassenen Ärzte wurden der Aufsicht der älteren unterstellt; ihre Rezepte wurden streng kontrolliert, etwaige Fehlgriffe scharf bestraft, bisweilen selbst durch Entziehung des Diploms.[1]) Unter den ersten Predigern des Evangeliums ist Lukas neben

---

[1]) So Tholuck nach Galien; siehe: Die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch., S. 149.

Paulus wahrscheinlich der einzige, der eine gründliche wissenschaftliche Bildung besessen hat.

Die dritte Stelle, in der Lukas erwähnt wird, ist 2. Tim. 4, 11: „Lukas allein ist bei mir.“ Der Apostel steht am Ende seines Lebens. Er ist zum zweiten Mal in Rom gefangen (ums Jahr 66). Seine Mitarbeiter befinden sich sämtlich auf Missionsreisen, nur Lukas teilt seine Gefangenschaft, deren Ausgang durch den Märtyrertod nahe bevorsteht. Demnach kann Lukas als derjenige angesehen werden, der an seiner letzten Wirksamkeit teilgenommen und seine letzten Gedanken gesammelt hat.

Es erhebt sich nun aber die Frage, von wann an sich dieses Verhältnis zwischen Paulus und Lukas datierte. Hat der Apostel, wie Bleek annimmt, den Lukas erst in Rom, wo sich derselbe als Arzt aufhielt, kennen gelernt und somit erst gegen Ende seiner Laufbahn einen Mitarbeiter an ihm gewonnen? Oder datierte sich dieses Verhältnis aus früherer Zeit? Diese Frage läßt sich beantworten, wenn man zwei Thatsachen in Betracht zieht, von denen die eine nahezu einstimmig, die andere ziemlich allgemein zugegeben wird, nämlich daß unser Evangelium und die Apostelgeschichte einen und denselben Verfasser haben und daß der eben besprochene Begleiter des Paulus dieser Verfasser sei. Es finden sich in der Apostelgeschichte drei Stellen, wo der Verfasser in der Erzählung auf einmal von der dritten Person des Plural in die erste übergeht. Die erste Stelle, 16, 10—17, steht am Anfang des Berichts von der zweiten Missionsreise, an jenem entscheidenden Wendepunkt, da Paulus und seine beiden Begleiter, Silas und Timotheus, den Entschluß fassen, von Asien nach Europa (von Troas nach Philippi) überzusetzen, ums Jahr 52. Die zweite 20, 5—21, 17, bezieht sich auf das Ende der dritten Reise, als Paulus im Frühjahr 59 wieder durch Philippi kam, mit jenem zahlreichen Gefolge, welches ihn bei dieser seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete. In der dritten, 27, 1—28, 16, ist die Reise des Apostels von Cäsarea nach Rom, der Schiffbruch und die Ankunft in Rom im Frühjahr 62 erzählt. Seine Begleiter bei dieser Reise sind Aristarchus und der Berichterstatter, der in der ersten Person redet: wir (27, 2). Wer ist dies?

Auf den ersten Blick meint man, es könne kein anderer sein, als der, der die ganze Apostelgeschichte geschrieben hat. Dieser würde diejenigen Auftritte, denen er selber beigewohnt, in der Form wir erzählt, dagegen sofort wieder das Pronomen sie gesetzt haben, wenn er sich vom Apostel trennte. Indessen sind mehrere Kritiker auf den Gedanken gekommen, die Abschnitte mit wir seien vielleicht Fragmente, welche der Verfasser der Schrift dem Reisetagebuch eines der Begleiter des Apostels, des Timotheus (Schleiermacher, de Wette, Bleek, Beyschlag) oder des Silas (Schwanbeck) entnommen habe. Man hat sogar an Titus gedacht. Noch andere sind endlich der Ansicht, Lukas sei der Verfasser dieser Wir-Abschnitte, und da er von dem Verfasser der Apostelgeschichte, welcher die Form sie gebraucht, verschieden sei, könne Lukas nicht die Apostelgeschichte verfaßt haben. Vielmehr sei dieselbe von einem späteren Schriftsteller geschrieben, welcher, um seinen großenteils gefälschten Bericht als ein Werk des Lukas ausgeben zu können, es für gut befunden habe, derartige dem Tagebuch des Lukas, eines Begleiters des Paulus, entnommene Bruchstücke seiner Schrift einzuverleiben; so Zeller (in seiner Apostelgeschichte), ferner Overbeck, Hilgenfeld u. a. Dies ist ungefähr auch die Ansicht von Holtzmann, in seiner Einleitung; nur spricht er sich nicht so deutlich über die Absicht des Verfassers des Buches aus. Man begründet namentlich diese dritte Auffassungsweise mit dem ungleichen Charakter der Wir-Abschnitte, welche mit großer Genauigkeit geschrieben sind, und der übrigen Darstellung der Apostelgeschichte, die angeblich ganz voll ist von geschichtlichen Unmöglich-

keiten. Holtzmann, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1881, S. 409—420, drückt sich so aus: „So gut der Verfasser der Wir-Abschnitte die Lebensumstände des Paulus kennt, so schlecht ist der Verfasser des ganzen Buches von denselben unterrichtet."

Abgesehen davon, daß diese Beurteilung rein subjektiver Natur ist, läßt sich, wie mir scheint, aus jener angeblichen Ungleichheit eine ganz andere Folgerung ziehen, nämlich die, daß wir es nur mit Einem Verfasser zu thun haben, und zwar mit einem durchaus glaubwürdigen, welcher überall da, wo er selbst Augenzeuge der Begebenheiten war, einen genauen Bericht giebt, während ihm da, wo er aus fremden Quellen schöpfte, dann und wann ein Irrtum begegnet ist. Zeller will die Thatsache, daß die Tradition einstimmig die Apostelgeschichte dem Lukas, dem Begleiter des Paulus, zuschreibt, damit erklären, daß der anonyme Verfasser des zweiten Jahrhunderts fälschlicherweise den Namen des Lukas an die Spitze seiner Schrift gesetzt habe, später aber sei dieser Name durch irgend einen Zufall weggelassen worden. Diese Erklärung, die an und für sich ziemlich unwahrscheinlich ist, stößt auf eine bedenkliche Schwierigkeit. Sie wäre nur dann möglich, wenn es entweder bloß Ein Exemplar der Schrift gegeben oder wenn jener Zufall alle vorhandenen Exemplare zu gleicher Zeit betroffen hätte. Nur im einen oder andern Fall hätte der Name des Lukas gänzlich aus dem Text verschwinden können. Ferner würde der Falsarius durch Einschaltung solcher von Lukas stammender Abschnitte in seine eigene, in der dritten Person gehaltene Darstellung dem Erfolg seines Betrugs selber geschadet haben. Solche Stellen konnten ja leicht zu dem Zweifel Anlaß geben, ob die übrigen Teile der Schrift wirklich von demselben Verfasser geschrieben seien.

Die zweite Ansicht, wonach Lukas die Wir-Abschnitte nicht selbst geschrieben, sondern dem Tagebuch eines andern Begleiters des Paulus entnommen hätte, ist ebenso unhaltbar. Wenn Timotheus oder Silas der Verfasser derselben wäre, warum würde dann die Form wir erst in 16, 10 anfangen, während doch diese beiden Mitarbeiter des Paulus ihn schon vorher begleiteten, der eine von Lystra, der andere von Antiochien aus? Und warum würde diese Form mit der Abreise des Paulus von Philippi aufhören, während doch Silas und Timotheus mit ihm Philippi verließen und die zwei folgenden Jahre mit ihm in Korinth zubrachten?

Überdies erhellt aus der Stelle 20, 5 deutlich, daß Timotheus nicht zu denen gehört, welche der Verfasser mit wir bezeichnet. Da, wo erzählt ist, wie Paulus von Griechenland nach Jerusalem aufbricht, werden einige seiner Begleiter genannt, welche statt mit ihm in Macedonien sich aufzuhalten, ihm nach Troas vorausgehen; unter diesen ist auch Timotheus erwähnt. Dann fährt der Verfasser fort: „Diese erwarteten uns in Troas."[1] Was den Silas betrifft, so verließ dieser den Apostel nach seinem Aufenthalt in Achaja und schloß sich von da an dem Petrus an (1. Petr. 5, 12); er kann somit gleichfalls nicht unter dem wir mitbefaßt sein, welches in den zwei folgenden Reiseberichten, bei der Reise von Korinth nach Jerusalem und von Cäsarea nach Rom, wieder auftritt.

Die Abfassung dieser Abschnitte durch Titus ist mehr als unwahrscheinlich. Dieser kann unmöglich einer der beiden Freunde gewesen sein, welche mit Paulus die Reise von Cäsarea nach Rom machten; denn in keinem seiner Briefe aus der römischen Gefangenschaft findet sich ein Gruß von Titus,

---

[1]) Daß man das Pronomen diese nicht, wie Bleek will, bloß auf die zwei letzten der in Vers 4 genannten Namen beziehen darf, ist einleuchtend. Es müßte sonst οὗτοι οἱ δύο, diese zwei, heißen (Zeller).

während der Apostel von seinen wirklichen Reisebegleitern, Aristarchus und Lukas (Apg. 27, 1 f.), im Kolosser- und Philemonbrief Grüße schreibt.

Im allgemeinen lassen sich gegen alle diese Hypothesen, wonach die drei Wir-Abschnitte nicht von dem Verfasser der Schrift herstammen sollen, positiv folgende zwei Gründe geltend machen: 1) die wesentliche Gleichförmigkeit des Stils in den Wir-Abschnitten und in dem ganzen übrigen Werk, dem Evangelium und der Apostelgeschichte. Wären es verschiedene Verfasser, so müßte man also annehmen, der zweite Schriftsteller habe den Stil des ersten überarbeitet. Allein dann erhebt sich 2) die Frage: warum hätte er das wir beibehalten, welches in diesem Fall bloß den Leser irreführt und natürlich auf den Glauben bringt, der Verfasser rede von sich selbst. Wäre es denn für einen so gewandten Schriftsteller, wie er, so schwer gewesen, die erste Person in die dritte zu verwandeln? So ist denn die einzig haltbare Annahme die, daß der Verfasser der Wir-Abschnitte und der des ganzen Buches ein und dieselbe Person sind. Dasselbe geht auch aus der einzigen Stelle hervor, wo außerdem noch die erste Person, ich, gebraucht ist, Apg. 1, 1: „Ich habe mein erstes Buch geschrieben, lieber Theophilus (ἐποιησάμην)."

Da fast sämtliche Kritiker darüber einig sind, daß die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium von dem nämlichen Verfasser herrühren, läßt sich aus allem Bisherigen der Schluß ziehen, daß wenn Lukas wirklich der Verfasser beider Schriften ist, sein Verhältnis zu Paulus viel weiter zurückreicht, als bis zur Ankunft des Apostels in Rom, daß es zum mindesten datiert aus der Zeit, da Paulus von Troas nach Macedonien hinüberging und das Evangelium nach Europa brachte (16, 10).

Schleiermacher hat hiergegen einen Einwand erhoben. Würde ein neu Angekommener, wie es Lukas damals war, sofort an den Beratungen der übrigen Missionsgesellschaft teilgenommen haben? Hätte er sich solche Ausdrücke erlaubt, wie sie der Verfasser jenes Abschnittes gebraucht: „wir trachteten", „wir schloßen, daß Gott uns gerufen habe"? Dieser Einwand wäre einigermaßen berechtigt, wenn das Verhältnis zwischen Paulus und Lukas erst von ihrem Zusammentreffen in Troas datieren würde. Allein wer sagt uns, daß der Apostel den Lukas nicht schon lange vorher gekannt hat? Woher stammte dieser Lukas? Eusebius und Hieronymus berichten, ohne Zweifel auf Grund alter Überlieferung, er sei aus Antiochien gebürtig gewesen. „Als einer von denen, die aus Antiochien stammten", sagt der erstere; „dieser Arzt von Antiochien", heißt es beim letzteren.[1]) Meyer meint, diese Angabe beruhe lediglich auf einem falschen exegetischen Schluß aus Apg. 13, 1, wo der Name Lukas mit Lucius verwechselt worden sei. Allein die Väter wußten ohne Zweifel wohl, daß Lucius von lux, Lukas von Lucanus herkommt, und wenn sie den Namen Lucius lasen, müssen sie auch, auf der nämlichen Linie, gelesen haben, daß der Mann, der so hieß, von Cyrene, nicht von Antiochien stammte.

Lobeck hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Endung as eine hauptsächlich bei Sklavennamen gebräuchliche Abkürzung ist.[2]) Ferner ist bekannt, daß die Ärzte häufig Sklaven oder Freigelassene waren.[3]) Möglicherweise hat daher Lukas dem Hause des Theophilus angehört, jenes Mannes, welchem unser Evangelium gewidmet ist. Wegen seiner Begabung von diesem freigelassen, wäre Lukas mit dessen Unterstützung Arzt geworden.

---

[1]) Hist. eccl. III, 4; De vir. c. 7.

[2]) Wolfs Analekten III, 49; vergl. Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 148.

[3]) Quintilian, Instit. 7, 9: Medicinam factitasse manumissum. Suet. Calig. 8: Mitto cum eo ex servis meis medicum. Vergl. auch Cicero pro Cluentio, c. 63; Seneca De benefic. 3, 24; siehe Hug, Einl. II, S. 134.

Wo aber wohnte Theophilus? Man hat gemeint, in Italien, in Rom, weil Lukas am Schluß der Apostelgeschichte mehrere Örtlichkeiten in Italien nennt, ohne eine Erklärung beizufügen (Apg. 28, 13—15). Dieser Grund ist nicht wertlos, aber er ist nicht entscheidend; denn Theophilus konnte ja ganz wohl mit Italien bekannt sein, ohne dort zu wohnen. Die klementinischen Recognitionen (aus der Mitte des 2. Jahrhunderts) berichten (X, 71), auf die Predigt des Petrus hin habe Theophilus, der unter allen angesehenen Bürgern von Antiochien die erste Stellung eingenommen habe, den großen Portiens seines Hauses zu den gottesdienstlichen Versammlungen eingeräumt.[1])

Man sieht, daß diese Angabe mit dem, was Eusebius und Hieronymus über Lukas berichten, übereinstimmt. Bei dem Bericht von der Gründung der Gemeinde in Antiochien, Apg. 11, 20—24, fällt unwillkürlich die Lebhaftigkeit und Frische auf, mit welcher diese Begebenheit erzählt ist. Es herrscht darin ein Zug der Begeisterung. Man meint, der Verfasser habe diese Zeilen unter dem Eindruck der treuesten, persönlichen Erinnerungen geschrieben. Wenn dem so ist, müssen Lukas und der Apostel Paulus, welcher verschiedene Jahre in dieser jungen Gemeinde zugebracht hatte, alte Bekannte gewesen sein und man begreift dann leicht die Thatsache, daß der Apostel bei seinem Zusammentreffen mit ihm in Troas ihn sofort zu seinem Mitarbeiter bei dem eben beginnenden Missionswerk in Griechenland machte. Alles dient somit zur Bestätigung des Gedankens, der sich beim Lesen von Apg. 16, 10 ff. ganz von selbst aufdrängt, daß nämlich der Verfasser der Schrift in diesem ersten Wir-Abschnitt und demgemäß auch in den beiden andern solche Begebenheiten erzählt, an denen er selbst teilgenommen hat.

Von hier aus erklärt sich der ganze weitere Bericht der Apostelgeschichte auf natürliche Weise. Die erste Person des Plural hört in dem Augenblick auf, wo der Apostel und seine Begleiter, Silas und Timotheus, Philippi verlassen, weil nämlich Lukas in dieser Stadt als Stütze der jungen Gemeinde zurückbleibt. Das wir tritt wieder auf in dem Augenblick, da Paulus am Schluß der dritten Reise, auf dem Weg nach Jerusalem, wieder durch Philippi kommt (20, 5) und Lukas sich aufs neue an ihn anschließt. Es hört natürlich mit der Ankunft in Jerusalem auf, da sich die Erzählung von da an nur noch auf Paulus bezieht. Es erscheint wieder beim Aufbruch nach Rom (27, 1) und dauert bis zum Ende des Buches fort, woraus sich ergiebt, daß Lukas mit Aristarchus (27, 2) die Reisebegleitung des Apostels bildete. Daher sind denn auch diese beiden bei den Grüßen am Schluß der zwei ersten Briefe, die Paulus von Rom aus geschrieben hat (Koloss. und Philem.), erwähnt. Ihr Name fehlt in dem zuletzt geschriebenen Brief (Philipp.), ohne Zweifel deshalb, weil sie sich wieder nach dem Orient begeben hatten.

Lukas ist von Origenes und Epiphanius den 70 Jüngern beigezählt worden, welche Jesus nach dem Bericht unsres dritten Evangeliums am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit ausgesandt hat. Allein diese Annahme ist der Erklärung des Lukas selbst entgegen, welcher Ev. 1, 2 erkennen läßt, daß er nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehöre. Eher noch könnte man einer von Theophylakt erwähnten Ansicht Glauben beimessen, wonach Lukas der ungenannte von den zwei emmauntischen Jüngern wäre (Luk. 24). Allein die aramäische Färbung des Stils in dieser Erzählung (siehe namentlich Vers 15) weist mehr auf die Benützung einer fremden Quelle hin. Der byzantinische Geschichtsschreiber Nicephorus Kallistos, im 14. Jahrhundert, be-

[1]) Ita ut Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret.

richtet, wir wissen nicht, auf Grund welcher Überlieferung, Lukas sei ein berühmter Maler gewesen und er sei derjenige, dem man die Abbildungen von Jesus, von seiner Mutter und den Hauptaposteln zu verdanken habe. Bleek nimmt nicht ohne Grund an, diese Notiz beruhe auf einer Verwechselung mit einem späteren Maler dieses Namens. Nach Victor von Capua (5. Jahrh.) wäre Lukas ehelos geblieben und hätte ein Alter von 74—84 Jahren erreicht. Lange identifiziert ihn mit jenem alten, von Papias erwähnten Jünger Aristion, weil lucere gleichbedeutend sei mit ἀριστεύειν! Hieronymus erzählt in seiner Schrift De vir. ill., c. 7, der Kaiser Konstans habe im 20. Jahr seiner Regierung (356) die Asche des Lukas von Achaja nach Konstantinopel bringen lassen. Es muß demnach eine Tradition gegeben haben, wonach er sein Leben in Achaja beschlossen hätte. Statt Achaja nennt Isidor Bithynien in Kleinasien. Gregor von Nazianz, in seiner dritten Rede gegen Julian, zählt ihn unter den Märtyrern auf. Nicephorus berichtet, er sei in einem Alter von 80 Jahren in Griechenland an einem Ölbaum aufgehängt worden. Es sind uns keine Mittel geboten, den Ursprung dieser Legenden zu verfolgen; daher läßt sich auch über ihren Wert kein Urteil abgeben.

Und nun fragt es sich, ob diese Persönlichkeit, die wir aus den Briefen des Paulus und in einer mehr oder weniger hypothetischen Weise aus der Apostelgeschichte kennen, der Verfasser unsres dritten Evangeliums ist.

§. 2.

Der Verfasser des dritten Evangeliums.

Die Tradition nennt einstimmig den Lukas als Verfasser unsres Evangeliums. Zeugen hiefür sind Eusebius und Origenes im 3. und 4. Jahrhundert. Letzterer meint sogar (Eus., Hist. eccl., VI, 25), in den Stellen, wo Paulus von „seinem Evangelium“ rede, sei darunter die Schrift des Lukas zu verstehen, eine Ansicht, die Hieronymus als eine zu seiner Zeit allgemein angenommene erwähnt.

Die zwei an den entgegengesetzten Enden der Kirche entstandenen Übersetzungen, die lateinische und die syrische, beweisen, daß eben die Tradition der Abfassung durch Lukas schon seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bestand. In dem Titel, welchen die Schrift um jene Zeit führt, κατὰ Λουκᾶν, nach Lukas, spricht sich diese allgemeine Überzeugung aus. Die Präposition κατά in dieser Überschrift kann nämlich niemand anders als den Verfasser bezeichnen. Siehe meinen Kommentar zu Johannes II, S. 15—16; vergl. auch Holtzmann (Einl., S. 329) und Reuß (Hist. évangél., S. 14). Der Ausdruck Evangelium in unsern vier kanonischen Überschriften ist nicht auf die Schriften selbst zu beziehen; er bezeichnet vielmehr das Evangelium an sich, als die Gnadenbotschaft Gottes an die Menschen. Die Präposition κατά, nach, dient dann zur Bezeichnung des Verfassers, welcher dieser Gnadenbotschaft in der so betitelten Schrift eine Gestalt gegeben hat; vergl. die ähnlichen Ausdrücke: „die Memorabilien nach Nehemia“ (2. Makk. 2, 18); „die Geschichte nach Herodot“ (Diodor), „der Pentateuch nach Moses“ (Epiphanius). Die Gleichmäßigkeit der vier Überschriften beweist, daß dieselben von den Sammlern des Kanons herrühren.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts redet Tertullian (Contr. Marc. IV, 4) von einem Evangelium, welches Marcion durch Umarbeitung und Verstümmelung unseres Lukasevangeliums für seine Gemeinden verfaßt habe, und er erinnert daran, daß das letztere von dem Augenblick seiner Veröffentlichung an allgemein bekannt und widerspruchslos angenommen wurde, während die meisten das des Marcion nicht einmal kannten. Er erwähnt (IV, 5) die Thatsache,

daß zu seiner Zeit das Lukasevangelium vielfach dem Paulus selbst zugeschrieben wurde, wie das des Markus dem Petrus.

Baur hat behauptet, dieses Evangelium des Marcion sei das Original und unser kanonischer Lukas eine Überarbeitung desselben. Aber es ist in der Tübinger Schule selbst, namentlich von Volkmar (Das Evangelium Marcions, 1852), nachgewiesen worden, daß das Evangelium des Marcion, wie schon Tertullian geäußert hatte, eine systematische Umarbeitung des Lukasevangeliums ist. Dies ist heutzutage allgemein anerkannt.

Gehen wir weiter zurück im zweiten Jahrhundert, so finden wir bei Irenäus, ums Jahr 180, die ausdrückliche Erwähnung unsres Evangeliums samt dem Namen des Verfassers. Er sagt (Adv. haer. III, 1): „Lukas, ein Begleiter des Paulus, verfaßte das von demselben gepredigte Evangelium in ein Buch." Er citiert dasselbe mehr als achtzigmal. Wahrscheinlich ist die ausdrückliche Erwähnung der Stelle Luk. 1, 6 in dem Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, welcher im Jahr 177 aus Anlaß der schrecklichen, über diese Gemeinden ergangenen Verfolgung geschrieben worden ist, gleichfalls auf ihn zurückzuführen.

Ums Jahr 178 citiert der Heide Celsus unsre Evangelien als Schriften, die von Jesu Aposteln verfaßt seien. Er muß den Lukas besessen und benutzt haben, da er von dem Geschlechtsregister Jesu sagt, es gehe bis auf Adam zurück.

Etwas früher, zwischen 160 und 170, lesen wir in dem sogenannten muratorischen Fragment, welches ein Verzeichnis der zum öffentlichen Gebrauch beim Gottesdienst geeigneten, heiligen Schriften enthält, folgendes: „Drittens das Evangelium nach Lukas. Dieser Lukas, der Arzt, hat, als Paulus ihn nach der Himmelfahrt Christi wegen seines Eifers für das Recht (oder: für die Gerechtigkeit) zum Begleiter genommen hatte, in seinem eigenen Namen gemäß seiner Auffassung — denn er hatte den Herrn gleichfalls nicht im Fleisch gesehen — und soweit er sich davon Kenntnis verschaffen konnte, das Evangelium beschrieben. So hat er denn seinen Bericht mit der Geburt des Johannes angefangen." [1]) Diese Worte, die ohne Zweifel von einem der Häupter einer Gemeinde Italiens oder Afrikas herrühren, sind eigentlich nichts anderes, als eine umschreibende Wiedergabe des Vorworts des Lukas selbst. Das: in seinem eigenen Namen, erinnert an die Ausdrucksweise des Lukas: „Es hat auch mir gut gedäucht." Die Worte: nach seiner Auffassung, und: soweit er sich davon Kenntnis verschaffen konnte, sind eine Anspielung auf den freien Entschluß des Lukas, ein Evangelium zu schreiben, sowie auf die Nachforschungen, die er zu diesem Zweck angestellt hat. Der auffallende Ausdruck: als einen Eiferer um das Recht kann entweder bedeuten: ein des römischen Rechts kundiger Mann, der dem Paulus in den Rechtsfragen Beistand leisten konnte, welche sich zuweilen bei seinem Missionsberuf erheben mochten, oder: ein Eiferer um die Gerechtigkeit, im religiösen Sinn des Wortes. Es scheint mir sogar nicht unmöglich zu sein, daß hier ein Mißverständnis des lateinischen Übersetzers vorliegt, wie dieses Schriftstück deren mehrere aufweist, und daß Lukas in dem griechischen Original, welches ich für meine Person mit Hilgenfeld annehmen zu müssen glaube, als Proselyte der Gerechtigkeit bezeichnet war. Mit dem nec vidit „er hatte gleichfalls nicht gesehen", stellt der Verfasser den Lukas mit Markus, von welchem

[1]) Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit — dominum tamen nec vidit in carne — et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Joannis incepit dicere.

er gerade vorher gesprochen, zusammen, um beide dem Johannes, von welchem nachher die Rede ist, gegenüberzustellen.

Um dieselbe Zeit (160) wird unser Evangelium wiederholt citiert in den klementinischen Homilieen, einer Schrift von ausgeprägt juden-christlicher Richtung. Es werden in derselben namentlich die 70 Jünger, deren Aussendung nur von Lukas berichtet ist, mehrfach erwähnt.

Um dieselbe Zeit stoßen wir auf eine sehr beachtenswerte Thatsache. Heracleon, der hervorragendste Schüler des Gnostikers Valentin, der trotz der entgegengesetzten, leicht hingeworfenen Behauptungen Volkmars nicht später als ums Jahr 160 gelebt haben kann, war der erste, welcher einen Kommentar zum Evangelium des Johannes verfaßte. Wahrscheinlich schrieb er auch eine Erklärung des Lukasevangeliums. Jedenfalls citiert Klemens von Alexandrien von ihm eine gründliche, treffende Erklärung zu Luk. 12, 8 (Strom. IV, 503). Wird einmal eine Schrift kommentiert, so setzt dies voraus, daß dieselbe schon lange öffentlich anerkannt ist.

Nach weitläufigen Erörterungen wird jetzt allgemein angenommen, daß ums Jahr 140, als Justin in Rom lehrte, das dritte Evangelium einen Teil jener Sammlung von evangelischen Schriften bildete, welche dieser Kirchenvater häufig unter dem Titel Denkwürdigkeiten der Apostel, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, citiert. Justin sagt von diesen Schriften, daß man sie Evangelien nenne (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια), daß sie von den Aposteln Jesu und ihren Begleitern abgefaßt seien (ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων; Apol. I, 66: Dial. c. 103): und daß sie beim Gottesdienst sämtlicher Stadt- und Landgemeinden an jedem ersten Wochentag zugleich mit den Schriften der Propheten gelesen zu werden pflegen (Apol. I, 67). Aus dieser Sammlung schöpft er alle Thatsachen des Lebens Jesu, die er in seinen drei uns erhaltenen Werken erwähnt. Unter diesen befindet sich eine ziemliche Anzahl von solchen, welche nur im dritten Evangelium berichtet sind: z. B. die Volkszählung des Quirinius, der Umstand, daß Jesus außerhalb der Herberge geboren und in eine Krippe gelegt wurde, ferner die Geburt des Täufers Johannes, der Name seiner Mutter Elisabeth, die Thatsache, daß Jesus zu Herodes gebracht wurde u. s. f. Schürer sprach sich unlängst über diesen Punkt folgendermaßen aus (Theolog. Litteraturzeitung, 1877, 20): „In Deutschland giebt heutzutage jeder unparteiische Gelehrte zu, daß Justin unser erstes und drittes Evangelium citiert hat.“ Seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehörte somit unser Evangelium zu denjenigen Schriften, welche neben den Propheten des alten Testaments bei den sonntäglichen Gottesdiensten der Christen regelmäßig zur Verlesung kamen.

In dieselbe Zeit fällt auch die Benutzung des Evangeliums durch Marcion, wovon schon oben, bei Tertullian, die Rede war. Die Thatsache, daß dieser ultra-paulinische Häretiker gerade den Lukas zu einem Evangelium für seine Gemeinden umgearbeitet hat, beweist deutlich, daß diese Schrift damals schon recipiert und anerkannt war als von Paulus oder einem aus seiner Umgebung verfaßt. Dieser Umstand weist sogar auf eine noch frühere Zeit zurück; denn Marcion war der Schüler des Syrers Cerdon, von welchem er sowohl sein System als die eigentümliche Art der Behandlung unsrer Evangelien entlehnt hat. Nach Theodoret (Haeret. fab. I, 24) stellte Cerdon den Gott des Gesetzes und der Natur dem Gott Jesu Christi gegenüber. Der letztere gebe ja in den Evangelien das Gebot, man solle, wenn man auf die linke Wange geschlagen werde, die rechte auch darreichen, dies stehe aber im Widerspruch mit dem Gesetz. Dieser von Cerdon aufgestellte Gegensatz weist darauf hin, daß das Lukasevangelium lange vor der Ankunft des Marcion in Rom allgemein anerkannt war.

Wir sind somit bei Polykarp und seinem Schreiben an die Philipper (110—118) angelangt, in welchem sich eine Stelle findet (Kap. 1), die aus Apg. 2, 24 entlehnt ist. Polykarp sagt: „Gott hat Jesum auferweckt, indem er die Geburtsschmerzen des Hades löste.“ In der Apostelgeschichte heißt es: „Gott hat Jesum auferweckt und gelöst die Geburtsschmerzen des Todes.“ Der Ausdruck ὠδῖνας, Geburtsschmerzen, kann zwar von beiden Verfassern aus Ps. 13, 5 oder 116, 3 (LXX) entnommen sein. Allein es bleibt immer noch die auffallende Gleichförmigkeit in der Konstruktion beider Sätze[1]) und die gleichmäßige, sonderbare Verbindung des Wortes λύσας mit dem Begriff ὠδῖνες.

Der Brief des Klemens von Rom, Ende des 1. Jahrhunderts, enthält gleichfalls mehrere Stellen, welche die Benutzung der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums erkennen lassen. So, wenn er die Korinther lobt (Kap. 2), daß „sie lieber geben als nehmen“, διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν; vergleiche Apg. 20, 35: „Geben ist seliger denn nehmen“; oder wenn Klemens (Kap. 18) folgende Worte als ein göttliches Zeugnis über David anführt: „Ich habe gefunden einen Mann nach meinem Herzen, David, den Sohn Jesse“ (εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαβὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί). Die Worte: Ich habe gefunden den David, sind aus Ps. 89, 21 (εὗρον Δαβίδ, LXX) entlehnt; die weiteren Worte des Psalms lauten aber ganz anders, als das, was bei Klemens folgt. Dagegen steht das, was Klemens im weiteren sagt, wörtlich in 1. Sam. 13, 14: „Der Herr wird sich einen Mann suchen nach seinem Herzen“ (ζητήσει κύριος ἑαυτῷ ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ). Diese zwei Stellen, von denen die eine aus den Psalmen, die andere aus dem ersten Buch Samuel entnommen ist, sind demnach bei Klemens zu Einer göttlichen Aussage zusammengeschmolzen. Dasselbe ist nun auch in einer Stelle der Apostelgeschichte der Fall. In 13, 22 lesen wir nämlich: „Ich habe gefunden David, den Sohn Jesse, einen Mann nach meinem Herzen. Dieses Zusammentreffen kann kein zufälliges sein. Noch mehr: Klemens und die Apostelgeschichte fügen beide in gleicher Weise die Worte hinzu: den Sohn Jesse; diese Worte finden sich aber weder im Hebräischen, noch in der LXX an den beiden genannten Stellen des alten Testaments. Dieser gemeinsame Zusatz macht die Annahme eines zufälligen Zusammentreffens vollends zur Unmöglichkeit. Um einer solchen Stelle jegliche Bedeutung für die Kritik abzusprechen, genügt es nach meiner Ansicht nicht, einfach mit Holtzmann zu behaupten, „es sei darin kein zwingender Beweis enthalten“ (Einl. S. 396). Wenn aber Klemens in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts den zweiten Teil des Werkes des Lukas, die Apostelgeschichte, in Händen hatte und benutzte, so muß er auch den ersten besessen haben. Ferner findet sich bei Klemens, in Kap. 13, ein längeres Citat aus der Bergpredigt, das sich leichter mit Hilfe des Lukas allein, ohne den Matthäus, erklären läßt, als umgekehrt. Namentlich gilt dies hinsichtlich der Worte: „Wie ihr gebet, so wird euch gegeben werden“ (ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν), welche bei Matthäus ganz fehlen. Sogar Volkmar giebt hier die Benutzung des Lukas zu: „Der Text des Matthäus weicht viel mehr ab, der des Lukas dagegen bildet die Grundlage dieser Ausführung“ (Ursprung, S. 138).

Als Beweis gegen die Annahme eines so hohen Alters unsres Evangeliums führt man die Thatsache an, daß Papias (Anfang des 2. Jahrhunderts) dasselbe unerwähnt läßt, während er von Matthäus und Markus redet. Allein daraus, daß Papias in den wenigen von Eusebius angeführten Zeilen

[1]) Apg.: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου. Polyk.: ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου.

den Lukas nicht erwähnt, folgt keineswegs, daß er denselben gar nicht gekannt habe. Es hätte leicht geschehen können, daß Eusebius die drei auf Matthäus bezüglichen Zeilen weggelassen hätte, und wir könnten dann aus diesem Stillschweigen mit demselben Recht den Schluß ziehen, daß Papias den Matthäus nicht gekannt habe. Ferner geht aus einer von Eusebius (Hist. eccl. III, 39) citierten Stelle hervor, daß Papias die Apostelgeschichte gekannt und benutzt hat. Er redet nämlich hier von jenen Töchtern des Philippus, welche die Gabe der Weissagung hatten (Apg. 21, 9), sowie von Justus, genannt Barsabas, jenem Jünger, welcher bei der Wahl eines Apostels in Vorschlag kam (Apg. 1, 23). Nun ist es aber nicht denkbar, daß er die Apostelgeschichte gekannt und benutzt, das Evangelium dagegen nicht gekannt oder verworfen hat.[1])

Man hat auch gegen den Wert dieser einstimmigen Tradition den Umstand geltend gemacht, daß dieselbe das Bestreben zeige, einen immer beträchtlicheren Anteil an der Abfassung unsres Evangeliums dem Paulus zuzuweisen, bis schließlich Chrysostomus erklären kann (Homil. zur Apostelgeschichte), „die Schrift des Lukas könne dem Paulus zugeschrieben werden." Allein wie kann man übersehen, daß gerade der damit ausgesprochene Gegensatz zwischen der ursprünglichen, von dieser apologetischen Tendenz noch völlig freien Tradition (Fragment des Muratori und Irenäus) und zwischen der späteren am sichersten die Richtigkeit jener ersteren verbürgt? Wäre die Tradition aus jener Tendenz hervorgegangen, welche sie nach und nach alterierte, so hätte sie gerade auf die Weise angefangen, wie sie endigte.

Sehr geeignet, die Überlieferung zu bestätigen, ist die Thatsache, daß die von ihr als Verfasser unsres Evangeliums bezeichnete Persönlichkeit keineswegs ein Mann ist, welcher bei der Gründung der Kirche eine hervorragende Rolle gespielt hätte. Diese Angabe konnte also nur auf wirklicher geschichtlicher Erinnerung beruhen. Wie Renan sich ausdrückt (Evang., S. 252): „Lukas war kein so berühmter Mann, daß man gerade seinen Namen gewählt hätte, um einer Schrift Ansehen zu verleihen"; und in seinem Werk Les Apôtres, S. 17: „An die Spitze einer Schrift einen falschen, sonst unbekannten Namen zu setzen, wäre sinnlos . . . . Lukas nahm weder in der Tradition noch in der Legende noch in der Geschichte eine bedeutsame Stelle ein." Hätte man nach einer apostolischen Persönlichkeit gesucht, so hätte man viel eher auf Barnabas, Silas, Timotheus oder Titus verfallen können. Es liegt also dieser Angabe der Tradition weder eine willkürliche Annahme noch ein absichtlicher Betrug zu Grund. Von geschichtlichem Standpunkt aus erhebt sich gegen die Abfassung unsres Evangeliums durch Lukas, den Mitarbeiter des Paulus, kein Bedenken. Es fragt sich nun aber, ob dieses Ergebnis durch die in dem Buche selbst enthaltenen Kriterien bestätigt wird. Das wollen wir nunmehr untersuchen.

In den ersten Sätzen des Vorworts erklärt der Verfasser, er sei weder ein Augen- und Ohrenzeuge noch ein Apostel, sondern ein gewöhnlicher Christ, der wie so viele andere (ἡμῖν, uns) bei den Augenzeugen und ersten Predigern sich unterrichtet habe. „In der That, sagt Keim, erweckt dieses Vorwort ein gutes Zutrauen." Ebenso bewundert Ewald die edle Bescheidenheit, die wahre

[1]) Wir lassen die Citate aus dem Lukasevangelium, welche sich nach den Excerpten des Victor von Capua (5. Jahrh.) in den dem Polykarp zugeschriebenen Fragmenten finden, beiseite. Dieselben stammen nämlich wahrscheinlich von Victor selbst her, wie dies von Gebhardt und Harnack in ihrer Ausgabe der apostolischen Väter nachgewiesen worden ist. Ebensowenig machen wir Gebrauch von den Citaten aus Lukas in der Apokalypse des Baruch, im Protevangelium des Jakobus, in den Akten des Pilatus und in den Vermächtnissen der zwölf Erzväter. Diese in späterer Zeit überarbeiteten Schriften bilden keine sichere Grundlage für die Kritik.

Einfachheit und die Kürze und Bestimmtheit der Ausdrücke des Lukas.[1]) Nach dieser offenen Erklärung kann man in der That die Zuverlässigkeit des Verfassers, sowie seine Fähigkeit, eine wahre Geschichte zu schreiben, nicht wohl in Zweifel ziehen. Ist er auch kein Augenzeuge der von ihm erzählten Begebenheiten, so ist er doch ein Zeitgenosse derselben. Dieser Sachverhalt entspricht durchaus der Stellung des Mannes, welchen Paulus in seinen Briefen als seinen Mitarbeiter bezeichnet.

Ein zweites Kriterium, welches mit dem eben genannten vollkommen zusammenstimmt, ist das, daß der Geist unsres Evangeliums keinen Zweifel daran aufkommen läßt, daß der Verfasser jenem Kreis von Männern angehörte, welcher den Apostel Paulus bei seiner Heidenmissionsarbeit umgab. Es ist hier nicht der Ort, um die nahe Verwandtschaft unsres Evangeliums mit der Anschauungsweise des Paulus im einzelnen darzulegen. Übrigens ist dies eine allgemein anerkannte Thatsache, welche z. B. aus einer Vergleichung des Berichts von der Einsetzung des heiligen Abendmahls mit demjenigen des Paulus in 1. Kor. 11 zur Genüge erhellt. Dieser eigentümliche Charakter des Evangeliums ist gleichfalls ein Beweis für die Richtigkeit der Tradition, welche den Verfasser des Evangeliums mit dem Lukas der Briefe, dem Mitarbeiter des Paulus, identifiziert.

Endlich lernt man bei aufmerksamem Lesen der vier ersten Verse den Verfasser als einen Schriftsteller kennen, der ein reines, wahrhaft klassisches Griechisch schreibt. Dies beweisen auch andere Stellen seiner Schriften, namentlich der ganze zweite Teil der Apostelgeschichte. Es ist dies ein wichtiges Merkmal, welches unter allen Mitarbeitern des Paulus nur bei demjenigen zutrifft, den er selbst als Arzt bezeichnet. Wir haben ja gesehen, daß dieser Beruf eine wissenschaftliche und litterarische Bildung voraussetzte, wie sie wahrscheinlich kein anderer von den Evangelisten in der Umgebung des Apostels besaß.

Trotz dieser Übereinstimmung zwischen den Angaben der Tradition und den inneren Kriterien sind jedoch neuerdings mehrere abweichende Ansichten geltend gemacht worden. Nach Baur, Scholten und andern machen gewisse innere Widersprüche der Schrift selbst die Annahme eines und desselben Verfassers unmöglich. Neben Stellen, welche ein entschieden paulinisches Gepräge an sich tragen, finde man solche, die eine ebenso ausgesprochene judaistische Färbung haben. Wir werden später, bei genauerem Eingehen auf den Geist unsres Evangeliums, diesen Einwand einer Prüfung unterziehen und den Nachweis führen, daß der vermeintliche innere Widerspruch nichts anderes ist, als der Fortschritt, wie er durch den gottgeordneten Verlauf der Geschichte bedingt war.

Alle Kritiker, welche zwischen dem Verfasser der Wir-Abschnitte in der Apostelgeschichte und dem Redaktor des ganzen Buchs unterscheiden und die ersteren dem Lukas zuschreiben, sind genötigt, für das Evangelium und die Apostelgeschichte einen anderen Verfasser anzunehmen. So schreiben z. B. Hilgenfeld und Zeller, neustens auch Holtzmann (Einleitung), diese beiden Schriften einem unbekannten Pauliner späterer Zeit zu. Wir glauben die Ansicht widerlegt zu haben, von welcher aus sie zu dieser Folgerung gelangt sind. Zudem sieht man nicht ein, was diesen Kritikern ein Recht giebt, das Zeugnis, welches die älteste Kirche über den Verfasser des ganzen Werkes ausspricht, auf den Verfasser der Wir-Abschnitte zu beziehen.

Keim urteilt über den Verfasser unsres Evangeliums folgendermaßen: „Es ist kein Grund vorhanden, an der Abfassung dieser Schrift durch den Begleiter des Paulus zu zweifeln.“ Ebenso sagt Renan (Vie de Jésus, S. 16): „Unstreitig ist der Verfasser des Evangeliums derselbe, wie der der

---

[1]) Keim, Gesch. Jesu, I, S. 72; Ewald, Jahrb. II, S. 128.

Apostelgeschichte. Nun ist aber der Verfasser der Apostelgeschichte ein Begleiter des Paulus, welche Bezeichnung durchaus auf Lukas paßt."

Man hat auch die Tradition von einem ganz anderen Standpunkt aus bekämpft. Indem Mayerhoff die zuerst von Schleiermacher ausgesprochene Ansicht, wonach die Wir-Abschnitte von Timotheus verfaßt wären, aufnahm und konsequent verfolgte, ist er zu dem Schluß gelangt, daß der Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums niemand anders sein könne, als eben Timotheus. Neustens ist man noch weiter gegangen. Indem man die Tradition in der Form, wie sie am Schlusse, nicht wie sie ursprünglich gelautet hat, zu Grund legte, hat man unser Evangelium dem Paulus selbst zugeschrieben, und zwar in der Absicht, entweder das Ansehen desselben zu erhöhen oder dasselbe zu verdächtigen. Im Jahre 1884 erschien in England ein Werk unter dem Titel: „Saint Paul, l'auteur des Actes des apôtres et du troisième évangile“, von Heber Evans. Auf Grund einer Menge von Ähnlichkeiten im Stil der dem Lukas zugeschriebenen Schriften einerseits und der Briefe des Paulus andrerseits glaubt der Verfasser nachweisen zu können, daß diese sämtlichen Schriften nur von einem und demselben Verfasser herrühren können. Er findet im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte 1) ungefähr 1000 Ausdrücke, welche auch Paulus gebraucht; 2) 250 Ausdrücke, welche dem Apostel eigen sind und in den beiden Schriften vorkommen; 3) 500 Redewendungen, bei welchen dasselbe der Fall ist; 4) 45 Redefiguren (Paronomasieen, Hendiadysmen u. a.), welche sich sowohl in den Schriften des Lukas als in den Briefen des Paulus finden. Aber was beweisen diese Zahlen? Lassen sie sich nicht aus der Thatsache erklären, daß der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte in der Umgebung des Paulus gelebt und daß infolge davon seine Redeweise etwas von der des Apostels angenommen hat? Wie würde sich sonst der Verfasser des dritten Evangeliums im Vorwort als bloßen Apostelschüler bezeichnen, während doch Paulus stets seine völlige Unabhängigkeit gegenüber den Aposteln hervorhebt? Wie wäre die Kirche, welche offenbar nach dem ganzen Verlauf der Tradition alles Interesse daran hatte, die beiden Schriften dem Paulus selbst zuzuschreiben, dazu gekommen, den unbekannten Namen des Lukas an die Stelle desjenigen des Paulus zu setzen, wenn der Apostel wirklich als der Verfasser beider Schriften bekannt gewesen wäre?

Dagegen hat Hasert, welcher gewöhnlich als der „sächsische Anonymus“ bezeichnet wird, die Entdeckung gemacht, daß unser Evangelium nichts anderes ist, als eine gehässige Schmähschrift, welche den Zweck hat, die Zwölfe, namentlich den Petrus, in übeln Ruf zu bringen; und er konnte der Versuchung nicht widerstehen, dem Paulus selbst dieses Werk zuzuschreiben, ohne Zweifel zum Beweis, welch brüderliches Verhältnis zwischen den Aposteln bestand und wie aufrichtig sie es meinten, als sie einander die Hand der Gemeinschaft reichten (Gal. 2)!

Diese Behauptung, wonach der Evangelist gegenüber den Zwölfen eine feindselige Haltung einnehmen soll, eine Behauptung, welche in Frankreich durch Renan und Burnouf zu Ansehen gelangt ist, läßt sich leicht widerlegen; die Richtigkeit derselben wird sich uns nachher zeigen, wenn wir den Geist dieses Evangeliums kennen lernen. Sogar Holtzmann hat diese Anschuldigung so beurteilt, wie sie es verdient (Einl., S. 378–379).

Ich glaube diese Untersuchung über den Verfasser des dritten Evangeliums mit der Erklärung abschließen zu können, daß die inneren Gründe, welche für die Richtigkeit der einhelligen Tradition sprechen, wonach Lukas, der Begleiter des Paulus, der Verfasser desselben ist, ebenso beweiskräftig sind, als die Gründe, um derentwillen man einen andern Verfasser annehmen zu müssen glaubt, auf schwachen Füßen stehen.

§. 3.
Zeit und Ort der Abfassung.

Zeit der Abfassung. — Irenäus (Adv. haer., III, 1) spricht sich über die Abfassung der drei synoptischen Evangelien folgendermaßen aus: „Matthäus schrieb sein Evangelium an die Hebräer in ihrer eigenen Sprache zur Zeit, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten und die dortige Gemeinde gründeten. Nach ihrem Weggang (ἔξοδον, womit ihre Abreise von Rom oder ihr Tod oder auch der Tod des einen von beiden und die Abreise des andern bezeichnet sein kann) hat uns auch Markus, der Schüler und Schreiber des Petrus, das schriftlich aufgezeichnet, was letzterer gepredigt hat; sodann verfaßte Lukas, der Begleiter des Paulus, das Evangelium, welches dieser predigte, ebenfalls in ein Buch." Es ist nach meiner Ansicht falsch, wenn man die Ordnung, in welcher Irenäus von den drei Evangelien redet, chronologisch nimmt; er will allerdings sagen, daß Markus nach Matthäus geschrieben habe, nicht aber, daß unser drittes Evangelium nach den beiden anderen verfaßt worden sei. Es läßt sich also aus diesem Zeugnis nicht einmal eine ungefähre Zeitbestimmung entnehmen.

Eusebius (Hist. eccl., VI, 14) citiert eine Stelle aus Klemens von Alexandrien (in seinen „Hypotyposen"), wonach die zwei Evangelien, welche Geschlechtsregister enthalten, Matthäus und Lukas, zuerst geschrieben worden sind, somit vor dem Aufenthalt des Petrus und Markus in Rom, welcher nach demselben Klemens zur Abfassung unsres zweiten Evangeliums Anlaß gab. Diese Angabe würde demnach auf die Zeit zwischen 60 und 64 hinweisen. Theophylakt und Euthymius reden sogar vom 15. Jahr nach der Himmelfahrt! Die Hauptfrage ist die, ob vor oder nach der Zerstörung Jerusalems; und im letzteren Fall, ob vor oder nach Beginn des zweiten Jahrhunderts. Die letztere Annahme würde die Abfassung durch Lukas ausschließen. Die herrschende Ansicht ist heutzutage die, daß die Abfassung unsres Evangeliums in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems falle. Renan (Les évang., S. 252) sagt: „Jedermann giebt zu, daß diese Schrift nach dem Jahr 70 geschrieben ist." Immerhin sind hievon einige Kritiker auszunehmen, an welche Renan bei seinem „jedermann" nicht gedacht zu haben scheint; so Thiersch (zwischen 59 und 61); Hug, Ebrard, Tholuck, Riehm, Hitzig, Schneckenburger, Guericke, Wieseler, Lange, Nösgen, Keil (zwischen 60 und 70). Nach 70 setzen die Abfassung: de Wette, Credner, Lechler, Renan, Güder, Reuß, Bleek, Lekebusch, Meyer, Weiß (zwischen 70 und 80); Keim (um 90); Schwegler, Volkmar, Zeller (etwas später, um 100); Baur (um 130). Die Gründe, welche man für die Abfassung nach dem Jahre 70 anführt, sind folgende: 1) Die Weissagung von der Belagerung und Zerstörung Jerusalems, 19, 27. 43 f. und 21, 24, welche offenbar auf Grund der schon geschehenen Thatsachen erweitert und bestimmter gefaßt worden sei. 2) Die Einschaltung der Worte „bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind", in der Stelle 21, 24; damit sei in der eschatologischen Rede Jesu eine längere Zwischenzeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie gesetzt. Diese Worte fehlen bei den beiden anderen Synoptikern und seien daher, wie Weiß sagt, ein Beweis, daß „der Verfasser selber in dieser Zwischenzeit gelebt habe", also nach der Katastrophe. 3) Der Gebrauch, welchen der Verfasser des dritten Evangeliums von den beiden ersten macht. Daraus folge, daß das dritte Evangelium nach 70 geschrieben sei; ob am Ende des ersten oder ob im zweiten Jahrhundert, das hängt dann von der früheren oder späteren Datierung des Markus und Matthäus ab. 4) Die Schriften der πολλοί, der vielen, von welchen Lukas redet (1, 1). Das Vorhanden-

sein einer so großen Zahl von Evangelienschriften setze eine schon vorgeschrittene Zeit voraus. 5) Der Gebrauch, welchen der Verfasser von den Schriften des Geschichtsschreibers Josephus macht, deren erste, der jüdische Krieg, aus dem Jahr 75, und deren zweite, die jüdische Archäologie, aus dem Jahr 94 datiert.

Wir wollen diese Gründe einer kurzen Prüfung unterziehen. Wenn man den ersten annimmt, so stellt man, genau genommen, die prophetische Gabe Jesu in Abrede. Aber wie will man dann die von den vier Evangelisten aufs beste bezeugte Voraussage der Verleugnung des Petrus und so viele andere Beweise des höheren Wissens, welches Jesus besaß, erklären? Man wird doch nicht leugnen wollen, daß er die Zerstörung der Stadt und des Tempels in ihren allgemeinen Zügen vorausgesehen hat. Die Worte: „Es wird kein Stein auf dem andern bleiben", sind jedenfalls nicht erfunden worden. Konnte man nun nicht sogar mit dem gewöhnlichen Menschenverstand sehr leicht voraussehen, daß, wenn eine Zerstörung bevorstand, eine Belagerung stattfinden und daß diese mit den damals gebräuchlichen Mitteln angestellt werde, nämlich mit Laufgräben, Schanzpfählen und dergl.; daß dann die Erstürmung der Stadt, sodann die Niedermetzelung eines Teils der Einwohner und der Verkauf der Überlebenden erfolgen werde? In den angeführten Stellen ist gar nichts weiter enthalten.

Was den zweiten Grund betrifft, so kann und muß man nach meiner Ansicht a priori die Annahme für unzulässig erklären, daß der Verfasser den Gedanken einer für die Heiden bestimmten Zwischenzeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Ende der gegenwärtigen Ökonomie willkürlich dem Herrn in den Mund gelegt habe. Sicherlich hatten die Evangelisten eine allzu hohe Achtung vor ihrem Meister und seinen Worten, als daß sie nach Gutdünken Änderungen mit denselben vorgenommen hätten. Der Inhalt einer Rede konnte ihnen allerdings durch die Tradition entstellt zukommen; aber das ist nimmermehr möglich, daß sie nach Belieben ein Wort dem Herrn zugeschrieben hätten, wenn sie sich doch dessen bewußt gewesen wären, daß es von ihnen selbst stamme. Das ist nicht möglich einfach deshalb, weil sie an ihn glaubten. Wenn also Lukas dem Herrn diese Aussage in Betreff der Zeiten der Heiden in den Mund gelegt hat, so that er es jedenfalls auf Grund einer Quellenangabe, der er vollen Glauben schenkte. Diese Annahme wird bestätigt durch die Thatsache, daß Jesus eigentlich ganz dasselbe ausspricht, wenn er Matth. 21, 43 (vergl. Luk. 20, 16 und Mark. 12, 9) sagt, „der Herr des Weinbergs werde den jetzigen Weingärtnern den Weinberg nehmen und ihn einem anderen Volk geben, welches seine Frucht bringt"; ferner wenn er verheißt, daß „das Evangelium allen Völkern der Erde werde verkündigt werden" (Matth. 24, 14; Mark. 13, 10). Das ist nichts anderes als die Zeit, welche nach Lukas den Heiden vorbehalten ist, ehe sie gerichtet werden. Es ist dies ihre Gnadenzeit, welche der Zeit der Heimsuchung entspricht, die dem Volk Israel (Luk. 19, 44) geschenkt ward, ehe es dem Gericht verfiel. Jesus hat sich keineswegs, wie Weiß behauptet, einer Täuschung hingegeben in Betreff der möglichen Dauer jener Periode, welche nach seiner eigenen Aussage seinem zweiten Kommen vorhergehen muß. „Es werden Tage kommen", sagt er; und dann schildert er die Verweltlichung und die Sicherheit, in welche die Menschen nach seinem Hingang hineingeraten werden (Luk. 17, 26 ff.). Er fragt sogar, ob wohl in diesen letzten Zeiten „auch noch Glauben auf Erden zu finden sein werde" (18, 8). „Der Bräutigam verzieht zu kommen" (Matth. 25, 5). Der Herr kommt vielleicht erst „spät am Abend oder um Mitternacht oder um den Hahnenschrei (3 Uhr) oder gar erst am Morgen zurück" (Mark. 13, 35). Der künftige Herrscher muß „das Königtum in einem fernen Land holen" (Luk. 19, 12); diese weite Reise

kann nichts anderes bedeuten als eine lange Zeit der Abwesenheit. Angesichts aller dieser Aussprüche, zu denen sich noch andere hinzufügen ließen, können wir unmöglich annehmen, daß Jesus sich sein Kommen als ein nahe bevorstehendes gedacht habe. Er wußte wohl, daß geraume Zeit erforderlich sei, bis der Baum, dessen Keim er in die Erde legte, alle Völker überschatten, bis der Sauerteig seines Evangeliums den ganzen Teig menschlichen Lebens durchdringen würde. Das Gebot, welches er wiederholt seinen Jüngern gab, sie sollten sich beständig auf diesen Tag bereit halten, hat eine sittliche, nicht chronologische Bedeutung. Es ist daher ganz gut möglich, daß er, wie Lukas berichtet, von einer neuen Geschichtsperiode redete, in welcher das Heil zu den Heidenvölkern gelangen sollte.

Die Annahme, daß Lukas von Matthäus oder von Markus und Matthäus oder von einem ursprünglichen Matthäus abhängig sei, ist nichts weniger als bewiesen und kann keineswegs zur Grundlage irgendeines kritischen Schlusses auf die Zeit der Abfassung unsres Evangeliums gemacht werden. Ebensowenig läßt sich aus dem Vorhandensein der zahlreichen Evangelienschriften, welche Lukas erwähnt, irgendeine Folgerung ziehen. Warum sollte man nicht zwei Jahrzehnte nach dem Hingang des Herrn angefangen haben, gewisse Thatsachen seines Lebens und namentlich die wichtigsten seiner Reden schriftlich aufzuzeichnen? Und als in den Jahren 50 bis 60 unsrer Zeitrechnung die Zahl der Augen- und Ohrenzeugen immer kleiner wurde, konnte sich dann nicht dieser und jener veranlaßt fühlen, diese getrennten Berichte zusammenzufassen und daraus eine mehr oder weniger vollständige Erzählung zu bilden? So hat man sich ohne Zweifel die Schriften der πολλοί zu denken, welche Lukas vorfand. Unstreitig konnten solche Schriften ums Jahr 60 schon in großer Menge vorhanden sein. Wenn Josephus die Ereignisse bei der Belagerung Jerusalems Tag für Tag aus eigener Anschauung heraus aufgezeichnet und aus diesen Notizen seine Darstellung des jüdischen Kriegs geschöpft hat, so kann man unsre eben aufgestellte Hypothese in Betreff der Schriften über das Leben Jesu nicht befremdlich finden.

Was endlich die von Holtzmann, Keim, Hilgenfeld geltend gemachte Benutzung der Werke des Josephus seitens des Verfassers unsres Evangeliums betrifft, so ist dieselbe so wenig erwiesen, daß schließlich Holtzmann selbst zugeben muß, sie beschränke sich auf einige Reminiscenzen, welche dem Verfasser nach schnellem, flüchtigem Durchlesen geblieben seien. In der That sieht man nicht ein, wie der Umstand, daß Josephus und Lukas gleichermaßen für den Ölberg den Ausdruck ἐλαιών gebrauchen, daß bei beiden der Ausdruck ὑπερῷον (Obergemach) vorkommt, daß beide von dem „schönen Thor" und der „Halle Salomos" (Apostelgeschichte) reden oder gewisse Thatsachen aus der Geschichte der Herodes erwähnen, irgendwie Beweiskraft haben soll. All diese Ähnlichkeiten sind nicht einmal notwendig auf das Vorhandensein von „Reminiscenzen" zurückzuführen, sondern erklären sich leicht daraus, daß die beiden Verfasser Zeitgenossen waren und die Ereignisse selbst miterlebten; vergl. Rösgen (Studien und Kritiken, 1879, S. 521 ff.) und Schürer (Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1876).

Umgekehrt sind die Benutzung unsres Evangeliums durch Klemens von Rom (Ende des 1. Jahrhunderts), das Fehlen jeglicher Anspielung auf den Gnostizismus, worauf Rösgen mit Recht aufmerksam gemacht hat, die Feinheit und die außerordentliche Genauigkeit der geschichtlichen Einleitungen zu den Aussprüchen und Lehrreden Jesu, endlich die enge Beziehung der Schrift zu der apostolischen Thätigkeit des Paulus, lauter Dinge, welche der Annahme einer so späten Abfassung, im zweiten Jahrhundert oder auch in der Zeit nach dem Jahr 70, ungünstig sind.

Um dem wahren Zeitpunkt näher zu kommen, hat man nach meiner Ansicht folgende Thatsachen in Betracht zu ziehen. Wenn Lukas der Verfasser der Apostelgeschichte ist, die Wir-Abschnitte miteingerechnet, so muß er mit Paulus an Pfingsten 59 nach Palästina gekommen und von da mit ihm im Herbst 61 nach Rom gereist sein. Zwischen der Ankunft in Jerusalem und der Abreise nach Italien liegt ein Zeitraum von zwei Jahren. Diese Zeit kann Lukas ganz wohl in Palästina zugebracht haben, während Paulus in Cäsarea gefangen war. Damals wird er die Nachforschungen, von welchen er in seinem Vorwort redet, angestellt und die aramäisch geschriebenen Urkunden, von denen sich in seiner Darstellung allenthalben Spuren finden, gesammelt haben. In Rom scheint er nicht lange geblieben zu sein. Denn während Paulus noch in seinen ersten von Rom aus geschriebenen Briefen (Kolosser- und Philemonbrief) Grüße von ihm schreibt, ist er in dem etwas später geschriebenen Philipperbrief nicht mehr erwähnt, was doch um so eher der Fall sein müßte, da Lukas sich lange Zeit in Philippi aufgehalten hatte (in der Zeit von Apg. 16, 11 bis 20, 5). Er muß somit den Apostel während der zwei Jahre, von welchen er am Schluß der Apostelgeschichte redet, verlassen haben. Sollte er sich damals nicht in den Orient, etwa nach Antiochien, zu seinem Gönner Theophilus begeben haben, um die Schrift abzufassen, die er ihm widmen und unter seiner Beihülfe veröffentlichen wollte? Dann müßte man die Abfassung in die Zeit zwischen 63 und 66 verlegen.

Ort der Abfassung. — Bei Aufstellung obiger Hypothese ließ sich die Frage nach dem Ort von der nach der Zeit nicht trennen. In Betreff des ersteren Punktes enthält die Tradition nur wenige Angaben. In seiner Schrift De vir. ill., Kap. 7, sagt Hieronymus: „Lucas … in Achajae Boeotiaeque partibus volumen condidit.“ Diese Angabe rührt ohne Zweifel daher, daß Lukas nach der Überlieferung in Griechenland sein Leben beschloß. Nach der Peschito ist unser Evangelium „in Alexandria magna“ abgefaßt. Thiersch verlegt die Abfassung nach Cäsarea, in die Zeit der Gefangenschaft des Paulus (59—61). Hilgenfeld dachte früher an Achaja oder Macedonien; neuerdings ist er mehr geneigt, mit Köstlin Kleinasien anzunehmen. Hug, Zeller, Keim, Overbeck, Holtzmann geben Rom an; Nösgen denkt eher, wie ich, an Syrien.[1]) Die meisten, z. B. Meyer, Weiß, lassen die Frage unentschieden, was allerdings das beste ist.

Von den auf unser Evangelium bezüglichen Fragen läßt sich die Frage nach Ort und Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte nicht völlig trennen. Denn die Abfassungszeit des Evangeliums ist jedenfalls eine frühere als die der Apostelgeschichte. Die Bestimmung dieser letzteren hängt wesentlich ab von der Art und Weise, wie man den auffallend raschen Abschluß der Apostelgeschichte erklärt.

Ich teile in dieser Beziehung ganz die Ansicht von Weiß und Nösgen, daß nämlich der Schluß dieses Buches, welches durchweg einen so bestimmten und sicheren Fortschritt erkennen läßt, nicht aus irgendeinem zufälligen Umstand, sondern aus dem Plan selbst zu erklären ist. Der Verfasser wollte zeigen, wie jene entscheidende Umwälzung in der Geschichte der Menschheit, der Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden, vor sich gegangen ist. Diesen Zweck aber hatte er mit der Erzählung von dem Bruch zwischen dem Apostel und der römischen Synagoge (Apg. 28) erreicht. Diese That-

[1]) In den früheren Ausgaben sprach ich mich für Achaja, speziell für Korinth aus. Allein die Unterschiede zwischen den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls bei Lukas und bei Paulus lassen es mir nicht mehr als möglich erscheinen, daß Lukas bei Abfassung seines Evangeliums den ersten Korintherbrief vor sich gehabt habe. Er schrieb die Einsetzungsformel, wie sie Paulus im Gebrauch hatte, einfach aus dem Gedächtnis nieder.

sache bildet den Abschluß jenes langen Kampfes, der gleich mit dem ersten Auftreten Jesu in Galiläa anfing. Die zwei Schriften des Lukas sind somit als Ein Werk zu betrachten. Gleichwohl wäre der Schluß des Buchs, wie er vor uns liegt, nicht zu begreifen, wenn der Märtyrertod des Paulus schon eingetreten gewesen wäre. Mit ein paar Worten hätte der Verfasser diese wichtige Thatsache noch erwähnen können. Ein Schriftsteller, welcher sich bewogen fühlt, seinen Lesern mitzuteilen, daß das Schiff, welches den Paulus nach Rom brachte, das Bild des Kastor und Pollux als Zeichen an sich getragen habe (Apg. 28, 11), war jedenfalls nicht so sklavisch an die Idee seiner Schrift gebunden, daß er es für unstatthaft gehalten hätte, den Märtyrertod des Heidenapostels zu erwähnen. Wenn er also kein Wort darüber sagt, so hat dies darin seinen Grund, daß derselbe noch nicht stattgefunden hatte; daraus würde folgen, daß die Abfassung der Apostelgeschichte in die Zeit vor dem Tode des Paulus, ums Jahr 67, fällt.

Will man die in den Pastoralbriefen enthaltenen Angaben verwerten, so kam Paulus ums Jahr 66 zum zweiten Mal als Gefangener nach Rom. Von da aus schrieb er an den in Ephesus befindlichen Timotheus (2. Tim. 4, 11): „Lukas allein ist bei mir"; und etwas weiter unten fügt er hinzu, V. 13: „Bringe mir die Bücher, namentlich die Pergamente, welche ich bei Karpus in Troas gelassen habe." Lukas war also damals wieder beim Apostel im Occident. Wenn Paulus um seine Bücher und namentlich um seine Pergamente bat, so that er es offenbar nicht in der Absicht, sich in seiner Gefangenschaft eine angenehme Unterhaltung zu verschaffen. Man hat gemeint, es seien Schriftstücke gewesen, welche sich auf seinen Prozeß bezogen hätten. Allein wenn es sich um solche Papiere gehandelt hätte, würde er dann nicht seine Bitte dringender gemacht und würde er dann wohl von „Büchern und Pergamenten" geredet haben? Nein! Diese Schriftstücke brauchte er zu einer wichtigen Arbeit, welche er ohne Zweifel gemeinschaftlich mit seinem einzigen damals bei ihm anwesenden Gehilfen, mit Lukas, vornahm. Waren es nicht, wie Thiersch vermutet hat, Notizen über die Reisen des Paulus und namentlich Aufzeichnungen seiner Reden, welche nachher niedergeschrieben worden waren und von Lukas als köstliche Juwelen in die Erzählung der Apostelgeschichte eingefügt wurden? Wenn dem so wäre, so hätten wir hier einen deutlichen Hinweis auf Ort und Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte. Dieselbe wäre in Rom geschrieben, zur Zeit der zweiten Gefangenschaft des Apostels, ums Jahr 66 oder 67.

§. 4.

Geist und Zweck des Evangeliums.

Die Frage, um welche es sich hier handelt, läßt sich erst dann genügend beantworten, wenn wir die Schrift im einzelnen untersucht haben. Doch müssen wir sie hier wenigstens zur Erörterung bringen.

Die Übereinstimmung unsres Evangeliums mit der paulinischen Anschauung springt in die Augen. Simeon redet davon, daß das Evangelium einst den Heiden gepredigt werde (Kap. 2); Jesus kündigt in Nazareth gleich bei seinem ersten Auftreten die Verwerfung der Juden an (K. 4). Die Sünderin, welche durch den Glauben das Heil erlangt (K. 8), die Berufung der Heiden, wie sie im Gleichnis von dem Abendmahl ausgesprochen ist (K. 14), die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen, vom verlorenen Sohn (K. 15), vom Pharisäer und Zöllner (K. 18), die Begnadigung des bußfertigen Schächers (23, 43), der Befehl, allen Völkern Vergebung anzukündigen (24, 47), all das beweist deutlich genug die nahe Verwandtschaft zwischen unsrem Evange-

lium und den zwei Grundprinzipien des Paulinismus, der Universalität des Heils und seiner Erteilung aus reiner Gnade.

Allein ist hieraus notwendig der Schluß zu ziehen, daß der Verfasser aus Parteiinteresse die Geschichte gefälscht oder daß er eine seiner Anschauung entgegengesetzte Richtung habe bekämpfen wollen? Das behauptet die Tübinger Schule, und sie legt deshalb besonderes Gewicht darauf, daß gewisse Züge bei Lukas fehlen, z. B. das Wort: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz . . . aufzulösen, . . . sondern zu erfüllen", oder die den Zwölfen gegebene Anweisung, nicht unter die Heiden zu gehen, oder die Erzählung von dem kananäischen Weib, in welcher die Worte vorkommen: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel." Außer diesem antijudaistischen Geist soll der Schrift auch noch die Nebenabsicht zu Grund liegen, die Zwölfe, namentlich den Petrus, anzuschwärzen. Lukas berichtet ja z. B. von einer Aussendung von 70 Jüngern neben der der Zwölfe und knüpft an jene erstere einen beträchtlichen Teil der Rede, welche Jesus nach Matthäus an die Zwölfe gerichtet hat.[1]) Diese zeigen bei ihm außerordentlich wenig Verständnis für die Worte Jesu. Er läßt sie auf dem Berg der Verklärung und in Gethsemane schlafen, bei der Feier des heiligen Abendmahls darüber streiten, wer von ihnen der größeste sein werde u. s. w.

Was diesen letzteren Punkt betrifft, nämlich die feindselige Haltung des Lukas gegenüber den Zwölfen, so haben wir schon auf die Widerlegung desselben durch Holtzmann (Einl., S. 378 f.) hingewiesen. Nicht bei Lukas, sondern bei Matthäus lesen wir sowohl die Worte an Petrus: „Hebe dich weg von mir, Satan!" als auch die Verwünschungen, von welchen die Verleugnung des Petrus begleitet ist. Die Flucht der Jünger in Gethsemane und die ehrgeizige Frage der Söhne des Zebedäus sind von Markus und Matthäus überliefert, während sie bei Lukas fehlen. Daraus erhellt zur Genüge, daß gewissen Auslassungen, die man ihm zur Last legt, jedenfalls keine Absicht zu Grund liegt. Noch mehr, Lukas, und nur er, erzählt den wunderbaren Fischzug, durch welchen die Berufung des Petrus vorbereitet wurde, ferner die Vorbereitung der Wahl der Zwölfe durch eine ganz im Gebet zugebrachte Nacht, die vertrauensvollen Worte an Petrus: „Wenn du dich dereinst bekehrst, so stärke deine Brüder!" endlich die Erscheinung des Auferstandenen, welche dem Petrus zu teil geworden ist. Er allein hat die an die Zwölfe gerichteten Worte aufbewahrt: „Ich will euch das Reich übergeben, wie es mir mein Vater übergeben hat." Er entschuldigt die Schläfrigkeit der Apostel in Gethsemane mit ihrer übergroßen Traurigkeit (ἀπὸ τῆς λύπης, 22, 45) und ihren Unglauben nach der Auferstehung mit ihrer übermäßigen Freude (ἀπὸ τῆς χαρᾶς, 24, 41). Und aus diesem Evangelium hat man eine Schmähschrift gegen Petrus und die Zwölfe machen wollen (so der „sächsische Anonymus")! Die Aussendung der 70 Jünger hat keineswegs den Zweck, dem vorherigen Missionsauftrag der Zwölfe seine Bedeutung zu nehmen. Dies geht daraus hervor, daß dieselben von dem Augenblick an, wo sie ihre vorübergehende Aufgabe erfüllt haben, gar nicht mehr erwähnt werden; die Zwölfe sind bei Lukas, wie bei den beiden andern, nach wie vor die Vertrauten Jesu. Bei Markus, nicht bei Lukas finden sich die weitaus stärksten Aussagen über die Verständnislosigkeit der Jünger (8, 17 f.). Endlich wird am Schluß des Lukasevangeliums den Zwölfen der Auftrag gegeben, allen Völkern das Heil zu predigen (εἰς πάντα τὰ ἔθνη, 24, 47), ganz so, wie wenn die Aufgabe des Paulus ihnen zugeteilt worden wäre.

[1]) Renan (Les évang., S. 270): „Neben den Zwölfen läßt Lukas auf eigene Faust 70 Jünger auftreten, welchen Jesus eine Stellung anweist, die in den andern Evangelien ausschließlich den Zwölfen zukommt."

Ebenso unbegründet ist der Vorwurf antijudaistischer Gesinnung. Man denke nur an die peinliche Beobachtung des Gesetzes, welche Lukas den in der evangelischen Geschichte auftretenden Personen vom Anfang seines Evangeliums (1, 6. 59; 2, 21—24. 39. 41) bis zum Schlusse (23, 56. 24, 53) zuschreibt; an die durchaus jüdisch gefärbten messianischen Hoffnungen, wie sie in den Lobgesängen, Kap. 1 und 2, ausgesprochen werden; an die von Lukas überlieferten Worte: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Häkchen vom Gesetz falle" (16, 17); an den Hinweis auf Moses und die Propheten am Schluß des Gleichnisses vom reichen Mann (16, 29. 31)! Angesichts dieser Thatsachen wird man schwerlich behaupten können, daß dem Lukasevangelium ein antinomistischer Geist eigen sei.

Baur erklärt solche Aussprüche durch die Annahme einer späteren Überarbeitung unsres Evangeliums, welche den Zweck gehabt haben soll, den schroffen Paulinismus der ursprünglichen Schrift abzuschwächen. Allein dieser Zweck wäre leichter und sicherer erreicht worden durch Ausmerzung derjenigen Stellen, welche antinomistisch aussehen. Eine falsche Ansicht pflegt man nicht in der Weise zu berichtigen, daß man solche Sätze, welche für und solche, welche gegen dieselbe sprechen, neben einander hinstellt. Überdies giebt heutzutage jedermann die in der ganzen Schrift herrschende, von Zeller treffend nachgewiesene Einheit der Sprache und des Stils zu. „Das Evangelium, sagt Renan, ist ganz von derselben Hand geschrieben und durchaus einheitlich." (Les évang., S. 17.)

Die Schüler Baurs haben daher ihre Taktik geändert. Zeller und Hilgenfeld schreiben nunmehr dem Verfasser der Schrift einen gemilderten, sogar bis zu einem gewissen Grad (so Wittichen und Overbeck) schon von gesetzlichem Judaismus beeinflußten Paulinismus zu. Holsten geht noch weiter und erklärt, Lukas nehme eine vermittelnde Stellung zwischen Matthäus (als Judaisten) und Markus (als Pauliner) ein, also dieselbe Rolle, die ehedem Baur dem Markus im Verhältnis zu den beiden andern zuschrieb. Wenn im Schoß einer und derselben Schule so verschiedene, ja entgegengesetzte Ansichten auftauchen, so ist dies offenbar ein Zeichen, daß man in derselben willkürlich verfährt. Daher sagt Wetzel mit beißender, aber gerechter Ironie: „Nun hat man es ja gut, ein jeder kann den Markus mit Baur für den alle Kontroverse vermeidenden Vermittlungsmann oder mit Holsten für den Parteigänger des Paulinismus, den Lukas mit Baur und Hilgenfeld für den Parteigänger des Paulinismus, oder mit Wittichen für den des Judenchristentums oder mit Holsten für den neutralen Vermittlungsmann ansehen, ganz nach Belieben."

Das Richtige ist, daß die paulinischen Elemente im Lukasevangelium „von jeder Polemik gegen eine abweichende Anschauung frei sind", wie Weiß sich ausdrückt. Sie gehören nämlich zur Lehre Jesu selbst, nicht zu der des Paulus. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist keineswegs mit Beziehung auf die Juden und Heiden erzählt, sondern, wie der Text selbst erklärt, lediglich mit Bezug auf die Pharisäer und Zöllner zu Jesu Zeit (15, 1 f.). Nicht mit Rücksicht auf die Heiden hat Lukas die Erzählung von dem kananäischen Weib weggelassen; sie spricht ja mehr zu Gunsten derselben, und die Vergleichung der Heiden mit den Hündlein findet sich bei Markus, der für Heiden schreibt. Die sogenannten paulinischen und die sogenannten judaistischen Elemente gehören gleich notwendig zur Predigt und zum Werk Jesu. Die schwierigste Aufgabe seines Berufs bestand gerade darin, in den Boden des noch vom Gesetz beherrschten Volkes Israel die Prinzipien von der Universalität und Gratuität des Heils, welche später in seiner Kirche verwirklicht werden sollten, niederzulegen. Indem Paulus diese Prinzipien weiter entwickelte, hat er nur die Schenkel eines von Jesus selbst gezogenen Winkels verlängert, um nicht mehr

bloß Israel, sondern die ganze Welt in denselben einschließen zu können. So gewiß also Lukas gut paulinisch gesinnt war, so brauchte er doch schlechterdings nichts zu erfinden, weder Thatsachen noch Worte. Er hat nichts weiter gethan, als aus der Masse des Stoffs, den ihm die Lehre und die Thätigkeit Jesu darbot, dasjenige ausgewählt, was sich am besten für seinen Zweck eignete. Er hat gezeigt, daß das neue Gewand, welches Paulus der Menschheit angelegt hat, kein anderes ist, als dasjenige, welches schon Jesus verheißen und gegeben hatte.

§. 5.

Die Quellen.

Da der Verfasser nicht selbst Zeuge der von ihm erzählten Begebenheiten gewesen (1, 2) und die frühere Ansicht, wonach ihm die ganze evangelische Geschichte unmittelbar vom Geist geoffenbart worden sein soll, heutzutage von allen aufgegeben ist, so ist man zu der Frage berechtigt, aus welchen Quellen er seine Kenntnis der Thatsachen geschöpft hat.

1) Die erste Quelle.

Die erste Quelle unsrer evangelischen Erzählungen war unstreitig die Predigt der Apostel. Es ist kein Zufall, daß die Apostel Zeugen des Lebens ihres Meisters gewesen sind; zu diesem Zweck sind sie von ihm ausgewählt und zu seinen Begleitern gemacht worden. Jesus bezeichnet sie häufig als seine berufenen Zeugen; so Luk. 24, 48: „Ihr seid Zeugen dafür"; Apg. 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in Samarien und bis ans Ende der Welt"; Joh. 15, 26 f.: „Der Geist wird von mir zeugen, und ihr werdet auch von mir zeugen, weil ihr von Anfang an bei mir waret." Dieser Charakter eines Augenzeugen war denn auch für die Apostel maßgebend, als es sich nach der Himmelfahrt darum handelte, an Stelle des Judas einen neuen Apostel zu wählen; vergl. Apg. 1, 21 f.: „So muß nun von den Männern, welche mit uns waren die ganze Zeit über, da der Herr Jesus unter uns aus- und einging, einer ausgewählt werden, um mit uns Zeuge seiner Auferstehung zu sein." Wenn nachher in der Apostelgeschichte (2, 42) von der Lehre der Apostel (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων) als Prinzip der Kraft und Einheit der ältesten Kirche die Rede ist, so hat man darunter unstreitig vor allem die Erzählungen der Apostel von dem Leben und der Lehre Jesu zu verstehen. Das war damals die einzige Dogmatik, der einzige Katechismus der Christen. „Diese Erinnerungen waren, wie Lange sagt, der Himmel der christlichen Kirche." Sie vertiefte sich in dieselben bei jedem Gottesdienst.

Eben auf diese Annahme wird man durch die ersten Zeilen unsres Evangeliums geführt: „Da schon manche es unternommen haben, eine Erzählung der unter uns geschehenen Dinge zusammenzustellen, so wie es uns die Augenzeugen und Diener des Wortes überliefert haben ..."

Dies wird heutzutage allgemein angenommen.[1]) Da nun aber die Erzählung der ersten Zeugen, von welcher in V. 2 die Rede ist (παρέδοσαν), ausdrücklich den in V. 1 erwähnten schriftlichen Erzählungen (ἀνατάξασθαι διήγησιν) gegenübergestellt ist, so ergiebt sich daraus, obwohl dies von Weiß

[1]) Holtzmann (Die synopt. Evang., S. 52): „Es gilt daher heutzutage als anerkannt, daß die mündliche Überlieferung als unterste Grundlage der ganzen Evangelienlitteratur zu betrachten ist." Reuß (Hist. évang., S. 4): „Die Geschichtsschreibung der ältesten Kirche schließt sich unmittelbar an die Erinnerungen an, welche von den Aposteln und ihren Freunden gleich nach dem Hingang ihres Meisters gesammelt wurden." Köstlin: „Alle synoptischen Evangelien, selbst das dritte nicht ausgeschlossen, sind streng genommen nichts als schriftliche Fixierungen einer Überlieferung, die sich eine Zeit lang bloß in Form mündlicher Erzählung fortgepflanzt hatte." (Von Holtzmann citiert S. 53.)

und Holtzmann bestritten wird, der notwendige Schluß, daß das παραδιδόναι, überliefern, in Vers 2 nur eine mündliche Erzählung bezeichnen, nicht aber auf schriftliche Aufzeichnungen der Apostel, wie z. B. auf eine Schrift des Matthäus sich beziehen kann. Dies um so mehr, weil zu dem Gegensatz in der Erzählungsweise noch der der Personen hinzukommt: auf der einen Seite die αὐτόπται, die Augenzeugen, auf der andern die πολλοί, die zahlreichen Redaktoren. Allein die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt, ist die, auf welchem Wege Lukas in den Besitz dieser ungeschriebenen apostolischen Tradition gelangt ist. Man hat zuweilen gemeint, vermittelst der in V. 1 erwähnten Schriften der πολλοί. Keim behauptet geradezu: „Lukas sagt in seinem Vorwort, er habe nur schriftliche Quellen benutzt" (Gesch. Jesu, 3. Bearb., S. 34). Allein Lukas sagt keineswegs, daß ihm diese Schriften als Quellen gedient hätten, viel weniger, daß sie seine einzige Quelle gewesen seien. In seinen Worten liegt nur so viel, daß ihm das Vorhandensein derselben bekannt war.

Will man erfahren, wie Lukas in den Besitz der in V. 2 erwähnten Erzählungen der Apostel gelangt ist, so hat man sich nicht an den ersten, sondern an den dritten Vers zu halten. Er sagt hier, er habe möglichst genaue und vollständige, persönliche Nachforschungen angestellt. Der Ausdruck παρακολουθεῖν, einer Sache folgen, daher: sich unterrichten, kann sowohl von mündlichen als von schriftlichen Belehrungen gebraucht werden. Lukas muß, wie wir gesehen haben, zwei Jahre, Sommer 59 bis Herbst 61, in Palästina zugebracht haben. Er konnte daher nicht bloß mit den Zeugen des Lebens Jesu sich unterreden, sondern sich auch an Ort und Stelle einzelne Schriftstücke oder sogar zusammenhängende, mehr oder weniger vollständige Berichte über die Geschichte und die Lehre Jesu verschaffen. Während dieser Zeit also könnte die Benutzung der Schriften der πολλοί, falls wirklich eine solche anzunehmen ist, sowie gewisser zusammenhängender Darstellungen der Apostel stattgefunden haben, wenn es anders um jene Zeit schon solche gegeben hat, was Lukas keineswegs behauptet, sondern eher in Abrede zu stellen scheint (vergl. den Gegensatz zwischen V. 1 und 2). Der auffallende Wechsel des Stils, welcher vom reinsten, wahrhaft klassischen Griechisch (in V. 1—4) plötzlich mit V. 5 in eine von Aramäismen wimmelnde Darstellung übergeht, läßt keinen Augenblick daran zweifeln, daß er die Berichte über die Kindheit Jesu schon vorgefunden und ziemlich wörtlich aufgenommen hat.

Man darf aber nicht übersehen, daß diese hebräische Färbung des Stils in mehr oder weniger ausgesprochener Weise in der ganzen Schrift zu Tage tritt. Es ist dies eine bedeutsame Thatsache, welche bisher von der Kritik nach meiner Ansicht nicht genügend berücksichtigt worden ist. Sie läßt sich jedoch leicht nachweisen und sie ist um so auffallender, weil die Parallelen bei Markus und Matthäus im allgemeinen nichts Ähnliches darbieten. Man vergleiche einmal folgende Stellen:

Im Bericht von der Ankunft des Messias: 3, 20.

Im Bericht von der galiläischen Wirksamkeit: 5, 1. 12. 17. 7, 11. 12. 28. 8, 1. 22. 40. 9, 18. 33. 37.

In der Schilderung der Reise nach Jerusalem: 9, 51. 57. 10, 38. 11, 1. 14. 13, 11. 14, 1. 17, 11. 18, 6. 35. 19, 2. 15.

Im Bericht von dem Aufenthalt in Jerusalem: 19, 29. 20, 1. 11. 12.

Im Bericht von der Auferstehung: 24, 4. 15. 30. 51.

Nur der Schluß von Kap. 14, die Kapp. 15 und 16 und die Leidensgeschichte sind frei von Aramäismen.[1])

---

[1]) Wir lassen die Stellen beiseite, in welchen gewisse hellenistische Ausdrücke vorkommen, die als Übersetzung bekannter hebräischer Redensarten allgemein im Gebrauche waren, z. B.

Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß Lukas nicht bloß bei der Kindheitsgeschichte, sondern auch bei einem beträchtlichen Teil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu entweder aramäische Quellen benutzt und diese ins Griechische übersetzt hat oder griechische, welche indessen ganz dem Aramäischen nachgebildet waren, und daß er darauf bedacht war, das eigentümliche Gepräge dieser Quellen beizubehalten und sie in ihrer ursprünglichen Form in seinen Bericht aufzunehmen, ähnlich wie z. B. Augustin Thierry in seinen Récits mérovingiens und in seiner Histoire de la conquête de l'Angleterre[1]) den Charakter seiner mittelalterlichen Quellen möglichst bewahrt hat.

Über diese besonderen Quellen, welche Lukas benutzt haben muß, sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. Schleiermacher hat vermittelst einer feinen Analyse unsres Evangeliums nachzuweisen versucht, daß dasselbe eine Zusammenstellung von zahlreichen abgerissenen und anekdotenhaften Berichten sei, welche der Verfasser mit Geschick zusammengearbeitet habe. Allein die Schrift des Lukas macht keineswegs den Eindruck einer Mosaikarbeit. Die Einheitlichkeit des Stils, des Geistes und der ganzen Anlage, welche in dem Werk zu Tage tritt, beweist die Unmöglichkeit einer solchen Entstehung desselben. — Köstlin meint eine Quelle samaritanischen Ursprungs für diejenigen Begebenheiten annehmen zu müssen, deren Schauplatz Samarien ist oder bei welchen die Samaritaner eine Rolle spielen. Ebenso gut könnte man für die Geschichte jenes äthiopischen Eunuchen in der Apostelgeschichte eine abessinische oder für die Erzählung von dem kananäischen Weib bei Markus und Matthäus eine syro-phönizische Quelle annehmen! — Kühnöl hielt den Abschnitt 9, 51—18, 14 für eine besondere Schrift, welche Lukas in sein Werk aufgenommen habe, für eine „Gnomonologie", eine Sammlung von Lehrreden Jesu. Aber wir werden sehen, daß dieser Abschnitt ein notwendiges Glied des Ganzen bildet. — Keim nimmt paulinische Quellen an, z. B. eine Urkunde, aus welcher Lukas die Einsetzung des heiligen Abendmahls geschöpft haben soll; allein dann beständen nicht so viele kleine Verschiedenheiten zwischen seinem Bericht und dem des Paulus (1. Kor. 11). — Volkmar redet von einer essäischen Quelle, einem evangelium pauperum, aus welchem Lukas die Stellen entnommen habe, in denen der freiwillige Verzicht auf den Reichtum zur Pflicht gemacht wird. Sehr viele Kritiker nehmen auch, eben wegen dieser Stellen, eine ebionitische Quelle an. Wir werden sehen, daß diese Hypothesen nicht notwendig sind, weil sich bei Markus und Matthäus die Parallelen oder ganz entsprechende Aussagen finden.

Übrigens ist dies alles von untergeordneter Bedeutung im Vergleich mit der Frage: Hat Lukas unsre beiden andern synoptischen Evangelien oder eines von beiden, oder wenn dies nicht der Fall ist, hat er etwa eine jener heutzutage nicht mehr vorhandenen Schriften, welche dem Matthäus und Markus bei Abfassung ihrer Evangelien vorlagen, als Quelle benutzt?

Diese Frage drängt sich ganz von selbst auf angesichts der überraschenden, auf den ersten Blick erkennbaren Ähnlichkeiten zwischen Lukas und den beiden andern Synoptikern. Vor allem ist der Plan im ganzen derselbe: hier wie dort ein deutlicher Gegensatz zwischen einer ununterbrochenen galiläischen Wirksamkeit und einem einmaligen Schlußaufenthalt in Jerusalem. Sodann ist die Aufeinanderfolge der Begebenheiten in den drei Evangelien vielfach

πρόσωπον λαμβάνειν u. s. f. Dagegen fügen wir einige dem Lukas eigentümliche Wendungen bei, auf welche Holtzmann aufmerksam macht (S. 332 und 333): ἐνώπιον τοῦ θεοῦ oder κυρίου; τιθέναι εἰς τὰ ὦτα; λόγοι τῆς χάριτος; ποιεῖν ἐκδίκησιν; βάπτισμα βαπτίζεσθαι; υἱοὶ ἀναστάσεως; ἐργάται ἀδικίας u. s. w.

[1]) 8. Aufl. Bd. I. S. 9: „In der Erzählung habe ich mich möglichst an die Sprache der alten Geschichtsschreiber angeschlossen."

dieselbe. Endlich begegnet man in den drei Berichten sogar den nämlichen Sätzen und Ausdrücken. Aus dieser Gleichförmigkeit, welche keine zufällige sein kann, zieht man die Folgerung: Wenn Lukas nicht den beiden andern als Quelle gedient hat, so muß er entweder sie selbst oder wenigstens die Schriften, welche ihnen zu Grund lagen, teilweise benutzt haben.

2) Benutzung der andern Synoptiker durch Lukas.

Sehr wenige Gelehrte haben an der Ansicht festgehalten, daß Lukas älter sei als die beiden andern. Man nennt Beza, Gfrörer[1]) und einige andere. Da Lukas selbst von schon vorhandenen Schriften redet, nimmt man gewöhnlich an, er habe den Matthäus oder den Markus oder beide benutzt.

Benutzung des Matthäus.

Strauß[2]) sieht den Matthäus als die älteste schriftliche Bearbeitung der mündlichen Überlieferung an. Diese Schrift habe natürlich ein judaistisches Gepräge gehabt. Lukas habe dieselbe zu Grund gelegt und im paulinischen Sinn überarbeitet; Markus habe beide benutzt und ihre gegensätzlichen Richtungen vermittelt. — Hofmann[3]) meint gleichfalls, Matthäus habe zuerst geschrieben; und zwar zuerst aramäisch, dann griechisch. Letztere Schrift habe sowohl Lukas als Markus zur Grundlage gehabt.

Benutzung des Markus.

Volkmar[4]) sieht in Markus die älteste schriftliche Gestaltung nicht der apostolischen Überlieferung, sondern der Geschichte Jesu, wie sie von einem paulinisch gesinnten Dichter im Jahr 73 dargestellt worden sein soll (eine selbstbewußte Poesie auf historischem Grunde). Diese Darstellungsweise ist in die kirchliche Tradition übergegangen und von da in die andern Synoptiker. Nachdem sodann ein eifriger Judenchrist im Gegensatz zu dieser Schrift einen stark judaistisch gefärbten Ur-Matthäus geschrieben, verfaßte Lukas mit Benutzung der Schrift des Markus sein Evangelium, um den Paulinismus, welcher schon dieser letzteren zu Grunde lag, noch nachdrücklicher zu betonen. — Wilke[5]) ist gleichfalls der Ansicht, Markus habe zuerst geschrieben und die beiden andern haben ihn überarbeitet und erweitert, aber auch verderbt.

Benutzung des Matthäus und Markus.

Nach Hug[6]) und den meisten neueren katholischen Theologen (Bisping, Schanz) war unser kanonischer Matthäus die älteste Schrift. Diese hat Markus abgekürzt. Diese beiden Quellen zusammen hat sodann Lukas umgearbeitet. — Nach Klostermann[7]) diente dem Matthäus die mündliche Überlieferung als Quelle; diese Schrift des Matthäus bearbeitete Markus, indem er auf Grund der Erzählungen des Petrus einzelnes genauer ausführte; mit Hilfe dieser beiden älteren Schriften hat sodann Lukas sein Evangelium verfaßt. Keil[8]) schlägt denselben Weg ein. — Ebenso Hilgenfeld und Holsten,

---

1) Geschichte des Urchristentums, 1838.
2) Leben Jesu für das deutsche Volk, 1864.
3) Die heilige Schrift N. T.'s, 9. Teil, 1881.
4) Der Ursprung unsrer Evangelien, 1886. — Die Evangelien oder Markus und die Synopsis, 1870.
5) Der Ur-Evangelist, 1838.
6) Einleitung in die Schriften des N. T., 1808.
7) Markus-Evangelium, 1867.
8) In seinen Kommentaren: Matthäus, 1877; Markus und Lukas, 1879.

wenn auch von ganz anderem Standpunkt aus. Nach Hilgenfeld[1]) hatte die erste evangelische Schrift judenchristlichen, partikularistischen und gesetzlichen Charakter; es war dies das von den Kirchenvätern erwähnte Hebräer-Evangelium. Unser Matthäus ist schon eine Umarbeitung dieses Evangeliums in universalistischem Geist. Indem dieselbe Schrift mit Hilfe eines Evangeliums des Petrus zum zweiten Mal in einem noch universalistischeren Sinn umgearbeitet wurde, entstand unser Markus. Endlich verfaßte Lukas mit Benutzung dieser beiden Schriften, sowie anderer Quellen ein entschieden paulinisches Evangelium. — Eichthal[2]) nähert sich sehr der Ansicht Hilgenfelds. Markus ist aus dem Ur-Matthäus hervorgegangen, indem dieser mit Rücksicht auf die Heiden umgearbeitet wurde. Lukas ist im ersten und dritten Teil von Markus abhängig. Der zweite (Kap. 10—18) ist aus Matthäus geschöpft. Außerdem sind paulinische und mystische Quellen benutzt worden.

Nach Holsten[3]) kommt Lukas ebenfalls zuletzt, aber als Vermittler zwischen den beiden andern. Die älteste der drei Schriften soll Matthäus sein, verfaßt auf Grund eines Evangeliums des Petrus, welches wie dieser Apostel selbst, ein gemäßigtes Judenchristentum vertrat. Daraus ging sodann das Evangelium des Markus hervor, mit dem Zweck, die Abrogation des Gesetzes zu verkündigen; es ist dies das eigentlich paulinische Evangelium. Lukas hat als der dritte geschrieben; er spielt die Rolle des Vermittlers, welche das Haupt der Schule dem Markus zuschrieb; er gleicht den dogmatischen Gegensatz zwischen den beiden andern aus.

Ritschl[4]) hat sich in einem Artikel, welcher Aufsehen erregte, aufs entschiedenste für die Selbständigkeit und Priorität des Markus ausgesprochen. Matthäus soll den Markus zur Grundlage haben, Lukas die beiden andern. — Endlich hat Simons[5]) neustens eine Untersuchung veröffentlicht, wonach Lukas hauptsächlich auf Markus, in einzelnen Teilen auch auf Matthäus zurückgehen würde. Außerdem soll er in den nur bei ihm vorkommenden Partieen besondere Quellen gehabt haben.

Alle diese Hypothesen, welche den Lukas von einem der beiden andern Synoptiker oder von beiden abhängig machen, stoßen auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

1) Sie nötigen zu der Annahme einer zweifachen psychologischen Unmöglichkeit, einmal daß Lukas an den Geschichten, welche ihm von seiner Quelle oder von seinen Quellen dargeboten wurden, willkürliche und wesentliche Änderungen vorgenommen, sodann daß er an Stelle der Reden Jesu, welche er schon sämtlich redigiert vorfand, vielfach andere, nicht bloß der Form, sondern sogar dem Inhalt nach gänzlich abweichende Reden substituiert habe. Diese beiden Thatsachen, welche wir bei der Exegese fortwährend bestätigt finden werden, schließen, wenn beim Erzähler der Glaube an Jesus vorausgesetzt wird, nach meiner Ansicht einen inneren Widerspruch in sich.

Was würde man, auch wenn es sich nur um eine ganz gewöhnliche Geschichte handelte, von einem Verfasser denken, welcher sich erlauben würde, eine ansehnliche Urkunde, welche ihm als Quelle vorläge, nach Belieben zu ändern? Wie mag man aber vollends bei Reden, und zwar bei Reden, denen nach der Anschauung der Leser und des Redaktors selbst göttliche Autorität zukommt, ein so willkürliches Verfahren annehmen? Man schreibt Reden ab, wenn man sie für authentisch

[1]) Die Evangelien nach ihrer Entstehung, 1854; Historisch-kritische Einl. in das N. T., 1875.
[2]) Les évangiles. 1851.
[3]) Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts, 1886.
[4]) Theologische Jahrbücher, 1851.
[5]) Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? 1881.

hält; oder man komponiert sie selbst aus Einem Gusse, wenn man nicht daran glaubt. Jenes Mittelding, welches von den in Rede stehenden Hypothesen angenommen wird, nämlich drei Worte abgeschrieben, drei Worte erdichtet, ist eine sittliche Unmöglichkeit.[1] Man könnte zur Rechtfertigung dieser Änderungen etwa sagen, der Redaktor habe noch andere Quellen benutzt und in diesen seien vielleicht die Sätze oder die Ausdrücke enthalten gewesen, welche er statt derjenigen seiner Hauptquelle aufgenommen hat. Allein diese anderweitigen Sätze und Ausdrücke waren jedenfalls nicht das einzige, was in dieser Nebenurkunde zu finden war; dieselbe mußte doch die ganze Geschichte oder Rede enthalten. Wozu dann aber annehmen, daß Lukas daneben auch die andern Synoptiker benutzt habe? Dies erschwert bloß die Erklärung und nötigt zu der Annahme eines durchaus künstlichen Verfahrens, bei welchem der Evangelist hier ein Wort und da ein Wort aus seinen Quellen herausgenommen hätte, um sie dann, so gut es eben ging, zusammen zu werfen, ein Verfahren, dessen Unhaltbarkeit Schleiermacher in seiner Widerlegung der Hypothese Eichhorns von dem Urevangelium auf so unvergeßliche Weise gebrandmarkt hat[2], und das Lange treffend so charakterisiert: „Das Geheimnis des Lebens aus dem jämmerlichsten Tode konstruieren zu wollen.[3]“

2) Es ist sehr schwer zu erklären, warum Lukas, wenn er die beiden andern Evangelien vor sich gehabt hat, so viele Begebenheiten und Reden wegließ, welche für seine Leser ebenso interessant waren, wie das, was er ihnen berichtete. Hierher gehört z. B. das Fehlen von zwei ganzen Kapiteln des Matthäus (14, 22 — 16, 12) und Markus (6, 46 — 8, 26), nach der Vermehrung der Brote (Luk. 10, 17), eine Lücke, welche trotz der von Reuß, Weiß, Holtzmann vorgeschlagenen Erklärungen unverständlich bleibt; oder die Auslassung eines Wortes, wie das in Matth. 11, 28: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid . . .“, ein Wort, das so ganz mit dem Geist des Lukasevangeliums übereinstimmt. Holtzmann sucht zwar die Auslassung desselben mit dem Widerwillen, welchen Lukas gegen die folgenden

---

[1]) Wir wollen einige Beispiele anführen, um die Richtigkeit des Gesagten ganz deutlich zu machen: Wenn Lukas den Matthäus gekannt und benutzt hätte, hätte er dann die Kindheitsgeschichte so schreiben können, wie er es thut (Kap. 1 und 2)? Sogar Keim antwortet: nein. — Würde er sich erlaubt haben, die Reihenfolge der drei Versuchungen umzustellen, den Wortlaut der göttlichen Anrede bei der Taufe und Verklärung Jesu willkürlich zu ändern, den Namen „Matthäus“ im Bericht von der Berufung dieses Apostels wegzulassen und an Stelle desselben (wir wollen sogar annehmen, nach einem anderen Bericht, etwa dem des Markus) den Namen „Levi“ zu setzen, eine Geschichte, welche nach der ausdrücklichen Angabe des Matthäus am nämlichen Sabbat stattfand, wie die vorher erzählte, auf einen anderen Sabbat zu verlegen? — Was die Reden betrifft, so sind die Änderungen oft so unbedeutend und geringfügig, daß man sie für kindisch halten müßte (siehe das Gleichnis vom Sämann); in andern Fällen sind sie so bedeutend und schneiden so tief ein in den Gedanken selbst, daß eine solche Art des Abschreibens fast einer Fälschung gleichkäme. So z. B. bei den Seligpreisungen am Anfang der Bergpredigt, in Kap. 6 und bei den von Lukas hinzugefügten Versen 39 und 40 desselben Kapitels (vergl. Matthäus). Vergl. auch Luk. 12, 47 f. mit der Parallele bei Matthäus. — Dasselbe gilt von dem Verhältnis zwischen Lukas und Markus. Lukas verlegt die Austreibung der Verkäufer auf den Tag des Einzugs in Jerusalem, Markus ausdrücklich auf den darauf folgenden Tag; Lukas läßt die Heilung des Blinden von Jericho vor dem Durchzug durch die Stadt geschehen, Markus nach demselben. (Die Erklärungen dieser Änderung bei Weiß und Holtzmann sind wertlos.) Wie will man den Bericht des Lukas über die Versuchung aus Markus herleiten oder wie mag man annehmen, daß die Form bei Lukas (9, 3): „Nichts, auch keinen Stab“, aus Markus stamme, der Jesum sagen läßt: „Nichts außer einem Stab“ u. s. w.? Man vergleiche auch noch den Bericht von der Verklärung oder der Heilung des Mondsüchtigen bei Lukas mit den Berichten bei Markus. In diesen Stellen hätte Lukas gar bald die unbedeutendsten Änderungen im Ausdruck und in der Konstruktion vorgenommen, bald möglichst wortgetreu abgeschrieben!

[2]) Über die Schriften des Lukas, S. 6.

[3]) Leben Jesu, I, 209.

Ausdrücke Joch und Last empfunden habe, zu begründen; allein er vergißt, daß Lukas selbst von der Fortdauer des Gesetzes redet (16, 17). Wie wäre es ferner zu erklären, daß die bedeutsamen, für die Heiden so gut passenden Worte des Markus: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen", bei Lukas fehlen, wenn dieser sie vor sich gehabt hätte (Mark. 2, 27; vergl. Luk. 6, 5) u. s. w.?

3) Die Aramäismen, an welchen das Evangelium des Lukas fast in allen seinen Teilen sehr reich ist, weisen auf andere Quellen hin, als unsre beiden andern Synoptiker, welche in den Parallelen nichts Derartiges erkennen lassen. Man müßte denn annehmen, Lukas, welcher für griechische Leser schrieb, habe sich darin gefallen, diese fremdartigen, in ihren Ohren übel klingenden Formen in seinen Text aufzunehmen, während Matthäus selbst, der für Judenchristen schrieb, sie vermieden hätte![1])

Alle diese Verschiedenheiten, das häufige Vorkommen anderer gleichbedeutender Ausdrücke, die Abweichungen in der Erzählung der Begebenheiten, die Zusätze und Auslassungen, erklären sich ohne Schwierigkeit, wenn man sie als das zufällige Ergebnis einer mündlichen, stets mehr oder weniger freien Überlieferung auffaßt; sie verlieren so die Bedeutung, welche ihnen unstreitig zukäme, wenn man eine geschriebene Quelle annehmen müßte, die absichtlich und mit Überlegung geändert worden wäre. Keim urteilt richtig, wenn er sagt: „Die noch von Baur verteidigte Annahme, daß einfach ein Evangelist den andern benutzt habe, scheitert an der Thatsache, daß die Texte zu verschieden lauten" (Gesch. Jesu, I, S. 74).

3) Benutzung gemeinsamer, nicht mehr vorhandener Quellen.

Wenn Lukas nicht die Schriften des Matthäus und Markus selbst benutzt hat, so hat er sich vielleicht derselben Urkunden bedient, welche von jenen benutzt wurden und jetzt nicht mehr vorhanden sind. Diese Hypothese wäre eher geeignet, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu erklären, welche uns bei der Betrachtung dieser drei Schriften auffallen. Sie tritt in der Geschichte der Kritik in sehr verschiedenen Formen auf. Lukas soll Eine oder mehrere Urkunden benutzt haben.

Ein Urevangelium.

Schon Lessing[2]) hat das Hebräerevangelium als die erste Quelle unsrer drei Synoptiker angesehen. — Eichhorn[3]) war der Meinung, es müsse ursprünglich eine von den Aposteln nach dem Pfingstfest verfaßte Schrift gegeben haben, welche eine kurze Übersicht über die Thätigkeit Jesu enthielt, ursprünglich in aramäischer, später in griechischer Sprache. Diese Schrift sollte den Evangelisten bei ihrer Predigt als Leitfaden dienen. Will man sie rekonstruieren, so braucht man bloß die 42 Abschnitte zusammenzustellen, welche sich bei sämtlichen drei Synoptikern finden. Dieses Urevangelium war für alle drei die Hauptquelle. — Allein wie sind bei diesen Hypothesen Lessings und Eichhorns die großen Verschiedenheiten der drei Schriften zu erklären, wenn diese doch aus einer und derselben Quelle herstammen? Man mußte weitere dazwischenliegende Schriften annehmen, und war schließlich genötigt, die Zahl derselben

[1]) Siehe die Aufzählung auf S. 22. Wir erinnern hier nur an 3 oder 4 Beispiele:

Luk. 5, 1: ἐγένετο ... καὶ αὐτὸς ἦν ... καὶ εἶδε.	Matth. 4, 18: περιπατῶν δὲ εἶδε.
8, 22: καὶ ἐγένετο ... καὶ αὐτός.	8, 18: ἰδὼν δὲ ... ἐκέλευσεν ...
20, 11: καὶ προσέθετο πέμψαι ἕτερον ...	21, 36: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους;
	Mark. 12, 4: καὶ πάλιν ἀπέστειλε πρός ...

[2]) Neue Hypothese über die Evangelisten; Ausg. v. Lachmann, Bd. 11, §. 53.

[3]) Einleitung in das N. T., 1804.

so zu vermehren, daß das Gebäude unter der Last des Gerüstes, welches ihm zur Stütze dienen sollte, zusammenbrach.

Baur, welcher den Gedanken Lessings weiter verfolgte, sah das Hebräerevangelium, einen streng judaistischen Matthäus, als ursprüngliche Quelle an. Diesem stellte man einen Ur-Lukas (den Lukas des Marcion) oder unsern Lukas selbst als Vertreter des Paulinismus gegenüber; Markus wurde in der Absicht verfaßt, den Gegensatz auszugleichen und die Aussöhnung der zwei entgegengesetzten Parteien anzubahnen.

Bleek und de Wette[1]) setzten an Stelle der Eichhornschen Hypothese diejenige von einem in Galiläa verfaßten Evangelium, welches unsern zwei großen Synoptikern als gemeinsame Quelle gedient habe; Markus sei ein Auszug aus den beiden letzteren. Allein die Schwierigkeit, an welcher die Eichhornsche Hypothese von dem Urevangelium scheiterte, ist dadurch nicht vermindert; im Gegenteil, sie ist noch vermehrt durch alle die Beweise, welche sich gegen die Abhängigkeit des Markus von den beiden andern anführen lassen. Diese falsche Ansicht von der Entstehung des Markus hat bei diesen beiden Exegeten in sehr ungünstiger Weise auf die Erklärung desselben eingewirkt.

Da eine einzige, verloren gegangene Quelle zur Lösung des Problems nicht ausreichte, hat man eine zweite angenommen. Die eine derselben sollte den unsern drei Synoptikern gemeinsamen geschichtlichen, die andere den unsern zwei großen Synoptikern gemeinsamen didaktischen Stoff, die Lehrreden Jesu, erklären.

Ein Ur-Matthäus und ein Ur-Markus.

Schleiermacher brach auch hier die Bahn. In einer beachtenswerten, im Jahr 1832 veröffentlichten Arbeit[2]) suchte er nachzuweisen, daß die Zeugnisse des Papias über Markus und Matthäus sich nicht auf die zwei Evangelien, wie wir sie jetzt besitzen, beziehen können, daß sie vielmehr auf das Vorhandensein zweier älterer Schriften hinweisen, von denen die eine, ein Ur-Matthäus, aramäisch geschrieben war und die Lehrreden Jesu enthielt, ohne seine Geschichte, während die andere, ein Ur-Markus, eine weit weniger gut disponierte Schrift war, als unser jetziger Markus. Von da fehlte nicht mehr viel bis zum letzten Schritt. Er wurde ungefähr um dieselbe Zeit und in ähnlicher Weise von Credner und Weisse gethan. Ersterer[3]) sieht in dem von Schleiermacher aufgebrachten Ur-Markus die gemeinsame Quelle der erzählenden Partieen in unsern drei Synoptikern, und in dem ebenfalls von Schleiermacher entdeckten Ur-Matthäus die Quelle der dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Reden Jesu. Letzterer[4]) ebenso, nur mit einer Modifikation, der zufolge er zur folgenden Kategorie gehört. Nach seiner Ansicht ist nämlich die große erzählende Quelle nicht ein Ur-Markus, sondern einfach unser kanonischer Markus.

Die Hypothese Credners ist sehr günstig aufgenommen worden. Sie bildet die Grundlage der Systeme von Reuß[5]), Holtzmann[6]), Weizsäcker[7]), Beyschlag[8]), de Pressensé[9]). Bei allen diesen Kritikern tritt gewisser-

[1]) In ihren Einleitungen.

[2]) Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien, in den Studien und Kritiken, 1832, 4.

[3]) Einleitung, 1836.

[4]) Evangelische Geschichte, 1838; die Evangelienfrage, 1856.

[5]) Geschichte der heil. Schr. N. Ts., 3. Aufl. 1860.

[6]) Die synopt. Evang, 1863.

[7]) Untersuchungen über die evang. Gesch., 1864.

[8]) Die apostol. Spruchsammlung, in den Studien und Kritiken, 1881, 4.

[9]) Jésus-Christ, son temps etc., 1884 (7. Aufl.), S. 122: „Unser drittes Evangelium kombiniert den Urtext der Logia mit dem Ur-Markus."

maßen der Ur-Markus an die Stelle des Urevangeliums von Eichhorn oder des galiläischen Evangeliums von Bleek. Zugleich sind sie alle der Ansicht, der Ur-Matthäus oder die Logia des Papias seien eine zweite Quelle des Matthäus und Lukas, aus welcher sie die ihnen gemeinsamen Reden Jesu geschöpft haben. Nur bei der Anwendung dieser allgemeinen Hypothese auf die Erklärung der Thatsachen gehen ihre Ansichten mehr oder weniger auseinander.

Reuß glaubt, der Ur-Markus sei kürzer gewesen, als unser kanonischer, welcher jenen ergänzt und erweitert habe; Holtzmann dagegen meint, er habe alle diejenigen Abschnitte enthalten, welche nur dem Matthäus und Lukas gemeinsam sind und in unsrem kanonischen Markus fehlen. Holtzmann ist der Ansicht, der Ur-Matthäus (die Logia des Papias) sei von Lukas ziemlich genau wiedergegeben in dem Bericht von der Reise nach Jerusalem, welcher die zehn Kapitel 9, 51—18, 14 umfaßt, Weizsäcker hingegen erkennt den Ur-Matthäus mehr in den fünf großen, von unsrem kanonischen Matthäus aufbewahrten Reden wieder, nämlich der Bergpredigt (K. 5 – 7), der Amtsinstruktion der Zwölfe (K. 10), der Sammlung von Gleichnissen über das Himmelreich (K. 13), der Rede über die Verfassung der neuen Gemeinschaft (K. 18) und über das Gericht Israels und der ganzen Welt (K. 24—25).

Nach Beyschlag hat es nicht bloß Einen Ur-Markus gegeben, sondern zwei. Derjenige, der die gemeinsame Quelle sowohl des Lukas, als unsres kanonischen Matthäus und Markus gewesen ist, war selbst schon eine in Palästina kurz vor dem jüdischen Krieg entstandene Bearbeitung eines Ur-ur-Markus, einer einfachen Sammlung abgerissener Thatsachen, welche auf Grund der Erzählungen des Petrus zusammengestellt worden war. Nachdem dieser Schrift in Palästina die ihr fehlende historische Ordnung der Begebenheiten zu teil geworden war, diente sie unsern beiden großen Synoptikern und unsrem Markus selbst als gemeinsame Quelle, welch letzterer erst in Rom, zum Gebrauch der Heiden, seine letzte Gestalt bekommen hat.

Die Ansicht von Reuß bezüglich des Ur-Markus ist von niemand adoptiert worden; sie beruht auf einer offenbar falschen Erklärung der Worte οὐ μέντοι τάξει (aber nicht geordnet), welche Papias hinsichtlich des Markus gebraucht. Holtzmann hat seine Erklärung später selbst wieder aufgegeben. Er verzichtet auf die Hypothese von einem Ur-Markus und nimmt statt dessen die Benutzung des Matthäus durch Lukas an. Auf diese Weise erklärt er jetzt mit Simons diejenigen Stücke, welche dem Lukas und Matthäus gemeinsam sind, bei Markus fehlen. Übrigens wäre, wenn Lukas die Logia des Matthäus getreu nach ihrer ursprünglichen Form wiedergegeben hätte, höchst wahrscheinlich seinem Evangelium der Name dieses Apostels beigelegt worden und nicht dem ersten Evangelium, in welchem sich die wirkliche Schrift des Matthäus nur in sehr verstümmelter Gestalt darstellen würde.

Wenn man Weizsäckers Ansicht zustimmt, so bleibt für den Abschnitt Luk. 9, 51—18, 14 nur die Annahme übrig, daß Lukas die fünf großen Reden, welche unser Matthäus genau nach dem Wortlaut der Logia aufbewahrt hätte, zerlegt und beliebig hier untergebracht habe. Alle in diesem Teil des Lukas enthaltenen Reden und Gespräche, sowie die geschichtlichen Einleitungen zu denselben wären von ihm mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, unter welchen er lebte, willkürlich geschaffen worden. Und von einer solchen Darstellungsweise soll der Verfasser im Vorwort die Ausdrücke gebrauchen: genau, in der Ordnung, auf Grund eingezogener Erkundigungen! Noch eher wäre das umgekehrte, von Holtzmann angenommene Verfahren begreiflich, wonach Lukas die wahre Form der Logia wiedergegeben, der Verfasser unsres kanonischen Matthäus dagegen diese einzelnen Belehrungen in große Redekörper

gruppiert hätte. Allein wir haben soeben nachgewiesen, daß diese beiden Formen der Hypothese gleich unhaltbar sind.

Wir brauchen hier nicht genauer auf die Ansicht Beyschlags in Betreff des zweiten Evangeliums einzugehen. Wir bemerken bloß, daß er einen doppelten Ur-Markus aufstellt in demselben Augenblick, in welchem Holtzmann den Einen, den er so geschickt verteidigt hatte, fallen läßt.

Überhaupt kann dieses Zurückgehen auf frühere Schriften so wenig zu einer befriedigenden Lösung des Problems führen, als die Annahme einer Abhängigkeit unsrer jetzigen Evangelien von einander, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil man damit die Schwierigkeit bloß weiter zurückschiebt. Wie unsre von einander so verschiedenen Evangelien aus gemeinsamen Quellen herstammen sollen, das wird sich, wenn man nicht ein ganz willkürliches Verfahren seitens der Verfasser annimmt, ebenso schwer erklären lassen, als es sich begreiflich machen läßt, wie sie von einander herstammen sollen.

4) Annahme einer mehrfachen Abhängigkeit.

Zu dieser dritten Klasse gehören diejenigen Systeme, welche sowohl unsre jetzigen Evangelien als auch nicht mehr vorhandene Quellen zu Hilfe nehmen.

In erster Linie ist hier Weisse[1]) zu nennen, welcher unsre drei Synoptiker aus zwei Quellen ableitet, nämlich aus unsrem kanonischen Markus und der Redensammlung oder dem Ur-Matthäus. Sein System unterscheidet sich von demjenigen Credners und der Vorgänger durch das völlige Aufgeben der Idee eines Ur-Markus.

Ebenso gehören hierher Ewald[2]) und Meyer (in seinen Kommentaren, neuste Aufl.), welche als Hauptquellen des Lukas die Logia des Matthäus und unsern Markus, außerdem aber als Nebenquellen verschiedene Einzelschriften (Genealogie, Kindheitsberichte u. a.) annehmen. Ewald spricht speziell von einem vom Diakonen Philippus verfaßten Evangelium und andern derartigen Schriften. — Desgleichen G. Meyer[3]) und Sabatier[4]), ersterer, indem er außer den nämlichen zwei Hauptquellen eine nicht mehr vorhandene Quellenschrift annimmt, aus welcher die dem Lukas eigentümlichen Partieen herkommen; letzterer, indem er mit Ewald behauptet, der Verfasser dieser Einzelschrift, in welcher namentlich die Predigtthätigkeit Jesu geschildert war, sei der Diakon Philippus von Cäsarea gewesen, bei welchem sich Lukas aufhielt, als er mit Paulus im Jahr 59 diese Stadt berührte.

Nach Keim[5]) war die erste Quelle des Lukas ein großes judenchristliches, ebionitisches Evangelium, dem Matthäus sehr ähnlich und von demselben abhängig; sodann Matthäus selbst in seiner ursprünglichen Gestalt; ferner eine samaritanische Schrift, aus welcher diejenigen Begebenheiten, bei welchen die Samaritaner eine Rolle spielen (!) und die Erzählung von der Aussendung der 70 Jünger geschöpft sind; endlich paulinische Quellen, die heutzutage nicht mehr näher bestimmt werden können.

Zu dieser Gruppe ist auch Wendt[6]) zu rechnen, welcher eine Benutzung der von Markus redigierten Erzählungen des Petrus sowie der Logia und ein flüchtiges Durchlesen des Matthäus seitens des Lukas annimmt. Ferner Rösgen[7]), nach dessen Ansicht Lukas den Markus, die Logia des Matthäus,

---

[1]) Siehe S. 27, Anmerkung 4.
[2]) Jahrb. für bibl. Wissenschaft.
[3]) La question synoptique, 1878.
[4]) Encyclopédie des sciences religieuses. XI, S. 781 ff.
[5]) Geschichte Jesu, I, S. 72. 77.
[6]) Die Lehre Jesu, B. I.
[7]) Studien und Kritiken, 1876—1880.

welche sowohl die Geschichte als die Reden Jesu enthielten, und endlich mündliche Überlieferungen benutzt hat, die von Jakobus, dem Bruder Jesu, mit welchem Lukas in Jerusalem zusammengetroffen sein soll, ausgegangen sind. — Grau[1]) ist ebenfalls der Ansicht, daß Lukas den die Erinnerungen des Petrus enthaltenden Markus sowie die Logia in einer für die Heiden überarbeiteten Form vor sich gehabt habe. — Lipsius[2]) vermutet 1) eine verloren gegangene erzählende Quellenschrift, welche nach 70 verfaßt (im wesentlichen der Ur-Markus) und von den drei Synoptikern benutzt worden ist, sodann 2) eine Quellenschrift für die Reden des Matthäus und Lukas, welche zwischen 66 und 70 verfaßt (im wesentlichen die Logia des Matthäus) und von unsrem Matthäus in ihrer ursprünglichen Form benutzt worden ist. Lukas hat außer der ersten Quelle diese zweite in völlig umgearbeiteter Form, sowie auch den Markus selbst benutzt.

Am gründlichsten und vollständigsten ist aber dieses System von B. Weiß[3]) behandelt worden. In einer Reihe von Vorarbeiten, sodann in seinen Kommentaren zu den Synoptikern, endlich in seiner Einleitung in das neue Testament hat er die Untersuchungen Weisses wiederaufgenommen und weitergeführt, aber so, daß er dessen Anschauung in zwei wesentlichen Punkten änderte. Die Hauptquelle ist nach seiner Ansicht nicht Markus, sondern der apostolische Ur-Matthäus, eine Schrift, welche nicht bloß Reden, sondern auch geschichtliche Begebenheiten des Lebens Jesu enthalten habe. Die Erzählungen in dieser Schrift hörten mit dem Anfang der Leidensgeschichte auf. Als Beweis führt Weiß die Thatsache an, daß die Berichte des Markus und Lukas, welche bis zu diesem Zeitpunkt beide von dem apostolischen Matthäus abhängig sind, von da an beträchtlich von einander abweichen, woraus erhellt, daß sie keine gemeinsame Quelle mehr haben. Es ist klar, daß nachdem man einmal diese historische Quellenschrift angenommen hatte, die Annahme eines Ur-Markus unnütz wurde. Die wahre Quelle der erzählenden, wie der lehrhaften Stücke ist nunmehr aufgefunden; es ist der apostolische Matthäus. Noch mehr, es finden zwischen unsern Synoptikern gewisse Beziehungen statt, welche notwendig auf eine andere Beurteilung des Markus führen, als diejenige, welche er durch Weisse erfahren hat. Dieser machte daraus eine völlig selbständige Schrift. Weiß hält denselben für selbständig und abhängig zugleich. Nach seiner Ansicht ist Markus original, soweit er von den Erzählungen des Petrus abhängig ist. Andrerseits aber ist er von dem Ur-Matthäus abhängig. Unser kanonischer Matthäus und Lukas hängen beide von Markus und diesem apostolischen Matthäus ab. Letzterer hat den größten Teil des synoptischen Stoffs geliefert. Markus aber hat auf Grund der Erzählungen des Petrus die Kenntnis von dem allmählichen Fortschritt der Predigtthätigkeit Jesu hinzugebracht, den Rahmen, in welchen sowohl Lukas als der Verfasser unsres kanonischen Matthäus die Berichte des Ur-Matthäus eingefügt haben.

Außer diesen zwei Quellen hat Lukas noch eine dritte benutzt, eine verloren gegangene Schrift, welche das ganze Leben Jesu umfaßte und alle diejenigen Begebenheiten und Gleichnisse enthielt, die dem dritten Evangelium eigen sind. Über diese dritte Quelle läßt sich nur so viel sagen, daß aus ihrer ganzen Darstellungsweise deutlich erhellt, daß sie aus judenchristlichen Kreisen stammte (Einleit., S. 543).

---

1) Entwickelungs-Gesch. des neutestamentlichen Schrifttums, 1871.

2) Siehe Feine: Jahrb. f. prot. Theologie, 1885.

3) Jahrb. f. deutsche Theol., 1864. — Das Markusevang. und seine synopt. Parallelen, 1872. — Das Matthäusevang., 1876. — Lehrbuch der Einleit. in das N. T., 1886.

Die letzte Phase der Kritik ist bezeichnet durch die „Frontveränderung", welche Holtzmann neustens ausgeführt hat. Im Anschluß an die Schrift von Simons hat er die Hypothese eines Ur-Markus fallen gelassen und statt dessen die Ansicht, die er seither bestritten hatte, angenommen, wonach der Verfasser des dritten Evangeliums unsern kanonischen Matthäus selbst benutzt hat. Der Ur-Markus hatte dazu gedient, die dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Stücke, welche in unsrem Markus fehlen, zu erklären; nunmehr hält er es für einfacher, anzunehmen, Lukas habe dieselben aus Matthäus geschöpft, womit er also alle seine früheren Behauptungen über die Unmöglichkeit der Benutzung des einen Evangelisten durch den andern wieder zurücknimmt.[1])

Diese gemischten Systeme sind natürlich keineswegs gesichert gegen die Einwände, welche sich gegen die Systeme der beiden vorhergehenden Klassen erheben lassen. Namentlich bleibt es unerklärlich, wie parallele Erzählungen und Reden in so ganz veränderter Form von einer Schrift in die andere übergegangen sein sollen. Man beruft sich auf die Thatsache, daß die Kirchenväter in ihren Werken die Worte Jesu mit der größten Freiheit citieren. Allein daraus folgt nicht, daß bei Urkunden, welche wie unsre Evangelien jene Reden wortgetreu überliefern sollten, eine solche Reproduktionsweise als erlaubt angesehen worden wäre. Citieren ist etwas anderes als überliefern. Man wird niemals begreiflich machen können, wie glaubige Evangelisten bei ihrem Erzählen so hätten verfahren sollen. Die Thaten und Worte Jesu konnten für sie doch nicht Objekt und Produkt ihres Glaubens zugleich sein! Sollten wir also Weiß glauben, wenn er behauptet, Lukas habe die geistlich Armen des Matthäus (5, 3) willkürlich in leiblich Arme verwandelt (6, 20)? wenn er erklärt, die vier οὐαί, wehe, seien von Lukas zu den Seligpreisungen hinzugefügt worden, als „weitere Ausführung des Schriftstellers", als freie Anwendung auf die Bedürfnisse seiner Zeit? oder wenn er meint, Lukas habe die dritte Bitte und den zweiten Teil der sechsten Bitte des Vaterunsers deshalb weggelassen, weil er sie für überflüssig gehalten habe und zugleich um das Auswendiglernen des Vaterunsers zu erleichtern; — und doch sagt er unmittelbar vorher selbst, Jesus habe geboten, also zu beten („wann ihr betet, so sprechet")? Ähnliche Erklärungen finden sich bei Weiß auf jeder Seite.

Weiß entgegnet zwar auf solche Einwände, man müsse ja doch jedenfalls zugeben, daß der Wortlaut der Reden Jesu geändert worden sei und es sei ganz und gar gleichgültig, ob diese Änderungen von der mündlichen Tradition oder von der Feder der Evangelisten herrühren.[2]) Darauf hat schon Wetzel erwidert, daß zwischen diesen beiden Arten der Veränderung ein sehr großer Unterschied ist. Haben die Evangelisten[3]) die Worte Jesu so wiedergegeben, wie sie ihnen überliefert worden sind, so bleibt ihre schriftstellerische Treue unangetastet, auch wenn die Worte Jesu durch die Tradition entstellt worden wären. Wenn sie dagegen mit einem Text, der geschrieben vor ihnen lag, sich willkürliche Änderungen erlaubt, wenn sie sich nicht vor selbsterfundenen Zusätzen, vor beliebigen Auslassungen gescheut haben, so läßt sich nicht mehr einsehen, mit welchem Rechte die Kirche den Ketzern hätte einen Vorwurf daraus machen können, daß sie die heiligen Schriften fälschten. Und wenn die schriftliche Fixierung der Reden Jesu offenbar durch den Wunsch veranlaßt worden

---

[1]) Die synopt. Evang., S. 163 ff., namentlich die folgenden Worte: „Auf unsrem Standpunkte ist der lange Streit der Kritiker, ob Matthäus von Lukas oder Lukas von Matthäus abhängig gewesen ist, dahin zu entscheiden, daß weder das eine noch das andere auch nur möglich, geschweige denn wahrscheinlich ist" (S. 164).

[2]) Matth., S. 62.

[3]) Die synopt Evang., 1883, S. 188 ff.

ist, den Wortlaut derselben getreu aufzubewahren und sie gegen etwaige Änderungen, welche durch die mündliche Tradition leicht entstehen konnten, sicher zu stellen: wie will man dann die willkürlichen Änderungen rechtfertigen, welche sich die Verfasser unsrer Evangelien mit den früheren Schriften erlaubt hätten, sie, die doch gerade dazu berufen waren, die wortgetreue Überlieferung der Reden Jesu zu verbürgen?

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß sich die Verschiedenheit der Evangelien durch die Annahme gemeinsamer Quellen nicht besser erklärt, als durch die Annahme gegenseitiger Abhängigkeit. Dies gilt speziell von derjenigen gemeinsamen Quelle, welche in den meisten neueren Systemen der Kritik die Hauptrolle spielt, von den Logia des Matthäus. Nach diesen Systemen gaben Lukas und Matthäus diese nämliche Quelle wieder, aber auf durchaus verschiedene Weise! Dieser Schwierigkeit meint man zu entgehen durch die von Lipsius und andern aufgestellte Annahme, die Logia seien schon in der ältesten Kirche in zwei gänzlich von einander verschiedenen Formen im Umlauf gewesen, wovon sich die eine in den großen Redekörpern des Matthäus erhalten habe, die andere in den verschiedenen abgerissenen Reden im Reisebericht des Lukas (9, 51—18, Schluß). Sabatier sucht diese Hypothese dadurch noch annehmbarer zu machen, daß er die zwei nicht mehr vorhandenen Formen der Logia als „divergierende Übersetzungen" bezeichnet. Allein dies ist offenbar ein bloßes Spielen mit Worten. Papias redet allerdings von verschiedenen Übersetzungen der Logia; aber der Zusammenhang zeigt, daß er darunter wirkliche Übersetzungen aus dem Aramäischen ins Griechische versteht, während man, um die ganz verschiedene Gestalt der Lehrreden Jesu bei Matthäus und Lukas erklärlich zu machen, zwei ganz verschiedene Werke annehmen müßte. Es ist aber ebenso schwer zu erklären, wie diese zwei verschiedenen Werke aus der Einen Schrift des Apostels Matthäus hervorgegangen sein sollen, als es schwierig ist, zu zeigen, wie unsre von einander so verschiedenen Evangelien des Matthäus und Lukas aus jener Schrift unmittelbar herstammen sollen.

Ich will hier nicht die weiteren speziellen Gründe darlegen, welche gegen das sorgfältig und gründlich durchgearbeitete System von Weiß[1]), sowie gegen die neue Ansicht Holtzmanns geltend gemacht werden müssen. Der Hauptgrund bleibt der, der im obigen dargelegt ist, und dieser muß genügen.

Beyschlag sagt: „Ich gestehe, daß ich nicht begreifen kann, wie Weiß diese zwei so verschiedenen Formen — es handelt sich um die Gleichnisse vom großen Abendmahl und von den anvertrauten Pfunden (bei Matthäus und bei Lukas) — von Einer Grundform ableiten mag, welche die beiden Evangelisten vor sich gehabt hätten. Eine solche Art der Abfassung unsrer Evangelien ist mir unbegreiflich. Ich kann mir vorstellen, daß Jesus die Gedanken der Gleichnisse verschieden ausgedrückt habe; ebenso kann ich glauben, daß die Reden durch die mündliche Tradition, durch welche sie sich fortpflanzten, hier und da eine etwas andere Form erhielten. Aber das kann ich nicht zugeben, daß gläubige, einfältige Christen, wie unsre Evangelisten, mit den Worten des Erlösers, die sie in der apostolischen Quelle vor sich hatten, solche Änderungen vorgenommen haben sollten."[2]) Nach Beyschlag ist dasselbe Urteil auf die ganze evangelische Geschichte, Thatsachen und Reden, zu beziehen. Der, welcher so

---

[1]) Zum Beispiel: Hätte sich Lukas über die Arbeiten seiner Vorgänger, der πολλοί, so ausgesprochen, wie er es thut, wenn der Apostel Matthäus und der Redaktor der Erzählungen des Apostels Petrus darunter gewesen wären? Oder ist es denkbar, daß ein Apostel in einer Darstellung des Lebens seines Meisters vor der Leidensgeschichte abgebrochen hätte, zumal wenn seine Schrift den durchgehend historischen Charakter gehabt hätte, den Weiß den Logia des Matthäus zuschreibt?

[2]) Studien und Kritiken, 1881.

urteilt, steht aber nicht im Verdacht jenes engen Inspirationsbegriffs, aus welchem Weiß meinen Widerspruch gegen sein System zu erklären sucht. Trotz aller erdenklichen Mühe, die man sich giebt, wird man doch niemals erklären können, wie die Evangelisten bei der Wiedergabe der Worte Jesu aus dem Gleichen Ungleiches haben machen können. Für diejenigen, welche sich nicht scheuen, ihnen bewußte, willkürliche Änderungen zuzuschreiben, wird nichts anderes übrig bleiben, als wieder auf die Erklärung Baurs zurückzukommen, wonach jeder Evangelist sich erlaubt hätte, wissentlich die Dogmatik seiner Partei dem Meister in den Mund zu legen.

5) Die wahre gemeinsame Quelle.

Es haben sich uns zwei Thatsachen ergeben, einmal, daß die von den Aposteln herrührende Tradition die erste Quelle der in der Kirche verbreiteten Evangelienerzählungen gewesen ist; sodann, daß diese Quelle weder durch Vermittelung unsrer zwei andern Synoptiker oder eines derselben, noch vermittelst der Urkunden, welche sie bearbeitet haben, dem Verfasser unsres dritten Evangeliums bekannt geworden ist.

Wir haben nur noch zu untersuchen, ob die apostolische Tradition wirklich ohne solche Vermittelungen dem Lukas, dem Verfasser unsres Evangeliums, zugekommen sein kann, entweder in mündlicher Form oder etwa vermittelst besonderer Redaktionen, die er sich zu verschaffen gewußt hätte.

„Mit jedem Jahr, schrieb jüngst einer der Herausgeber der theolog. Litteraturzeitung (1884), wächst die Zahl derer, welche der einfachsten und natürlichsten Erklärungsweise, nämlich mit Hilfe der mündlichen Tradition, beitreten." Dieses zuerst von Herder angedeutete, später von dem Geschichtsschreiber Gieseler[1]) genauer entwickelte Erklärungsmittel ist nämlich angenommen worden von Ebrard[2]), Lange, Kalchreuter, Wichelhaus, Schaff[3]), Westcott[4]), Le Camus[5]), endlich auch von einem Veteranen unter den deutschen Kritikern liberalster Richtung, von Hase[6]), welcher nach fünfzigjähriger Beschäftigung mit dem Leben Jesu sich folgendermaßen ausspricht: „Hierdurch werden wir zu einer dritten Ansicht fortgetrieben: ein Urevangelium, aber nicht schriftlich, nicht durch Verabredung, sondern es hat sich von selbst so gemacht. Dies entspricht dem Sinne jener begeisterten Zeit, die noch wenig gab auf den Buchstaben, aber das Andenken des Herrn alltäglich feierte. Denken wir uns eine Familie, welche ganz in der Erinnerung lebt an einen abgeschiedenen ruhmreichen Ahnherrn. Einige Genossen seiner Jugend und seiner Thaten sind noch am Leben und erzählen dem heranwachsenden Geschlecht die weisen Sprüche und hohen Thaten ihres großen Vorfahren, und das oft Gehörte hören alle gern von neuem. Die Geschichten werden sich allmählich abrunden und eine feste Gestalt annehmen bis auf Wortfügungen. Solch eine Familie war die apostolische Christenheit in Palästina. Sobald eine solche Gestalt der evangelischen Überlieferung sich bildete, wurde sie durch die Ehrfurcht der Pietät gegen raschen Wechsel geschützt." Er fügt hinzu: „Aber wo die Unverletzlichkeit der Überlieferung nur durch die Pietät selbst, nicht durch irgendeine priesterliche Macht vertreten war, mußte es auch geschehen, daß in den verschiedenen Gemeindekreisen eigentümliche Erinnerungen

---

[1]) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evangelien, 1818.
[2]) Wissenschaftl. Kritik der evangel. Gesch., 1868 (3. Aufl.).
[3]) Apostolic Christianity, 1882.
[4]) An Introd. to the Study of the Gospel, 1882 (6. Aufl.).
[5]) La vie de N. S. Jésus-Christ, 1883.
[6]) Geschichte Jesu, 1876, S. 23.

und Abweichungen sich festsetzten. So entstand neben der Einstimmigkeit bis auf Worte eine Verschiedenheit, die sich bis auf Thatsachen erstrecken konnte."

Auch Weizsäcker, obwohl er keineswegs diese Auffassung des Verhältnisses der Synoptiker zu einander teilt, spricht sich folgendermaßen aus[1]): „Daß die Überlieferung früher schon eine gewisse Regel und feste Formen bekommen haben wird, legt sich uns nahe, sobald wir daran denken, daß sie eben nicht bloß die Sache des persönlichen, verständigen und liebevollen Andenkens blieb, sondern daß sie von der ersten Zeit an bestimmten Zwecken der Gemeinschaft dienen mußte ... Die Worte Jesu mußten dem Gedächtnisse stets erneuert werden und eben deswegen, weil sie als bindende Vorschrift galten, wurden sie auch durch das Zusammenwirken der Zeugen festgestellt und anerkannt ... Zweierlei wirkte hier zusammen, die Autorität und die Gewohnheit."

Wetzel[2]), in einer unlängst erschienenen, an feinen und überraschenden Bemerkungen reichen Schrift, ist im Grund Anhänger dieser Hypothese und führt sie durch, nur daß er den Modus der Überlieferung allzu materiell faßt. Er nimmt an, der Apostel Matthäus habe den hellenistischen Judenchristen in Jerusalem in griechischer Sprache einen regelmäßigen Unterricht über die evangelische Geschichte erteilt. Dieser Unterricht nahm durch die fortwährende Wiederholung allmählich feste, sozusagen stereotype Formen an. Die Zuhörer suchten diese Erzählungen ihrem Gedächtnis einzuprägen, und da manche sich vornahmen, als Evangelisten zu den Juden in der Diaspora zu gehen, schrieben sie diesen Unterricht auf, um ihn bei ihrem Predigen zu benutzen. Die meisten dieser Aufzeichnungen sind verloren gegangen; es sind dies die Schriften der πολλοί; die besten Redaktionen sind jedoch erhalten geblieben; dies sind unsre drei Synoptiker. Markus, der am wenigsten begabte unter den drei Schriftstellern, hielt sich mehr an die Thatsachen als an die Reden. Die Aufzeichnungen des Verfassers unsres ersten Evangeliums waren vollständiger als die des Markus. Wenn zwischen beiden hinsichtlich der Reihenfolge der Begebenheiten so viele Differenzen bestehen (wenigstens bis 14, 13, von wo an sie parallel laufen), so hat dies darin seinen Grund, daß Matthäus mit seinen Aufzeichnungen erst anfing, als der Unterricht an diesem Punkt angelangt war; bis dahin hatte er sich auf sein Gedächtnis verlassen. Lukas begnügte sich damit, erst nach Schluß des Unterrichts den Inhalt desselben aus dem Gedächtnis niederzuschreiben.

Man kann diese Auffassung als ein Zerrbild der Hypothese von der mündlichen Tradition ansehen. Diese gewährt die Lösung des Problems, auch ohne sich in eine so sonderbare Form zu kleiden.

Die erste Thatsache, welche sie zu erklären hat, ist das häufige Vorkommen gleicher Ausdrücke und Satzteile bei Lukas und den andern Synoptikern. Wie erklärt sich diese textuelle Ähnlichkeit? In dem täglichen Unterricht, welchen die Apostel gaben, bildete sich bei gewissen hervorragenden Thatsachen und Reden ganz von selbst ein mehr oder weniger fester Typus der Überlieferung aus. Je heiliger der Gegenstand erschien, um so mehr war ein jeder, der diese Erzählungen wiederholte, bemüht, sie genau und in wortgetreuem Anschluß an die von den Aposteln gebrauchte Form wiederzugeben. Dies gilt namentlich von den Reden Jesu. Und dann hatten die letzteren einen so eigentümlichen Charakter, eine so plastische Form, ein so originelles Gepräge, eine so packende Wirkung, daß man sie nicht erst zehnmal zu hören brauchte, um sie genau im Gedächtnis zu behalten. Wie konnte man Worte vergessen, wie

[1]) Apostol. Zeitalter, 1886, S. 384 ff.

[2]) Die synopt. Evangelien, 1883.

diese: „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? Ein Rohr, das vom Wind bewegt wird?" ... oder: „Sehet die Lilien auf dem Felde an" ..., oder: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten" ... Diese Art der Beredsamkeit übte eine Macht aus über den ganzen Menschen, über das Gewissen durch ihre sittliche Wahrheit, über die Phantasie durch die schöne, bilderreiche Darstellung, über den Verstand durch die Erhabenheit und Einfachheit der Gedanken, über das Gemüt durch die Tiefe des religiösen Gefühls. Was aber der Mensch mit seinem ganzen Wesen aufgenommen hat, das bewahrt er treu im Gedächtnis. Der Geist der Jünger war einfältig, gesammelt, gelehrig; der des Meisters übte eine ganz einzigartige Macht aus. Bei dem Drucke eines solchen Petschafts auf ein so wohl vorbereitetes Wachs konnte nur ein deutlicher, scharfer Abdruck entstehen; dieser Abdruck ist natürlich von dem Geist der Apostel auf die Tradition übergegangen.

Noch ein wichtiger Umstand mußte dazu beitragen, daß die mündliche Tradition jene festen Formen annahm, die uns an den synoptischen Erzählungen überraschen. In den ersten Zeiten geschah die evangelische Verkündigung ohne Zweifel im aramäischen Dialekt, welcher die Sprache des Volks und der Apostel war. Aber es befand sich in Jerusalem eine zahlreiche jüdische Bevölkerung, welche nur griechisch redete, die sogenannten Hellenisten (Ἑλληνισταί). Es sind dies dieselben, die sich in der allerersten Zeit darüber beschwerten, daß ihre Witwen bei der Verteilung der Almosen hintangesetzt würden (Apg. 6, 1 ff.). Sie sollen über 300 Synagogen in Jerusalem besessen haben, in welchen das alte Testament nur griechisch, in der Übersetzung der LXX, gelesen wurde. Was hätten sie gesagt, wenn man sie und ihre Familien auch bei der Austeilung des Lebensbrotes hintangesetzt hätte? Man mußte daher gleich in den ersten Zeiten der christlichen Kirche Sorge tragen, daß die mündliche Tradition in griechischer Sprache wiedergegeben wurde. Es war dies aber eine schwierige Arbeit. Es handelte sich darum, namentlich die Lehrreden Jesu in eine neue Sprache zu übertragen, deren Geist von demjenigen der ursprünglichen schlechthin verschieden war. Man nahm diese Arbeit jedenfalls nicht leicht und überließ sie nicht dem nächsten besten. Es war die Aufgabe der Apostel selbst, wenigstens derjenigen, die griechisch redeten, was z. B. wahrscheinlich bei Andreas und Philippus (vergl. Joh. 12, 20 f.) und namentlich bei Matthäus, dem einstigen Zollbeamten, der Fall war. Es gab viele schwer zu übersetzende, aramäische Ausdrücke, für welche die entsprechenden griechischen sorgfältig zu suchen waren; so wurde der Ausdruck ἐπιούσιος als Bezeichnung des täglichen Brotes, πτερύγιον für die Zinne des Tempels aufgenommen u. s. w. Aus diesem Model der griechischen Sprache, in welchen die Tradition von den autorisierten Übersetzern hineingegossen wurde, mußte dieselbe mit einem noch fester stehenden Gepräge hervorgehen, als sie es schon vorher im Aramäischen besaß. In dieser Form konnte sie sich leicht bis zur schriftlichen Fixierung erhalten. „Die lebendige Tradition, sagt Renan[1]), war die reiche Quelle, aus welcher alle schöpften." Dieselbe Erscheinung kehrt übrigens in fast allen heiligen Litteraturen wieder. Die Veden pflanzten sich ganze Jahrhunderte lang ungeschrieben fort; jeder, der Selbstachtung besaß, mußte sie auswendig wissen. Es giebt arabische Gedichte von mehreren tausend Versen, die eine sehr feine und durchgebildete Form haben und seit Jahrhunderten bloß durchs Gedächtnis fortgepflanzt werden. Dasselbe gilt von der ungeheuren Masse rabbinischer Lehren, welche im Talmud niedergelegt sind und ebenfalls Jahrhunderte lang bloß in der mündlichen Tradition fortlebten.

[1]) Les évangiles, S. 96.

Max Müller sagt[1]): „Der Rig-Veda umfaßt 1028 Lieder von je 16 Versen mit zusammen 153826 Worten. Wie ist diese Litteratur erhalten worden? Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Schreibkunst längere Zeit vor dem Buddhismus in Indien bekannt war. Jene Lieder sind also bloß durch das Gedächtnis fortgepflanzt worden, und zwar Jahrhunderte lang." Eine interessante Parallele bilden die griechischen Logographen vor Herodot, von welchen Dionys von Halikarnaß sagt[2]): „Die einen erzählten die Geschichte der Griechen, die anderen die der Barbaren; dabei teilten sie ihre Erzählungen nach Nationen und nach Städten ein und hatten immer nur den Einen Zweck, die Erinnerungen, welche sich unter den Bewohnern der verschiedenen Gegenden erhalten hatten und später teils in Tempeln, teils in Privathäusern niedergelegt worden waren, möglichst allgemein bekannt zu machen, und zwar in der Form, in welcher sie dieselben überkommen hatten, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzulassen." Sollten die Prediger, welche das Evangelium mündlich verkündigten, nicht ebenso gewissenhaft über der Bewahrung des ihnen anvertrauten Schatzes gewacht haben? Ähnlich den homerischen Rhapsoden, welche mit ihrem Vortrag die griechischen Städte bezauberten, durchzogen sie die Welt und wiederholten von Ort zu Ort jenes einzigartige Drama, in welchem das Ideal einmal Wirklichkeit geworden ist.

Sabatier[3]) sagt: „Diese Lösung erklärt zwar die Verschiedenheit unsrer Evangelien, nicht aber ihre litterarische Verwandtschaft ... Wenn man auch nur flüchtig in einer Synopse die Parallelen unsrer Evangelien vergleicht und die vielfache Übereinstimmung in lexikologischer und grammatikalischer Beziehung bemerkt, so wird man sich zur Genüge davon überzeugen, daß sich eine derartige Gleichheit in griechisch geschriebenen Schriften aus der aramäischen mündlichen Tradition nicht erklären läßt." Darauf ist zu erwidern, daß die vielen Verschiedenheiten, welche sich bei einer solchen „flüchtigen Vergleichung" in jedem Satz darbieten, ebenso schwer mit der Annahme einer gemeinsamen Benutzung von Quellenschriften in Einklang bringen lassen, als sich die vielfache Übereinstimmung, die man wahrnimmt, ohne diese Annahme erklären läßt. Ein solches Nebeneinander von Freiheit und sklavischer Abhängigkeit in einem und demselben Satz ist rein undenkbar. Le Camus hebt die Inkonsequenz eines solchen Verfahrens sehr richtig hervor, wenn er sagt: „Man stelle sich einen Menschen vor, der es für seine Pflicht hält, die Ausdrücke, die Sätze einer Schrift wortgetreu abzuschreiben, und andrerseits sich die Freiheit nimmt, die Darstellung derselben in brutaler Weise zu korrigieren" (S. 30).

Nach der Ansicht vieler Kritiker, z. B. Weizsäckers, liegt die größte Schwierigkeit in der Reihenfolge der Erzählungen, welche in unsern drei Berichten die nämliche ist. Allein in vielen Fällen hat sich in der traditionellen Erzählung einfach die wirkliche geschichtliche Aufeinanderfolge erhalten. So in dem Bericht über den messianischen Amtsantritt (der Täufer Johannes, Taufe Jesu und Versuchung); ferner in der Erzählung von der Reise ins Gadarenergebiet (Sturm, Heilung des Dämonischen, Rückkehr, Jairus und blutflüssiges Weib), oder endlich im Bericht von der letzten Reise in den Norden Galiläas (Unterredung von Cäsarea Philippi, Verklärung, Heilung des mondsüchtigen Knaben, Rückkehr nach Kapernaum, Streit der Jünger auf dem Weg und Anweisung zur Demut bei der Ankunft). In andern Fällen, z. B. bei den Sabbatscenen, beruht die Zusammenstellung auf einer ganz natürlichen Ideenassociation. Lachmann[4]) hat die Annahme gewisser Erzählungsgruppen, auf welche sich

[1]) Origine et développement de la religion.
[2]) Opera, ed. Reiske, B. VI, S. 819.
[3]) Encyclopédie des sciences religieuses XI. S. 785.
[4]) Studien und Kritiken, 1835.

in der traditionellen Darstellung der ganze Stoff der galiläischen Wirksamkeit nach und nach von selbst verteilt hätte, zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben. Er nennt dieselben corpuscula historiae evangelicae. Je eine Gruppe bildete vielleicht den Gegenstand der Unterweisung bei den einzelnen Evangelisationszusammenkünften. Daß diese Gruppen vor der schriftlichen Fixierung in der mündlichen Überlieferung wirklich existierten, erhellt aus der Freiheit, mit welcher die Bestandteile derselben teilweise umgestellt werden; so z. B. wenn Matthäus in den Gadarakreis die Geschichte der Heilung des Gichtbrüchigen sowie seiner eigenen Berufung einfügt, Geschichten, welche bei Lukas und Markus viel früher kommen. Diese Entdeckung Lachmanns ist geeignet, eine der rätselhaftesten Erscheinungen der synoptischen Überlieferung erklärlicher zu machen, nämlich das gänzliche Fehlen der jerusalemischen Reisen im Verlauf der galiläischen Thätigkeit. Da sie sich in keine der Gruppen, in welche der Stoff der galiläischen Wirksamkeit verteilt worden war, einfügen ließen, blieben sie in der Tradition, aus welcher unsre Synoptiker schöpften, im Hintergrund und wurden erst durch Johannes wieder ans Licht gezogen, welcher auf Grund seiner eigenen Erinnerungen geschrieben und die traditionelle Überlieferung vielfach ergänzt hat.

Die gleichmäßige Auswahl gewisser Reden und Wunder aus der ganzen Fülle von Stoff, welchen die Wirksamkeit Jesu darbot, läßt sich nach unsrer Ansicht gleichfalls ganz wohl erklären. Von Anfang an griff man von jeder Gattung von Wundern ein oder zwei Beispiele heraus, welche sich als besonders charakteristisch zu Typen der ganzen Gattung eigneten und als solche in die traditionelle Erzählung aufgenommen wurden, von wo sie in unsre Synoptiker übergingen. Die Annahme gemeinsamer Quellenschriften erklärt diese Thatsache nicht leichter. Weiß, Holtzmann und andere Kritiker führen zum Beweis, daß mehrere schriftliche Quellen anzunehmen seien, ganz besonders das Vorhandensein von sogenannten Dubletten an; darunter verstehen sie gewisse Worte Jesu, die in einem und demselben Evangelium zwei- oder gar dreimal wiederholt sind.[1]) Allein diese Erscheinung läßt sich aus der Mehrheit von Quellen nicht leichter erklären, als aus der mündlichen Tradition. Warum sollte die traditionelle Erzählung nicht ein und dasselbe Wort Jesu bei analogen Anlässen mehrmals wiederholt haben? Überdies sind, wenigstens bei Lukas, fast alle diese Dubletten gewissermaßen sprichwörtliche Redensarten, welche Jesus selbst bei verschiedenem Anlaß mehrmals wiederholt haben mag. Z. B.: „Wer sein Leben retten will ...“ „Wer da hat ...“ „Wer sich meiner schämt ...“ „Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar werden sollte ...“ „Wer sich selbst erniedrigt ...“ Zu Anwendung derartiger Sentenzen war in der Unterweisung Jesu häufig Anlaß geboten.

Nach meiner Ansicht haben wir somit in der mündlichen Tradition ein hinlänglich festes und zugleich biegsames, mit Einem Wort ein hinlänglich elastisches Prinzip, um das so auffallende Verhältnis zwischen unsren drei

---

[1]) Folgende acht Dubletten finden sich bei Lukas:

Wer da hat u. s. w. 8, 18 (nach dem Gleichnis vom Sämann) und 19, 26 (nach dem Gleichnis von den Pfunden).

Sein Kreuz tragen, 9, 23 (zu den Jüngern) und 14, 27 (zum Volk).

Sein Leben hingeben, 9, 24 (zu den Jüngern) und 14, 26 (zum Volk).

Sich meiner schämen, 9, 26 (zu den Jüngern) und 12, 9 (zum Volk).

Nichts verborgen, 9, 17 (nach dem Gleichnis vom Sämann) und 12, 2 (zu der Volksmenge).

Der größeste, 9, 48 (Streit in Kapernaum) und 22, 23 ff. (nach dem h. Abendmahl).

Wer sich selbst erhöht, 14, 11 und 18, 14.

Vom Beistand des h. Geistes, 12, 11 (vor dem Volk) und 21, 14 (bloß vor den Jüngern).

Synoptikern zu erklären, einerseits ihre Ähnlichkeit, ja teilweise wörtliche Übereinstimmung, andrerseits ihre Verschiedenheit, die sich nicht selten bis zu formellem Widerspruch steigert. Renan[1]) erkennt dies ganz richtig. Er sagt: „Der Stoff war traditionell. Die Tradition ist aber ihrem Wesen nach ein biegsames und dehnbares Material." Le Camus[2]) drückt sich so aus: „Da alle drei aus Einer Quelle schöpften, sind sie einander ähnlich; weil aber diese Quelle eine mündliche war, waren Verschiedenheiten möglich."

Damit soll übrigens nicht gesagt sein, daß vor unsrer synoptischen Darstellung gar keine Redaktion der Überlieferung stattgefunden habe. Lukas erklärt ausdrücklich das Gegenteil (1, 1); und er selbst hat, wenn er auch nichts darüber sagt, ohne Zweifel ältere aramäische oder aus dem Aramäischen übersetzte Urkunden benutzt, wie sich uns dies weiter oben gezeigt hat. Ebenso glaube ich, daß das Evangelium des Matthäus als Hauptbestandteil die apostolische Schrift der Logia enthält, welche in den Rahmen einer evangelischen Erzählung eingefügt und verteilt worden ist und vermittelst der fünf großen Redekörper unsres kanonischen Evangeliums rekonstruiert werden kann. Auch das Evangelium des Markus beruht ohne Zweifel auf schriftlichen Aufzeichnungen der Erzählungen des Petrus. Diese schriftlichen Quellen waren aber keineswegs gemeinsame Quellen unsrer Evangelisten. Gemeinsam war vielmehr den drei Verfassern nur der Kern der traditionellen Erzählung, welche teilweise schon in diese Quellen selbst übergegangen war. Drei Thatsachen sprechen für diese Lösung.

1) In unsern synoptischen Darstellungen des Lebens Jesu zeigt der Erzählungsrahmen eine große Mannigfaltigkeit, während die Worte Jesu und der mit ihm Redenden fast durchweg gleich lauten. Es ist aber leicht einzusehen, daß sich diese stehende Eigentümlichkeit viel einfacher erklärt, wenn die Berichte von der mündlichen Tradition, als wenn sie von gemeinsamen schriftlichen Quellen ausgehen;

2) die Verschiedenheit des Plans und des Stils bei unsern drei Evangelisten. Die Annahme gemeinsamer Quellen läßt diese doppelte Erscheinung unerklärt;

3) endlich stimmt die gänzliche Unabhängkeit der drei Evangelien von einander mit einer dritten Thatsache vollständig überein, welche sich, wie mir scheint, bei gesunder Kritik notwendig ergiebt, nämlich mit der ungefähren Gleichzeitigkeit ihrer Abfassung (zwischen 60 und 70). Unabhängigkeit und Gleichzeitigkeit der Abfassung gehen natürlicherweise miteinander Hand in Hand.

§. 6.

Zweck und Plan.

Der Verfasser giebt den unmittelbaren Zweck seiner Schrift selber an in einem Vorwort, dessen einfacher, bescheidener und ehrlicher Ton von allen Kritikern anerkannt wird. Er schreibt, um einen hochgestellten Mann, der schon eine allgemeine Kenntnis vom Evangelium besitzt, durch eine zusammenhängende, vollständige Schilderung der Geschichte und der Lehre Jesu zur völligen Gewißheit in Betreff der Thatsachen, von denen er gehört hatte, zu bringen. Dieser Mann, Theophilus mit Namen, gehörte ohne Zweifel dem griechischen Volke an; vergl. Erklärungen wie die in Apg. 23, 8. Der Titel κράτιστος, mächtigster, welchen ihm Lukas im Evangelium beilegt (1, 3), weist, obgleich Lukas es nicht für nötig hält, denselben am Anfang der Apostel-

[1]) Les évangiles. S. 8.
[2]) Vie de N. S. J-C., S. 32.

geschichte zu wiederholen (dies gegen Weiß, Einl., § 48, 7), doch unstreitig auf die hohe soziale Stellung des Mannes hin, welchem er seine Schrift widmet (Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25). Dieses Epitheton macht die Annahme einiger Kirchenväter sowie einiger neuerer Kritiker schlechterdings unmöglich, wonach der Name Theophilus, welcher Freund Gottes bedeutet, nichts anderes wäre, als eine symbolische Bezeichnung aller Heidenchristen (Epiphanius: πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν). Wir wissen nicht, ob Theophilus schon getauft war und bloß der Befestigung im Glauben bedurfte, oder ob er noch außerhalb der christlichen Kirche stand. Jedenfalls folgt aus dieser Widmung noch nicht, daß die Schrift bloß für ihn bestimmt war. Der so umfassende geschichtliche Überblick, der in 3, 1—2 gegeben wird, wie auch der Charakter der ganzen Schrift beweist, daß der Verfasser an einen größeren Kreis von Lesern griechischer Herkunft geschrieben hat, als deren Repräsentanten er den Theophilus ansah.

Diese Widmung war überdies keine bloße Ehrensache. Bis zur Entdeckung der Buchdruckerkunst war die Herausgabe eines Buches etwas sehr Kostspieliges; daher pflegten die Schriftsteller ihre Werke irgendeiner reichen Persönlichkeit zu widmen, welche im Fall der Annahme als patronus libri, wenn man so sagen darf: als der Pate der Schrift angesehen wurde. Er nahm es auf sich, dem neuen Werk den Weg in die Öffentlichkeit zu bahnen. Zu diesem Zweck verschaffte er dem Schriftsteller Gelegenheit, sein Werk in einem auserlesenen Kreise vorzulesen; auch ließ er auf seine Kosten die ersten Abschriften herstellen. Diesen Dienst sollte wohl Theophilus dem Werk des Lukas leisten; er sollte demselben in der griechischen Welt Eingang verschaffen.

Der im Vorwort angegebene (V. 3 f.) spezielle Zweck schloß somit noch einen höheren, allgemeineren in sich. Die nahe Verwandtschaft, welche, wie wir gesehen haben, zwischen unsrem Evangelium und der Predigt des Paulus besteht, beweist, daß diese allgemeinere Absicht die gewesen ist, der Missionsthätigkeit des Paulus eine feste historische Grundlage zu schaffen. Es war für den Apostel von höchster Wichtigkeit, wenn er nachweisen konnte, daß seine Wirksamkeit unter den Heiden, so sehr sie sich auch in mancher Hinsicht von der Wirksamkeit der Zwölfe unterschied, doch keine willkürliche Neuerung sei, sondern nur die berechtigte Durchführung der von Jesus selbst gepredigten und unter Israel verwirklichten Prinzipien von der völligen Verdienstlosigkeit des Menschen bei Erlangung des Heils und von der universellen Bestimmung desselben. Weizsäcker spricht sich im gleichen Sinn aus[1]): „Die Geschichte [die in unsrem Evangelium erzählten Thatsachen des Lebens Jesu] mußte die feste Grundlage bilden für den Unterricht, den Theophilus empfangen hatte und der kein anderer gewesen sein kann, als derjenige, den die heidenchristlichen Gemeinden empfingen." Lukas hat somit ebensowenig, wie die drei andern Evangelisten, die Geschichte bloß um der Geschichte willen erzählt. Unsre vier Evangelisten haben es auf das Heil abgesehen und stellen die Thatsachen so dar, daß sie vom Leser als Gegenstand des Glaubens erkannt werden.

Matthäus zeigt das Verhältnis der Geschichte Jesu zu der alttestamentlichen Offenbarung. Zwar eröffnet er mit den Schlußworten einen weiten Ausblick auf das künftige Missionswerk, gleichwohl ist er wesentlich der Vergangenheit zugewendet. Lukas hebt zwar gleichfalls die Beziehung zwischen dem alten und neuen Bund hervor; aber vor allem sucht er in der Thätigkeit und in der Lehre Jesu den Ausgangspunkt und den Anfang der neuen geistigen Schöpfung aufzuzeigen; sein Blick ist auf die Zukunft gerichtet. Markus hat bei seiner Darstellung weder die Vergangenheit noch die Zukunft

[1]) Apostol. Zeitalter, S. 384.

im Auge, sondern einzig und allein das unvergleichliche Schauspiel, welches sich den Zeugen des Lebens Jesu täglich darbot; er will Jesum selbst, wie er lebte, wie er lehrte und handelte, darstellen, in keiner andern Absicht als um in seinen Lesern den Eindruck, welchen die Augen- und Ohrenzeugen von seiner Persönlichkeit empfangen hatten, möglichst vollständig hervorzurufen. Der Evangelist Johannes endlich faßt in Jesu die in die Zeit hereingetretene Ewigkeit, das in die Menschheit eingegangene göttliche Leben ins Auge, und bietet dasselbe allen denen an, welche nach diesem höchsten Gut verlangt, indem er zeigt, wie in ihm selbst dieses Bedürfnis durch den Glauben an Jesus, das fleischgewordene Wort, befriedigt worden ist.

Es ist leicht begreiflich, daß gerade das Lukasevangelium, welches ja unter allen vier Evangelien den engsten Zusammenhang mit der weiteren Entwickelung des Christentums aufweist, in der Apostelgeschichte eine Fortsetzung erhalten hat. Lukas und die Apostelgeschichte bilden Ein zusammengehöriges Ganze; daher zeigt auch der Gang beider Schriften eine auffallende Ähnlichkeit. Der Inhalt des Evangeliums läßt sich in drei Namen zusammenfassen: Nazareth, Kapernaum, Jerusalem; ebenso der der Apostelgeschichte in den drei Namen: Jerusalem, Antiochien, Rom. In Kapernaum tritt ans Licht, was sich in Nazareth in der Stille vorbereitete; in Jerusalem vollendet sich, was sich in Kapernaum vorbereitet hat. Ebenso in der Apostelgeschichte: in Antiochien sehen wir die Saat, die in Jerusalem am Pfingstfest aufgegangen ist, ihre Blüten treiben und in Rom die Loslösung des neuen Bundes von dem alten Boden, aus welchem er herausgewachsen ist, und seine Umpflanzung in den neuen Boden, in welchem er fortan seine Früchte bringen sollte, sich vollenden.

Beschreibt das Evangelium die Art und Weise, wie das Heil in Israel trotz der Feindseligkeit seiner Häupter und der Verblendung des Volks zu stande gekommen ist, so zeigt die Apostelgeschichte, wie die Gründung des Reiches Gottes unter den Heiden nicht in der Weise stattfand, daß Israel als bekehrtes Gottesvolk die Heiden in seine Mitte aufgenommen hätte, was der normale Verlauf gewesen wäre, wie dieselbe vielmehr nur auf fortwährenden Widerspruch von seiten Israels stieß, in Palästina wie in den Heidenländern, bis nach Rom, wo es endlich zum völligen Bruch kam. Diese Schrift giebt somit die Erklärung der unerwarteten Art und Weise, wie die Kirche entstanden ist und zeigt, daß die Schuld an diesem anormalen Verlauf nicht bei Gott und seinen Werkzeugen, sondern einzig und allein bei Israel zu suchen ist. Es ist daher gänzlich verfehlt, wenn man wie Holtzmann[1]) von den beiden Schriften des Lukas als von „Kompilationen ohne festen Plan" redet. Zeller erkennt an, daß „ein sehr strenger Plan das ganze Werk beherrscht", ebenso bezeichnet Renan die Schrift des Lukas als ein „durchaus einheitliches Werk".

Was ist speziell der Plan des Evangeliums? Hofmann meint, derselbe sei großenteils durch eine Ordnung des Materials bestimmt.[2]) Man braucht bloß den von ihm vorgeschlagenen zu betrachten, um zu erkennen, wie künstlich er ist.

Keil geht in seinen Fußstapfen. Auf die zwei einleitenden Abschnitte, den Bericht von der Kindheit (Kap. 1 und 2) und dem Amtsantritt Jesu (3), läßt er drei Teile folgen: 1) das messianische Zeugnis, welches in den Thaten

---

[1]) Schenkels Bibellexikon. Ebenso in seiner Einleit., S. 381: „Die Apostelgeschichte ist wie das Evangelium ein Werk der Kompilation ohne genaue Disposition."

[2]) Die heilige Schrift N. T.s IX, S. 243 ff.

und Reden Jesu enthalten ist (4, 1 — 9, 50); 2) der Unterricht, welchen Jesus seinen Jüngern erteilt hat (9, 51 — 18, 30); 3) die Vollendung des messianischen Werks durch das Leiden und Sterben, die Auferstehung und Himmelfahrt (18, 31 — 24, 58). Man sieht wohl, wie ungenügend dieser Plan ist, der keinerlei organischen Zusammenhang zeigt. Namentlich ist der Titel des zweiten Teils rein willkürlich. Jesus lehrte seine Jünger nicht bloß auf der Reise nach Jerusalem, und auf dieser lehrte er nicht bloß seine Jünger, sondern auch das Volk und seine Feinde.

Hilgenfeld macht gleichfalls aus Kap. 1, 5 — 3, 22 einen Eingang (Vorgeschichte) und teilt sodann das Ganze in drei Abschnitte: 1) die galiläische Thätigkeit (3, 23 — 9, 50); 2) die Reise nach Jerusalem (9, 51 — 18, 14); diese zerlegt er wieder in sechs kleinere Abschnitte, die jedoch den Thatsachen keineswegs entsprechen; 3) das Ende (18, 25 — 24, 53).

Nach Weiß folgen auf den Bericht von der Kindheit und dem Amtsantritt ebenfalls drei Teile: 1) die galiläische Thätigkeit (4, 14 — 9, 50); 2) die außergaliläische Thätigkeit (9, 51 — 19, 28); 3) die jerusalemische Thätigkeit (19, 29 — 24, 53). — Diese Einteilung hat nur den Fehler, daß sie zu ausschließlich eine geographische ist. Sie ist aber logisch und stimmt so ziemlich mit derjenigen überein, die ich für die richtige halte. Es ist dies folgende:

1. Abschnitt: Der Kindheitsbericht (1 und 2).

2. Abschnitt: Der Amtsantritt (3—4, 13).

3. Abschnitt: Die galiläische Wirksamkeit (4, 14 — 9, 50).

4. Abschnitt: Die Reise von Galiläa nach Jerusalem (9, 51 — 19, 28).

5. Abschnitt: Der Aufenthalt in Jerusalem bis zum Beginn des Leidens (19, 29 — 21, 38).

6. Abschnitt: Das Leiden und Sterben (22 und 23).

7. Abschnitt: Die Auferstehung und Himmelfahrt (24).

Mit andern Worten: Das neue Prinzip, sein Erscheinen in der Welt, sein Auftreten in seinem ersten Wirkungskreis mit seinen Erfolgen und Kämpfen, die Ausdehnung dieses Wirkungskreises, der Übergang auf den Schauplatz feindseliger Gegenwirkung, die äußere Niederlage, der endliche Sieg.

Bei der Ausführung dieses Plans hatte der Verfasser beständig folgende drei Seiten am Werke Jesu im Auge: 1) Die allmähliche Erweiterung desselben; 2) seinen allmählichen Bruch mit der alten Ordnung der Dinge; 3) die äußere Organisation, welche sich dasselbe allmählich giebt. Die Abschnitte, welche auf diese verschiedenen Seiten Bezug haben, wechseln im Evangelium beständig mit einander ab. Bei genauerer Betrachtung wird man finden, daß es sich in der Apostelgeschichte, bei der Schilderung des Werkes, das der verklärte Christus durch seine Apostel ausführt, ganz ebenso verhält. Von Nazareth bis Rom, dies ist ein einzigartiges Schauspiel, zu dessen Darstellung außer Lukas niemand befähigt und berufen war.

§. 7.

Der Stil des Lukas.

Der Stil des dritten Evangelisten bietet eine auffallende Erscheinung dar. Einerseits trägt er, was den Wortvorrat und gewisse Redensarten betrifft, das Gepräge einer sehr entschiedenen Einheit. Lukas verfügt über einen viel größeren Wortvorrat als die zwei andern Synoptiker, was man bei einem Verfasser, der von Haus aus mit dem volkstümlichen und klassischen Griechisch vertraut

ist, nichts anders erwarten kann. Er weiß in viel größerem Maß als die andern Evangelisten die Leichtigkeit auszubeuten, mit welcher die griechische Sprache ihre Wörter ins Unendliche vervielfältigt, indem sie die einfachen Wörter mit Präpositionen zusammensetzt. Er gebraucht mit Vorliebe die Infinitive und die Neutra der Partizipien als Substantive. Er hat gewisse Lieblingsausdrücke. Zeller, welcher zwei gründliche Untersuchungen über diesen Gegenstand veröffentlicht hat[1]), zählt deren 139 auf. Ferner zählt er 134 Ausdrücke oder Redensarten, die ausschließlich oder fast ausschließlich dem Lukas eigentümlich und in seinen beiden Schriften gebraucht sind.[2])

Andrerseits zeigt der Stil des Lukas eine Buntfarbigkeit, wie sie sonst in keiner Schrift des Neuen Testaments vorkommt. Seine Schriften enthalten Partieen, deren Stil geradezu klassisch ist; so der Prolog und der zweite Teil der Apostelgeschichte. Daneben findet man Kapitel, die ein bloßer Abdruck aramäischer Urkunden zu sein scheinen; solchen Partieen begegnet man namentlich am Anfang beider Schriften. Endlich giebt es solche Stücke, welche wie die Kapitel 14, 15 und 16 des Evangeliums, in einem fast ebenso reinen Griechisch geschrieben sind, wie jene erstgenannten Stücke, die aber gleichwohl eine gewisse hebräische Färbung an sich tragen. Woher diese Verschiedenheit? Bezüglich der Partieen der ersten Art, zu welchen die Wir-Abschnitte gehören, kann man nicht im Zweifel sein; so schrieb der Verfasser, wenn er seinen eigenen Stil anwandte. Die Abschnitte der zweiten Art stammen aus ursprünglich aramäischen Urkunden, die Lukas entweder selbst übersetzte oder schon ins Griechische übersetzt vorfand. Es wäre auch denkbar, daß sie ihm durch die mündliche aramäische Tradition zugekommen sind. Letzteres ist ohne Zweifel der Fall bei den Berichten der dritten Art. Jedenfalls sind die vielen Ausdrücke, welche dem Lukas eigentümlich sind oder für welche er in seinem ganzen Werk eine ausgesprochene Vorliebe zeigt, ein Beweis, daß wenn er auch die Urkunden, die ihm zu Gebote standen, nicht selbst übersetzt, er doch jedenfalls die Form derselben überarbeitet hat.

§. 8.

Texturkunden.

Die ältesten Texturkunden sind die Übersetzungen, speziell die des 2. und 3. Jahrhunderts. Es sind dies die lateinischen, syrischen und ägyptischen Übersetzungen.

Die älteste lateinische Version, deren sich Tertullian bediente, führt den Namen Itala: sie muß aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammen. Tischendorf bezeichnet sie mit it und ihre hauptsächlichsten Handschriften mit a. b. c, d u. s. w. — Diese Übersetzung wurde von Hieronymus gegen Ende des 4. Jahrhunderts revidiert; sein Werk erhielt den Namen Vulgata (bei Tischendorf: vg. die hauptsächlichsten Mss.: am. fuld. tol u. s. w.).

Syrische Übersetzungen. 1) Die Peschito, aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. Nach der Ansicht von Westkott und Hort soll sie zwischen 230 und 350 eine vollständige Revision erfahren haben; sie wurde 1708 von Schaaf und Leusden herausgegeben (syr^{sch}). 2) Eine weitere sehr wörtliche

[1]) Theolog. Jahrb., 1843, S. 467 ff., und Apostelgesch., S. 390 ff.

[2]) Einige Beispiele sind: ἔμφοβος, ἔντρομος, παραχρῆμα, ἑξῆς, καθεξῆς, ἐπ᾽ ἀληθείας, κατὰ ἔθος, τὸ εἰωθός, τὸ εἰθισμένον, καὶ αὐτός, τοῦτο ὅτι, τί ὅτι, καθ᾽ ὅτι, ἀνθ᾽ ὧν; eine Menge von Verben und Substantiven, wie z. B. συμβάλλειν, περιλάμπειν, ἀνάληψις, ὁ ὕψιστος. Hofmann hat nachgezählt, daß σύν statt μετά im Evangelium 26mal, in der Apostelgeschichte 51mal gebraucht ist, in den andern Evangelien dagegen nur 10mal.

Übersetzung ist die des Philoxenes, eines syrischen Bischofs, welche ums Jahr 508 entstand (syr^p); sie wurde 616 überarbeitet von Thomas von Heraklea (syr^pms). 3) Cureton entdeckte einige Fragmente einer syrischen Übersetzung der Evangelien, welche wahrscheinlich sogar älter ist als die Peschito (syr^cu). Endlich ist noch eine syrische Übersetzung vorhanden, die man als die jerusalemische bezeichnet (syr^hier).

Ägyptische Übersetzungen. 1) Die oberägyptische (Sah.). 2) Die memphitische oder unterägyptische (Cop.); beide aus dem 2. Jahrhundert.

Ein zweites Mittel der Textkritik sind die Citate aus dem N. T. bei den alten christlichen Schriftstellern. Griechische Väter: Klemens von Rom, Polykarp, Justin, Irenäus, Origenes, Klemens von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien. Lateinische Väter: Tertullian. Häretiker: namentlich Marcion.

Das hauptsächlichste Mittel endlich bilden die Handschriften.

Dieselben wurden bis zum 10. Jahrhundert in Majuskeln geschrieben, von da an in Kursivschrift oder in Minuskeln.

Von den jetzt bekannten 62 Mjj. (zu den Evangelien)[1]) enthalten etwa 30 das Evangelium des Lukas ganz oder teilweise:

Aus dem 4. Jahrhundert der Sinaiticus (א) und der Vaticanus (B).

Aus dem 5. Jahrhundert der Alexandrinus (A) und der Codex Ephraemi (C); außerdem palimpseste Blätter (J); Fragmente in Wolfenbüttel aufgefunden (Q); sahidische Fragmente (Tw).

Aus dem 6. Jahrhundert der Cantabrigiensis (D) und zahlreiche Fragmente (N, O. P, R).

Aus dem 8. Jahrhundert der Basileensis (E); der Mj. L von Paris; der Zacynthius (Ξ).

Aus dem 9. Jahrhundert der Codex Boreeli (F); der Kyprius (K); sowie die Mjj. von Paris, München, St. Gallen, Oxford, Smyrna (M. H. Δ, Λ, Π).

Aus dem 10. Jahrhundert die beiden Codd. von Seidel (G, H); eine vatikanische Handschrift, eine von Venedig und eine von Moskau (S, U. V).

Die Zahl der von diesen dreierlei Urkunden dargebotenen Varianten beläuft sich bei Lukas auf 5 bis 6000. Sie ändern am Wesen der evangelischen Geschichte nichts. Wenn sie aber auch im allgemeinen von untergeordneter Bedeutung sind, verdienen einige derselben doch immerhin Beachtung.

Es ist heutzutage allgemein bekannt, daß die Mss. des neuen Testaments drei Hauptströmungen des Textes zeigen, welche bis in das 2. Jahrhundert zurückzugehen scheinen: 1) Der syrische oder byzantinische, welcher vom Alexandrinus, den jüngsten Mjj., den meisten Mun. und der Peschito vertreten ist; es ist derjenige Text, welcher in die ersten gedruckten Ausgaben übergegangen ist und bisher als textus receptus. als allgemein anerkannte Lesart, bezeichnet wurde, während man ihn heutzutage eher den textus rejectus. die allgemein verworfene Lesart, nennen könnte. 2) Der occidentalische oder gräko-lateinische, hauptsächlich vertreten vom Cantabrigiensis. von einigen Mjj. der mittleren Zeit (6. bis 10. Jahrhundert) und von der Itala. 3) Der alexandrinische, vertreten von den ältesten Mjj. des 4. und 5. Jahrhunderts, dem Vaticanus. Sinaiticus. zum Teil dem Cod. des Ephraem. von einigen späteren Mjj. (L. R. H). endlich von den ägyptischen Übersetzungen.

---

[1]) Siehe Schaff, A companion to the greek Testament, 1883, S. 101.

In den Evangelien gehen die Repräsentanten der zwei letzten Textarten in der Regel miteinander, im Gegensatz gegen die erste Hauptform.

Wahrscheinlich haben sich diese Verschiedenheiten des Textes, welche übrigens fließender Art sind, in den drei wichtigsten Gebieten der alten Kirche von selbst gebildet, nämlich in Syrien, überhaupt im Orient, dessen Metropole Antiochien, später Konstantinopel war; sodann in der Provinz Afrika, Italien und Gallien mit den Hauptstädten Karthago und Rom; endlich in Ägypten, dessen litterarischer Mittelpunkt Alexandrien war.

Die Kritik scheint sich heutzutage ebenso blindlings dem alexandrinischen Text unterwerfen zu wollen, wie sie es früher that gegenüber dem byzantinischen. Ich bin weit davon entfernt, die Überlegenheit des alexandrinischen Textes im allgemeinen in Abrede zu stellen; allein sie ist nach meiner Ansicht nicht von der Art, daß sie der Kritik das Recht benehmen könnte, jeden einzelnen Fall einer unparteiischen Prüfung zu unterziehen. Ich glaube auch, daß die exegetische Erfahrung jeden vorurteilslosen Beobachter zu der Anerkennung nötigt, daß die richtige Lesart sehr häufig von den vereinigten Repräsentanten der zwei andern Textformen oder sogar von denen der einen von beiden allein aufbewahrt worden ist. Ich verlange nur das eine, daß man nicht die kritische Arbeit lahm lege um gewisser Handschriften willen, die doch für jene immer nur Hilfsmittel sein dürfen.

Prolog.

1, 1—4.

Gleich beim ersten Blick erkennt man an diesem Vorwort das Gepräge des griechischen Geistes. Die hervorragendsten Ausdrücke, welche der Verfasser gebraucht, gehören nicht dem halbhebräischen Sprachschatz des N. T. und der LXX, sondern dem klassischen Griechisch an (ἐπειδήπερ, ἐπιχειρεῖν, ἀνατάσσεσθαι, διήγησις, καθεξῆς). Statt der Aneinanderreihung der Sätze, welche dem hebräischen Stil eigen ist, begegnet uns hier die schöne, syntaktisch gegliederte griechische Periode: eine Periode, bestehend aus zwei Sätzen, von denen jeder wieder zwei Sätze enthält und die durch eine an die Spitze gestellte Konjunktion (ἐπειδήπερ) logisch mit einander verknüpft sind. Schon das Vorhandensein eines solchen Vorworts beweist hinlänglich, daß der Verfasser mit der klassischen Litteratur vertraut war. In der hebräischen Geschichtsschreibung läßt der Schriftsteller die Thatsachen reden; nur ganz selten redet er von sich selbst: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde . . .“; „Nach dem Tod Moses sprach Gott zu Josua“ (1. Mos. 1, 1; Jos. 1, 1). So beginnen die alttestamentlichen Schriften. Ähnlich die des Neuen Testamentes: „Geschlechtsregister Jesu Christi“ (Matth. 1, 1); „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (Mark. 1, 1). Schlägt man dagegen den Herodot auf, so findet man ein mehrzeiliges Vorwort, in welchem der Verfasser seinen Namen, seine Herkunft und den Zweck angiebt, den er sich gesetzt hat, nämlich das Gedächtnis der großen Thaten, die von den Griechen im Kampf mit den Barbaren ausgeführt worden sind, zu bewahren. Desgleichen beginnt Thucydides seine Geschichte mit der Erklärung, daß er in Vorhersehung der wichtigen Folgen, welche der Krieg zwischen den Athenern und Peloponnesiern nach sich ziehen werde, den Versuch gemacht habe, auf die ersten Ursachen dieses Streits zurückzugehen. Auch Polybius beginnt, um sein Werk zu rechtfertigen, mit dem Hinweis auf das Interesse, welches die Kenntnis der Vergangenheit für jeden Gebildeten hat; hierauf giebt er seinen Plan an, nämlich den, das auffallende, rasche Wachstum der römischen Macht zu schildern. Die Verwandtschaft zwischen diesen Einleitungen der griechischen Geschichtsschreiber und derjenigen des Lukas ist unverkennbar. Alle diese Merkmale lassen ihn als einen Mann erscheinen, der mit den Werken der klassischen Litteratur in Berührung stand.

Aber das Interesse, in dessen Dienst Lukas seine Feder stellt, ist höherer Art, als dasjenige, welches die großen Meister beseelte, deren Methode er befolgt. Daher fühlt er vor allem das Bedürfnis, die Kühnheit seines Unternehmens zu entschuldigen, indem er daran erinnert, daß schon manche andere Schriftsteller sich dieselbe Aufgabe gestellt haben, ohne darüber getadelt worden zu sein. Dies ermutigt ihn, seine Absicht auszuführen, nachdem er sich zuvor mit allen zum Gelingen eines solchen Werkes geeigneten Mitteln ausgerüstet hat.

V. 1—4. Die Konjunktion ἐπειδήπερ, da ja, welche sonst im N. T. nicht vorkommt, hat etwas Feierliches; sie ist aus drei Bestandteilen zusammengesetzt: das ἐπεί, da, leitet die Thatsache ein, auf welche sich Lukas berufen will; δή drückt aus, daß diese Thatsache allgemein bekannt sei, und das περ betont die Richtigkeit der hieraus gezogenen Folgerung: ἔδοξε κἀμοί. — Origenes und andere finden in dem Ausdruck ἐπεχείρησαν, haben unternommen, einen Vorwurf gegen die Vorgänger des Lukas, als ob sie sich dieser Aufgabe unterzogen hätten, ohne wirklich dazu berufen zu sein. Allein Lukas stützt sich ja gerade auf ihren Vorgang, um sein Unternehmen zu rechtfertigen. In Wahrheit liegt in dem Ausdruck einmal ein Hinweis auf die Größe der Aufgabe, sodann eine zarte Andeutung der Thatsache, daß diese Verfasser noch nicht im Besitz aller zum Gelingen eines solchen Werkes erforderlichen Hilfsmittel waren. Und es ist ja klar, daß keines dieser früheren Werke dem Lukas genügte; sonst hätte er sich nicht vorgenommen, ein neues zu schreiben.

Das Verb. ἀνατάσσεσθαι bezeichnet, wie Thiersch sagt, „eine ordnende Thätigkeit", eine Zusammenstellung von Materialien. Letztere bestehen aber nicht, wie Schleiermacher und Ebrard gemeint haben, in einer Anzahl von kleinen älteren Schriften, welche von diesen Verfassern zusammengestellt worden wären; sondern es sind die Thatsachen selbst, welche diese ersten Evangelisten zu einer fortlaufenden Erzählung zusammenzuordnen suchten. Der Ausdruck διήγησις, welcher eine Erzählung bezeichnet, die den Leser durch das ganze in Rede stehende Gebiet hindurchführt, zeigt deutlich, daß es sich schon um mehr oder weniger vollständige Berichte handelte. Wir können uns von diesen Schriften keine klare Vorstellung mehr machen; es waren wohl Sammlungen von Thatsachen und Reden aus dem Leben Jesu. Man hat wiederholt die Frage aufgeworfen, ob Lukas zu diesen früheren Schriften unsre beiden andern Synoptiker oder einen derselben, z. B. den Markus, wie Weiß annimmt, gerechnet habe. Da Lukas in V. 1 und 2 die Verfasser dieser Schriften ganz deutlich den Augenzeugen (V. 2) gegenüberstellt, so kann er offenbar an das Evangelium des Matthäus nicht gedacht haben; man müßte denn annehmen, daß er hier die Abfassung desselben durch den Apostel in Abrede stellen wolle. Das Evangelium des Markus ist allerdings durch die Ausdrücke des Lukas nicht so bestimmt ausgeschlossen, sofern ja der Verfasser kein Augenzeuge war und man ihn zu denen zählen kann, welche durch die Apostel Kunde von den von ihnen erzählten Begebenheiten erhalten haben. Indessen ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß Lukas eine Schrift, welche allgemein als die Redaktion der Erzählungen des Petrus angesehen wurde, als einen bloßen Versuch bezeichnet haben sollte. Aus der Exegese wird sich mit Bestimmtheit ergeben, ob Lukas sich der einen oder andern dieser beiden Schriften bedient hat. Das Evangelium der Hebräer kann hier nicht in Frage kommen; ebensowenig das des Marcion. Denn die spätere Entstehung beider ist heutzutage allgemein anerkannt. Hase vergleicht die Schriften, von welchen Lukas redet und die sehr bald der Vergessenheit anheimgefallen sind, mit Recht den fossilen Pflanzen, die verschwunden sind, um der jetzigen Vegetation Platz zu machen. — Diese ersten Worte des Prologs schließen endlich auch das Vorhandensein einer apostolischen Urkunde, wie des von Eichhorn angenommenen Urevangeliums aus.

Über die Frage, ob Lukas die von ihm erwähnten Schriften selbst benutzt hat, spricht er sich nicht aus. Seine wirklichen Quellen giebt er an in V. 2 (die Tradition) und in V. 3 (seine eigenen Nachforschungen). Immerhin ist mit Sicherheit anzunehmen, daß er das, was er etwa Brauchbares in denselben vorfand, nicht unberücksichtigt gelassen hat. — Die Thatsachen, die den

Gegenstand seiner Erzählung bilden, sind mit einem Ausdruck bezeichnet, welcher die Wichtigkeit derselben hervortreten läßt: τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, die Dinge, welche sich unter uns erfüllt haben. Es handelt sich ja um das größte Ereignis der Weltgeschichte, die Aufrichtung des Reiches Gottes durch das Leben und Wirken des Sohnes Gottes. Der Ausdruck πληροφορεῖν bedeutet: das Maß voll machen; vergl. 2. Tim. 4, 5: τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον, „richte dein Amt völlig aus; laß dir kein Versäumnis in demselben zu schulden kommen". Beza, Olshausen, neuestens Meyer, meinen dieses Verbum in einer Bedeutung nehmen zu müssen, die dasselbe zuweilen hat, nämlich: völlig überzeugen; daher im Passiv: vollkommen überzeugt sein (Röm. 4, 21; 14, 5). Man müßte in diesem Fall übersetzen: „die Begebenheiten, welche unter uns völlig bekannt und geglaubt sind." Allein diese Bedeutung hat das Verbum im Aktivum wie im Passivum nur, wenn von Personen die Rede ist. Wo es sich um Thatsachen handelt, ist die erste Bedeutung die einzig mögliche, wie man eben an der angeführten Stelle aus dem 2. Timotheusbrief sehen kann, welche Meyer vergeblich in dem von ihm angenommenen Sinn zu deuten sucht. Rösgen erklärt: „die Begebenheiten, welche unter uns bestätigt worden sind." Dieser Sinn ist noch weniger möglich. Überdies hätte Paulus diesen Gedanken mit βεβαιοῦσθαι (1. Kor. 1, 6) ausgedrückt. Betreffs der Frage, ob der Inhalt der Apostelgeschichte in dem Ausdruck: die unter uns erfüllten Begebenheiten, mitbefaßt sei, vergleiche den Schluß des Prologs.

Mehrere beziehen das ἐν ἡμῖν, unter uns, auf das ganze zur Zeit Jesu lebende Geschlecht. Der Sinn wäre: „die sich zu unsrer Zeit erfüllt haben." Allein da das wir des zweiten Verses sich nur auf Glaubige bezieht, kann es auch im ersten nicht anders verstanden werden. Lukas denkt also speziell an die Glaubigen, in deren Mitte sich die evangelische Geschichte vollzogen hat (Joh. 20, 30).

V. 2. In der Konjunktion καθώς, so wie, liegt das Zeugnis, daß diese älteren Schriften im allgemeinen glaubwürdig waren. — Der Ausdruck παραδιδόναι, überliefern, kann allerdings von einer geschriebenen Erzählung gebraucht werden; siehe die zahlreichen Beispiele aus den Schriften der Väter bei Grimm („Das Proömium des Lukasevangeliums" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1871, S. 44). Allein der genannte Gelehrte macht selbst darauf aufmerksam, daß in allen diesen Stellen das Verbum eine nähere Bestimmung, wie γραφῇ oder ἐγγράφως, bei sich hat. Im N. T. bezieht sich das Wort in der Regel auf eine mündliche Überlieferung (Apg. 16, 4; 1. Kor. 11, 2. 23; 15, 3); ebenso das Substantiv παράδοσις (Matth. 15, 2. 3. 6; Kol. 2, 8; 2. Thess. 2, 15 u. a.). Speziell in diesem Zusammenhang, wo παραδιδόναι einen Gegensatz zu ἀνατάσσεσθαι διήγησιν bildet, kann man unmöglich an eine schriftliche Überlieferung denken, so sehr sich auch Weiß und Holtzmann im Interesse ihrer kritischen Systeme bemühen, das Gegenteil zu beweisen. Das Pronomen ἡμῖν, uns, bezeichnet, wie in V. 1, die Gesamtheit der Glaubigen; nur hat man hier noch das Subjekt des Satzes, die Apostel, als die Urheber der Tradition, wegzudenken. Das ἀπ' ἀρχῆς, von Anfang an, bezeichnet den Anfang der Amtsthätigkeit Jesu, wie in Joh. 15, 27 und 16, 4. Wie wir aus dem Evangelium des Markus sehen, begann die apostolische Erzählung mit der Taufe Jesu; vergl. auch Apg. 1, 21 f. Das Leben Jesu vor seinem Amtsantritt scheint nicht Gegenstand der öffentlichen Verkündigung gewesen zu sein; siehe die Predigt des Petrus Apg. 10, 37 und des Paulus 13, 23.

Diese Anfangszeugen sind nach dem Hingang Jesu Diener des Wortes geworden. Ihr Wort war einfach das Zeugnis, welches sie von dem, was

sie gesehen und gehört hatten, nach göttlichem Auftrag ablegten. Heutzutage fällt es niemand mehr ein, den Ausdruck Wort, so wie Origenes und Athanasius, im Sinn des johanneischen Prologs: das fleischgewordene Wort, zu fassen. Was die Bedeutung von ὑπηρέτης, Diener, betrifft, so vergleiche Apg. 26, 16, wo dieser Titel auch auf Paulus angewendet ist. Die beiden Prädikate: Augenzeugen und Diener des Worts, welche hier den Aposteln beigelegt werden, dienen dazu, sie als die völlig glaubwürdigen Urheber der evangelischen Erzählungen, welche sie der Kirche überliefert haben, zu kennzeichnen. Die evangelische Geschichte stammt von Männern, welche selbst gesehen und erzählt haben; durch das ἡμῖν, uns, wird dann noch die eigene Generation des Lukas als diejenige bezeichnet, welche diesen Schatz aus erster Hand empfangen hat.

V. 3. Mit diesem Vers kommen wir an den Hauptsatz. Durch das κἀμοί, auch ich, stellt sich Lukas auf gleiche Linie mit den πολλοί, viele, von denen er geredet hat. Er ist zwar ebenso wenig Zeuge, wie sie; hat man aber diese nicht getadelt, so darf man ihn auch nicht tadeln. Das: ich habe es für gut befunden, ist außerordentlich nüchtern; nichts von einer Anspielung auf einen speziellen göttlichen Auftrag, auf eine besondere Offenbarung. Er erkannte, daß es eine Lücke auszufüllen gab und er entschloß sich, dieser Aufgabe sich zu unterziehen. Der göttliche Antrieb war sozusagen in diesen menschlichen Entschluß eingehüllt. Einige Abschreiber der lateinischen Übersetzung fühlten das Bedürfnis, hier einen übernatürlichen Faktor hineinzulegen. Sie fügten zu mihi hinzu: et spiritui sancto, es hat mir und dem h. Geist gefallen, offenbar eine aus Apg. 15, 28 entnommene Glosse. Allein im 2. Jahrhundert nahm man noch die durchaus schlichten Ausdrücke des Lukas ohne Bedenken hin; siehe im Muratorischen Fragment (S. 13) die Umschreibung dieses Ausdrucks.

Obgleich aber Lukas sich mit seinen Vorgängern auf gleiche Linie stellt, nimmt er doch ihnen gegenüber eine gewisse Überlegenheit in Anspruch. Dies ergiebt sich aus den folgenden Worten. Er hat sich nicht begnügt, die Überlieferung, so wie sie in der Kirche im Umlauf war, zu sammeln; vielmehr hat er sich, um der Aufgabe, die er sich stellte, besser gewachsen zu sein, einer persönlichen, speziellen Arbeit unterzogen. Παρακολουθεῖν, begleiten, bedeutet eigentlich: als Zeuge einer Begebenheit beiwohnen (1. Tim. 4, 6; 2. Tim. 3, 10). Da aber Lukas den Begebenheiten des Lebens Jesu gar nicht und denen im Leben der Apostel nur teilweise als Augenzeuge beigewohnt hat, muß dieses Wort hier im bildlichen Sinn genommen werden: sich mit etwas bekannt machen. Diese Bedeutung kommt im Klassischen häufig vor; vergl. Demosthenes (De cor., 53): παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ᾽ ἀρχῆς, „nachdem ich diese Begebenheiten von Anfang an verfolgt habe (sie genau erforscht habe)". Lukas setzt das Partizip in den Dativ, nicht in den Akkusativ, weil er nicht die Aufeinanderfolge der beiden Thätigkeiten, der Erkundigung und der Abfassung, andeuten, sondern den Verfasser selbst als einen solchen kennzeichnen will, der durch die erste zur Ausübung der zweiten befähigt ist. Diese seine Nachforschungen haben ihn in stand gesetzt, den von der allgemeinen Überlieferung dargebotenen Stoff zu vervollständigen, genauer wiederzugeben und in chronologische Ordnung zu bringen. Bei dem ἄνωθεν, von oben herab, scheint er sich mit dem Wanderer zu vergleichen, welcher bis zur Quelle des Flusses vorzudringen sucht, um ihn hernach in seinem ganzen Lauf zu verfolgen. Die apostolische Tradition, welche ganz von dem praktischen Zweck der Verkündigung des Heils beherrscht war, fing ja erst mit der Thätigkeit des Täufers Johannes an, durch welche die Thätigkeit Jesu eingeleitet wurde (siehe den Anfang des Markusevangeliums). Lukas fühlte sich gedrungen, weiter zurück-

zugehen und die ersten Anfänge der evangelischen Geschichte zu beleuchten; siehe Kap. 1 und 2 (die Kindheitsberichte). Und wie er die Tradition nach dieser Seite vervollständigte, so bemühte er sich auch, gewisse Thatsachen und Reden Jesu zu sammeln, welche in jener fehlten; dies liegt in dem πᾶσιν, alle. Sein Evangelium beweist dies in allen seinen Teilen. Nach Sabatier sind unter den 1310 Versen, aus welchen die synoptische Erzählung überhaupt besteht, nicht weniger als 541 ausschließliches Eigentum des Lukas. Ohne diese Nachforschungen, welche Lukas angestellt hat, wäre somit mehr als ein Dritteil der Geschichte Jesu für uns verloren. Zu demselben Resultat führt noch eine andere Berechnung. Wenn man den ganzen synoptischen Stoff in 172 Abschnitte teilt, so kommen davon auf Lukas 127; darunter sind 48, die ihm ausschließlich angehören. — Da ferner bei einer mündlichen Überlieferung die charakteristischen Züge der Erzählungen sich leicht verwischen und die Reden nicht mehr im Zusammenhang mit den besonderen Umständen wiedergegeben werden, welche den Anlaß zu denselben geboten und ihnen ihre Angemessenheit und ihren Reiz verliehen haben, so bemühte sich Lukas, den Thatsachen wieder ihre bestimmte Gestalt zu geben, ferner den Inhalt der Reden genau wiederherzustellen und sie in ihren geschichtlichen Rahmen einzufügen. Darauf bezieht sich der Ausdruck ἀκριβῶς, genau. — Endlich ist noch ein dritter Punkt, dem er seine ganze Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Tradition hatte einen anekdotenhaften Charakter. Sie erzählte einzelne Thatsachen, ohne sich weiter um ihre chronologische Ordnung zu kümmern. Lukas bemühte sich nun, καθεξῆς, der Reihe nach, zu erzählen, die Thatsachen so gut als möglich an ihre natürliche Stelle zurückzuversetzen. Dies ist die Frucht seines sorgfältigen παρακολουθεῖν. Wenn man, wie Ebrard, den Ausdruck der Reihe nach auf das Ordnen von Material, auf eine systematische Zusammenstellung bezieht, thut man der natürlichen Bedeutung desselben Gewalt an; vergl. Apg. 11, 4. Der Ausdruck kommt im N. T. nur bei Lukas vor, zweimal im Evangelium, dreimal in der Apostelgeschichte. — In Betreff des Theophilus siehe die Einleitung, S. 38 f.

V. 4.

Nachdem uns Lukas über seine Vorarbeiten Aufschluß gegeben hat, spricht er sich über den Zweck seiner Schrift aus. Er wollte seinem hohen Gönner die unanfechtbare Wahrheit (ἀσφάλειαν von ἀσφαλής, unerschütterlich) des Unterrichts, welchen er früher empfangen hatte, zum Bewußtsein bringen. Das Wort ἀσφάλειαν ist an den Schluß des Satzes gestellt, weil auf ihm der Nachdruck liegt. — Ἐπιγιγνώσκειν, mit Händen greifen. — Der Satz läßt sich auf dreifache Art konstruieren: 1) τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης; 2) τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχ. 3) τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης. Die beiden ersten Konstruktionen sind unmöglich, weil das Verbum κατηχεῖσθαι nur dann mit περὶ konstruiert wird, wenn das Objekt eine Person ist (Apg. 21, 29); bei Sachen steht der Akkusativ (κατηχεῖσθαί τι, Apg. 18, 25; Gal. 6, 6). — Κατηχεῖν, einen Ton in die Ohren und dadurch eine Thatsache, einen Gedanken in den Geist dringen lassen. — Was ist unter dem Unterricht zu verstehen, welchen Theophilus empfangen hatte? Etwa bloß eine mehr oder weniger vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte? Dann würde Lukas sagen, die einzelnen Thatsachen, welche, aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, ihm leicht unmöglich scheinen konnten, werden ihm unzweifelhaft vorkommen, wenn sie sich ihm in ihrer wahren Aufeinanderfolge darstellen.[1] Streng genommen

[1] Die katholischen Missionare Hug und Gabet berichten in ihrer Reise in die Tartarei (Band II, S. 136): „Wir hatten (bei den buddhistischen Priestern, unter welchen sie

könnte diese Erklärung genügen. Allein der Ausdruck λόγοι scheint mehr zu bezeichnen, als bloße geschichtliche Erzählungen. Zudem steht ja doch die religiöse Bedeutung der evangelischen Thatsachen mit der geschichtlichen Erzählung derselben in unzertrennlichem Zusammenhang. Die Stelle 1. Kor. 15, 1—4 zeigt, wie sehr bei der apostolischen Verkündigung die dogmatische und moralische Auslegung der Thatsachen mit der Erzählung derselben Hand in Hand ging (*gestorben um unsrer Sünden willen — nach der Schrift*). Nicht zum Zweck des Wissens, sondern mit Absicht auf den Glauben und das Heil erzählte man sie. Und da man es hier mit einem Leser zu thun hat, in welchem die heidenchristliche Kirche personifiziert ist, so kann man unter diesen λόγοι nichts anderes verstehen, als die geschichtlich-religiöse Unterweisung, vermittelst deren Paulus und seine Gehilfen das Reich Gottes in der Heidenwelt gründeten und welche er selbst *sein Evangelium* nennt.

Die evangelischen Thatsachen so erzählen, daß man erkenne, wie das Lehren und Wirken Jesu von Anfang bis zu Ende die beiden großen, der Unterweisung des Paulus zu Grund liegenden Prinzipien von der Allgemeinheit des Heils und der vollkommenen Gratuität desselben in sich schlossen: heißt dies nicht eben dieser Unterweisung ihre feste Grundlage geben? Um diesen Zweck zu erreichen, brauchte Lukas der Geschichte keineswegs Gewalt anzuthun; es genügte, wenn er dieselbe möglichst genau wiedergab, und zwar so, daß dabei diejenigen Thatsachen und Lehrreden besonders hervortraten, welche am meisten geeignet sind, jene beiden Prinzipien ins Licht zu stellen. Demnach werden wir im Evangelium des Lukas den Erweis des Anrechts der Heiden auf das von Jesu Christo erworbene Heil zu finden haben, wie das Evangelium des Matthäus als der Erweis des Rechtes Jesu zur messianischen Herrschaft über Israel und die ganze Welt erscheint.

Es fragt sich, ob sich dieser Prolog auch auf die Apostelgeschichte bezieht. Die Antwort liegt in den Ausdrücken: καθὼς παρέδοσαν, *wie sie uns überliefert haben*, und πεπληροφορημένων πραγμάτων, *der erfüllten Begebenheiten*. Die Erzählungen der Apostelgeschichte sind niemals Gegenstand der apostolischen Tradition gewesen; auch war die in derselben erzählte Geschichte zur Zeit, da Lukas sein Evangelium schrieb, noch in der Entwickelung begriffen; daher konnte man von ihr noch nicht als von „erfüllten Begebenheiten" reden. Zudem hat ja die Apostelgeschichte ihren eigenen Prolog.

Manche sind der Ansicht, Lukas habe auch den Josephus als Quelle benutzt, und berufen sich hiefür auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen diesem Prolog und einigen Stellen in des Josephus Schrift contra Apionem (I, 9 und 10): „Ich habe eine wahre Beschreibung (ἀληθῆ τὴν ἀναγραφήν) dieses ganzen Kriegs und alles dessen, was sich in demselben begab, verfaßt, nachdem ich selbst allen Ereignissen als Zeuge beigewohnt habe" (τοῖς πράγμασιν ἅπασιν παρατυχών). Weiter unten (c. 10): „Denn derjenige, welcher andern die Überlieferung (παράδοσιν) wahrer Geschichten verspricht, muß diese selbst genau (ἀκριβῶς) kennen, sei es, daß er den Begebenheiten beigewohnt (παρακολουθηκότα), sei es, daß er sie durch solche, welche davon wußten, kennen gelernt hat." Allein fürs erste besteht, wenn auch die Ausdrücke in beiden Stellen teilweise gleich lauten (πράγματα, παρακολουθεῖν, παράδοσις, ἀκριβῶς), doch keinerlei Verwandtschaft des Gedankens. Sodann ist der auffallendste gemeinsame Ausdruck selbst (παρακολουθεῖν) von Lukas in ganz anderem Sinn gebraucht, als

---

lebten) eine durchaus geschichtliche Unterrichtsmethode gewählt . . . Eigennamen und genaue Zeitangaben machten auf sie viel mehr Eindruck, als die logischen Beweisführungen . . . Die Verkettung, welche sie in der Geschichte des Alten und Neuen Testaments wahrnahmen, hatte für sie die Wirkung eines Beweises."

von Josephus (von letzterem wörtlich: persönlich beiwohnen; von Lukas bildlich: sich bekannt machen). Was die übrigen Ausdrücke betrifft, so kommen diese so häufig vor, daß sie schlechterdings nichts beweisen können. Wenn überhaupt aus einer derartigen Übereinstimmung irgendein Schluß gezogen werden könnte, so ließen sich andere schlagendere Beispiele anführen. Xenophon (Memor. IV. 6. 15) gebraucht den Ausdruck ἀσφάλεια λόγου; Demosthenes (in der S. 48 angeführten Stelle) sagt: „Eine solche Angelegenheit erforderte einen Mann, der nicht bloß wohlwollend und reich ist, sondern auch die Begebenheiten von Anfang an verfolgt hat" (ἀλλὰ καὶ παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς); hier steht das Verbum παρακολουθεῖν im gleichen bildlichen Sinn, wie bei Lukas. Ulpianus (S. 105, ed. Valken.) sagt: „Nachdem viele es unternommen haben, diese Sache zu verteidigen" (ἐπειδήπερ ἐπὶ τούτου πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀπολογήσασθαι). Niemand wird aus diesen Ähnlichkeiten, die doch noch viel auffallender sind als die zuvor erwähnten, den Schluß ziehen, daß Lukas hier den Xenophon, Demosthenes und Ulpianus nachgeahmt habe. Sie konnten Griechisch wie Lukas auch, das ist alles.

Erster Teil.

Berichte über die Kindheit.

1, 5 — 2, 52.

Lukas beginnt nicht wie Matthäus mit einem Geschlechtsregister. Die Abstammung spielte bei den Hebräern eine große Rolle; denn auf ihr beruhte das Erbe der göttlichen Verheißungen. Das Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus ist sozusagen die Fortsetzung jener ואלה תולדת der Genesis. An die Abstammung von David und Abraham (Matth. 1, 1) war das messianische Recht Jesu geknüpft. Lukas tritt mit der Denkweise eines Griechen an den Gegenstand seiner Erzählung heran und will die Thatsachen begreifen. Das richtige Mittel hiezu bestand im Zurückgehen auf den Ursprung derselben. Ein so außerordentliches Ereignis, wie das öffentliche Auftreten Jesu, konnte nicht ohne Vorbereitung eingetreten sein; diese Persönlichkeit kann nicht als erwachsener Mann, 30 Jahre alt, vom Himmel gefallen sein, wie es sich Marcion vorstellte. Nachdem Theophilus und die Christen, deren Repräsentant er war, die Erzählungen von der öffentlichen Thätigkeit Jesu gehört hatten, drängte sich ihnen daher die Frage auf, welches der Ursprung eines so außerordentlichen Mannes gewesen sei, wie der Botaniker, wenn er eine neue Pflanze entdeckt hat, sich nicht begnügt, die Blütenkrone und die Staubgefäße zu betrachten, sondern den Boden aufgräbt, um die Wurzeln der Pflanze zu untersuchen. Diesem Bedürfnis sucht Lukas in den zwei ersten Kapiteln zu genügen.

Markus bietet nichts dem Ähnliches dar; er beginnt seinen Bericht mit dem Auftreten des Täufers Johannes. So fing, wie wir gesehen haben, auch die von den Aposteln ausgehende mündliche Überlieferung in der Zeit nach Pfingsten an. Das Evangelium des Markus ist ohne Zweifel diejenige evangelische Schrift, welche den Typus der ursprünglichen Predigt am getreuesten darstellt, wenn man auch daraus keinen Schluß auf die frühere Abfassung desselben ziehen kann.

Die zwei ersten Kapitel des Lukas enthalten sieben Erzählungen, nämlich zwei Gruppen von je drei und eine siebente, welche gleichsam die Krone derselben bildet. Nämlich:

1) Die Ankündigung der Geburt des Vorläufers, 1, 5—25;
2) die Ankündigung der Geburt Jesu, 1, 26—38;
3) der Besuch der Maria bei Elisabeth, 1, 39—56; dies die erste Gruppe.
4) Die Geburt des Täufers Johannes, 1, 57—80;
5) die Geburt Jesu, 2, 1—20;
6) die Beschneidung und Darstellung Jesu, 2, 21—40; dies die zweite Gruppe.
7) Die erste Reise Jesu nach Jerusalem, 2, 41—52; diese bildet den Übergang zum Mannesalter und zum öffentlichen Auftreten.

Erste Erzählung.

1, 5 — 25.

Ankündigung der Geburt des Täufers.

Diese Scene eröffnet das messianische Drama. Der Himmel, der seit dem Ende der prophetischen Zeit verschlossen war, redet nach diesen vierhundert Jahren des Stillschweigens wieder mit der Erde, und nachdem so der Verkehr wieder angeknüpft ist, dauert derselbe ohne Unterbrechung fort und dehnt sich allmählich auf die ganze Welt aus. Aber wenn Gott ein neues Werk anfängt, wirft er nicht das alte mißachtend beiseite. Im Schoß Israels, seines erwählten Volkes, in Jerusalem, dem Centrum dieses Volkes, im Tempel, dem Mittelpunkt des theokratischen Lebens, leitet er die Entstehung des neuen Bundes ein. Und wie er am Ende des Mittelalters aus den Mauern eines Klosters den Reformator der Kirche holt, so läßt er aus der Mitte des israelitischen Priesterstandes den Mann hervorgehen, welcher die Welt in die sich vorbereitende neue Ordnung der Dinge einführen soll. So ist in der Wahl der Personen und des Schauplatzes der folgenden Begebenheiten alles dem göttlichen Decorum gemäß. — Die Verse 5—7 schildern die Prüfung, durch welche das Eingreifen Gottes veranlaßt wird; die Verse 8—22 die göttliche Sendung; die Verse 23—25 erzählen die Erfüllung der Verheißung.

I. V. 5—7[1]): Die Prüfung.

Das ἐγένετο, es war, erinnert an das וַיְהִי der hebräischen Geschichtsschreiber. In der That bekommt auch der Stil von hier an einen andern Charakter; das folgende wimmelt von Aramäismen. Dem klassischen Stil des Prologs begegnet man erst wieder in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte. Diese merkwürdige Erscheinung ist, wie wir gesehen haben, nicht schwer zu erklären. — Die Ausdrucksweise ἐν ταῖς ἡμέραις, in den Tagen des, ist ebenfalls hebräisch; vergl. Matth. 2, 1. Auch nach Matthäus wurde Jesus unter der Regierung des Herodes des Großen geboren. Nach Josephus starb dieser im Frühling des Jahres 750 nach Erbauung Roms. Demnach muß Jesus spätestens im Jahre 750 oder 749 geboren sein; es war daher nicht richtig, wenn man im fünften Jahrhundert die Geburt Jesu in das Jahr 753 verlegte. Man hat sie damit um drei oder vier Jahre zu spät angesetzt. Klemens von Alexandrien sagt in den Stromata (I, S. 340), es seien von der Geburt Jesu an bis zum Tode des Kaisers Kommodus, der am 31. Dezember des Jahres 192 christlicher Zeitrechnung eintrat, 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage verflossen. Daraus würde folgen, daß Jesus am 19. November des dritten Jahrs vor unsrer Ära geboren wurde. Siehe Piper, Evangelisches Jahrbuch für 1856, S. 43. Dieses Resultat trifft beinahe ganz mit dem vorhergehenden zusammen.

Herodes wird König von Judäa genannt. Auf die Verwendung des Antonius hatte ihm wirklich der römische Senat diesen Titel zuerkannt. Der Ausdruck Judäa ist in dem weiteren Sinn gebraucht, wonach er ganz Palästina umfaßt. Diese Ausdrucksweise erscheint wie eine Nachahmung des alttestamentlichen Titels: König von Juda. — Der Ausdruck die Ordnung Abias beruht auf der Einteilung der Priesterschaft in 24 Ordnungen, welche von der Tradition auf David zurückgeführt wurde (1. Chron. 24; 2. Kön. 11, 9). Jede derselben hatte den Dienst im Tempel je acht Tage, zweimal im Jahr. Das Wort ἐφημερία, das wir mit Ordnung übersetzen, bedeutet eigentlich: Tagesdienst, daher: an bestimmten Tagen wiederkehrender, abwechselnder Dienst,

[1]) T. R. liest αυτου mit A und 15 Mjj.; א BCDLX Ξ lesen αυτω.

endlich: die diesem Wechsel unterstellte Anzahl Personen. Die Ordnung Abias war die achte in der Reihenfolge. Da bekannt ist, daß die erste Ordnung am Tag der Zerstörung Jerusalems, dem 4. August des Jahres 70 n. Chr. G., den Dienst hatte, hat man die Jahreszeit, in welche die Geburt Jesu fallen würde, dadurch zu bestimmen versucht, daß man von jenem Datum aus rückwärts rechnete. Allein diese Berechnung hätte nur dann einen Wert, wenn das Geburtsjahr Jesu selbst mit Sicherheit angegeben werden könnte. — Die wiederholten καί bezeichnen deutlich die Form der hebräischen Erzählungsweise. Die alexandr. Lesart αὐτῷ klingt härter und hebräischer, als das αὐτοῦ der byzant. Mss.; sie ist wohl die richtige. — Es war zwar den Priestern erlaubt, sich mit einer einfachen Levitin oder auch mit einer Israelitin überhaupt zu verheiraten; doch war es ehrenvoller für sie, eine Frau aus dem Geschlecht Aarons zu besitzen; siehe Lightfoot, Hor. hebr., S. 712. — Der Name Elisabeth bedeutet: Gott ist mein Eid.

V. 6.[1]) Diese Gerechtigkeit war eine wahre; denn Gott ließ sie als solche gelten; sie schloß aber das Vorhandensein der Sünde nicht aus, wie das Benehmen des Zacharias in der folgenden Scene zeigt. Der Ausdruck untadelig bezieht sich auf die Erfüllung der äußeren, levitischen oder sittlichen Gebote. Dies ist nämlich die Bedeutung der Ausdrücke ἐντολαί und δικαιώματα, Gebote und Rechte. Dieselben stehen häufig im alten Testament neben einander zur Bezeichnung sämtlicher im Gesetz enthaltenen, sittlichen und rituellen Vorschriften. Es wäre jedoch Willkür, wenn man, wie Calvin, unter dem ersten Ausdruck die sittlichen, unter dem zweiten die rituellen Gebote verstehen wollte. Ohne Zweifel ist es richtiger, mit Hofmann die Ausdrücke auf zwei Seiten des Gesetzes zu beziehen, sofern es nämlich einerseits den göttlichen Willen offenbart, andrerseits bestimmt, was recht ist und wodurch man gerecht werden kann. Paulus sagt in Phil. 3, 6 von sich auch, daß er vom gesetzlichen Standpunkt aus untadelig sei; es ist dies das hebräische תמים, Gen. 17, 1. Diese Schilderung dient zum Beweis, daß sie würdig waren, die Werkzeuge Gottes zu sein bei dem heiligen Werke, welches jetzt geschehen sollte.

V. 7. Kinderlosigkeit war für eine jüdische Frau ein großes Unglück, ja sogar ein Schimpf; vergl. V. 25. Sie erschien als Zeichen der Entziehung des in Gen. 1, 28 verheißenen göttlichen Segens. Die Konjunkt. καθότι gehört dem klassischen Stil an; im N. T. kommt sie nur bei Lukas vor. Die Erzählung deutet an, daß die Unfruchtbarkeit von Elisabeth herrührte; darin liegt der Schlüssel für die folgende Geschichte. Der letzte Satz: Und beide ..., wird von Meyer, Weiß und andern als Hauptsatz gefaßt, der durch καί mit dem ersten Satz des Verses verbunden sein soll. Allein warum würde dann Lukas das Verbum hier an den Schluß des Satzes stellen, während er es in der Regel an den Anfang setzt? Ist es nicht passender, diesen Satz auch noch von καθότι, wie denn, abhängig zu machen? Allerdings muß man dann einen vermittelnden Zwischensatz hinzudenken: „Sie hatten keine Kinder und hatten keine Aussicht mehr, welche zu bekommen." Diese Ellipse ist auch bei der ersten Fassung unentbehrlich, nur ist sie als Folgerung an den Schluß des Verses zu stellen. Der Ausdruck προβεβ. ἐν ταῖς ἡμέραις ist rein hebräisch (Gen. 18, 11 u. a.).

II. V. 8—22: Die göttliche Botschaft.

V. 8—10.[2]) Wieder ein ἐγένετο, es begab sich (das hebräische ויהי); Subjekt desselben ist der Satz mit ἔλαχε, V. 9. Das δέ unterbricht die Reihe

[1]) V. 6. T. R. liest mit 18 Mjj. ενωπιον; ℵ BCH: εναντιον.
[2]) V. 10. Die meisten Mjj. stellen του λαου zwischen ην und προσευχομενον, T. R. mit 5 Mjj. nach το πληθος.

der καί; es kündigt eine ganz neue Thatsache an, welche der vorhergegangenen Lage ein Ende machen wird. — Die priesterlichen Verrichtungen bestanden in der Darbringung der Opfer für das Volk und im Räuchern (morgens um 9 Uhr und abends um 3 Uhr). Die Worte: vor dem Angesicht Gottes, heben die Wichtigkeit dieser Verrichtung hervor.

V. 9. Den Ausdruck: nach der Gewohnheit des Priestertums, kann man auf das vorangehende beziehen; unter der Gewohnheit hätte man dann die regelmäßige Abwechselung der Ordnungen zu verstehen. Oder man kann ihn auch auf das folgende beziehen: ἔλαχε, es traf ihn das Los. Dann bestünde die Gewohnheit im Gebrauch des Loses zum Zweck der Bestimmung desjenigen Priesters, welcher diese ehrenvollste Verrichtung zu besorgen hatte. Dieser zweite Sinn wird von den Neueren vorgezogen. Man muß in diesem Fall eine kleine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise annehmen. Denn der Ausdruck Gewohnheit kann keine einzelne Thatsache, wie die Bestimmung des Zacharias durchs Los, bezeichnen. Allein auch abgesehen von dieser Schwierigkeit scheint mir der erste Sinn natürlicher zu sein. — Oosterzee (in Langes Bibelwerk) bemerkt, das Los sei deswegen angewendet worden, weil im Dienst des Heiligtums nichts der menschlichen Willkür überlassen bleiben sollte. — Der Priester, dem die Ehre zugefallen war, in das Heiligtum einzugehen, durfte in derselben Woche nicht noch einmal das Los ziehen (Talmud). — Das Partiz. εἰσελθών, hineingehend oder hineingegangen, kann nicht zum Verb. ἔλαχε, es traf ihn ..., genommen werden; denn das Los wurde nicht im Tempel (ναός) gezogen. Es gehört also zum Infinitiv θυμιᾶσαι, räuchern. Wegen der vermeintlichen Überflüssigkeit des Begriffs „hineingehen" und wegen des 10. Verses, welcher das Hineingehen als schon geschehen voraussetzt, glaubt Weiß übersetzen zu müssen: „Nachdem er hineingegangen war, brachte er gemäß dem Los, welches auf ihn gefallen war, das Rauchopfer dar." Dieser Sinn ist unmöglich. Zudem ist die Hervorhebung dieses einzelnen Umstandes durchaus nicht überflüssig: im Hineingehen lag eben das Ehrenvolle. Es ist klar, daß die Ausführung des Aktes des Hineingehens zwischen V. 9 und 10 hineinzudenken ist. — Ναός, Tempel, bezeichnet speziell das Heilige (wo der Rauchopferaltar stand), im Gegensatz zu den verschiedenen Vorhöfen (ἔξω, draußen, V. 10). Der Ausdruck des Herrn hebt die Heiligkeit des Ortes hervor; vergl. das Gesetz Ex. 30, 7 f. Hat man an das Morgen- oder Abendopfer zu denken? Da das Los morgens gezogen wurde und die zweite Handlung offenbar gleich auf die erste folgte, muß es wohl das Morgenopfer gewesen sein.

V. 10. Die Worte τοῦ λαοῦ, des Volks, hat man mit den meisten Mjj. zwischen das Verb. ἦν, war, und das Partiz. προσευχόμενον, betend, zu setzen. Diese ungewöhnliche Stellung giebt dem Begriff mehr Nachdruck und läßt den Gegensatz zwischen dem Volk, welches draußen blieb, und dem Priester, der allein hineinging, deutlicher hervortreten. Die aufgelöste Form (war betend) drückt die Dauer aus. Der Dativ τῇ ὥρᾳ, zur Stunde, bezeichnet ein engeres Verhältnis zwischen der Darbringung des Rauchopfers im Innern des Tempels und dem Beten des Volks im Vorhof, als das der bloßen Gleichzeitigkeit. Die beiden Handlungen waren so miteinander verbunden, wie das Symbol und das dargestellte Objekt. Die rituelle Handlung deckt die Mängel der wirklichen Anbetung zu, diese dagegen ist die Seele des aufsteigenden Rauchopfers. — So vereinigte sich alles, die Handlung und der Ort, um diesen Augenblick zu einem der feierlichsten im Leben des Zacharias zu machen.

V. 11 und 12. Es ist kein Grund vorhanden, trotz des Fehlens des Artikels, zu übersetzen: der Engel des Herrn, und diesen mit dem „Engel

des Herrn" im alten Testament zu identifizieren. Erst nachdem er als ein beliebiger Engel eingeführt ist, wird er (in V. 13) mit dem Artikel bezeichnet, als der bekannte Engel. Nach der Schrift sind wir vom Himmel und seinen Bewohnern umgeben (2. Kön. 6, 17; Ps. 34, 8). Jesus spricht diese Thatsache aus, Luk. 15, 7 und 10. Er hat selbst davon Erfahrung gemacht in der Wüste und in Gethsemane (Mark. 1, 13; Luk. 22, 43). Um aber die Erscheinung dieser einer höheren Welt angehörigen Wesen wahrzunehmen, sind unsre leiblichen Sinne, welche unsern Verkehr mit der Sinnenwelt vermitteln, nicht ausreichend; es muß sich ein höherer Sinn in uns erschließen. Wahrscheinlich hätte eine unempfängliche Person, welche sich mit Zacharias im Heiligtum befunden hätte, nichts Besonderes wahrgenommen oder höchstens den allgemeinen Eindruck von etwas Außergewöhnlichem bekommen. So vernimmt bei dem Joh. 12, 28 ff. erzählten Vorgang, während Jesus ganz deutlich ein Wort seines Vaters hört, die Menge nur ein donnerähnliches Geräusch. Einige meinen, einen Engel reden zu hören. Ebenso bei der Erscheinung, welche Paulus auf dem Weg nach Damaskus hatte: seine Begleiter hören ein Geräusch, sehen ein Licht, aber ohne die Gestalt des Herrn wahrzunehmen oder seine Worte zu verstehen. Es bedarf einer inneren Vorbereitung, um solche Erscheinungen wahrzunehmen. Man ist jedoch nicht berechtigt, daraus den Schluß zu ziehen, daß es bloße Hallucinationen seien. Die Thatsächlichkeit der Engelserscheinung ergiebt sich aus dem Schrecken, der den Zacharias überfällt, sowie aus der leiblichen Züchtigung, die ihm hernach widerfährt.

Der Eingang des Tempels lag gegen Osten; Zacharias war somit bei seinem Eintritt gegen Westen gerichtet. Vor sich hatte er den Rauchopferaltar, welcher vor dem Vorhang stand, der das Heilige von dem Allerheiligsten schied; zur Rechten den gegen Norden stehenden Tisch mit den Schaubroten, zur Linken den südlich stehenden goldenen Leuchter. Der Ausdruck: zur Rechten des Altars, kann vom Standpunkt des in den Tempel hineingehenden Zacharias aus gefaßt werden; der Engel hätte somit zwischen dem Altar und dem Schaubrottisch gestanden. Allein wenn man sich auf die Absicht besinnt, welche diese besondere Stellung bestimmte, so kommt man zu einem anderen Schluß. Warum zur Rechten? Meyer sagt: „Weil die rechte Seite die Glücksseite ist." Hofmann erwidert mit Recht: „Hat denn der Altar eine Unglücksseite?" Nein, die Rechte kommt in Betracht als die ehrenvollere Seite, als der Ehrenplatz. So wird Christus vorgestellt als sitzend zur Rechten Gottes. In diesem Fall kann aber nicht die Rechte des Zacharias selbst gemeint sein; es kann sich vielmehr nur handeln um die rechte Seite des Altars, welcher das Symbol der göttlichen Majestät ist. Zacharias sah somit den Engel vor sich, zu seiner Linken, zwischen dem Altar und dem goldenen Leuchter. Edersheim (Life of Jesus, I, S. 138) sagt gleichfalls: „Zur Rechten, das heißt: südlich vom Altar."

V. 12. Wenn die unsichtbare Welt plötzlich sichtbar wird, gerät der Mensch in Verwirrung; indem sodann das Bewußtsein seiner Sünde aufwacht, wird aus der Verwirrung Furcht; denn er fühlt, daß ihm ein Gericht bevorstehe.

V. 13 und 14.[1]) Zuerst beruhigt der Engel den Zacharias; er bringt eine Gnaden-, nicht eine Gerichtsbotschaft; er kündigt einen Sohn an (V. 13 und 14), und was für einen (V. 15—17)! Strauß fragt, ob der Engel hebräisch geredet habe. Allein es gilt bezüglich des Gehörsinns dasselbe, was wir eben bezüglich des Gesichtssinns gesagt haben. Was uns beschrieben wird, ist nicht die Thatsache an sich, nach ihrem verborgenen Wesen,

[1]) V. 14. T R. mit G X Γ liest γεννησει; die 16 andern Mjj.: γενεσει.

sondern es ist die Art, wie dieselbe von Zacharias wahrgenommen worden ist; und da ist es keine Frage, daß er, um diese Botschaft zu verstehen, sie in seiner Sprache vernehmen mußte. Wir können nicht über die Auffassung des Zeugen hinausgehen. — Was für eine Bitte meint der Engel? Auf den ersten Blick scheint es, als ob es sich bloß um die Bitte handeln könne, die dem Zacharias persönlich am nächsten lag, nämlich die um einen Sohn; auf diesen Sinn, meint man, weise alles Vorhergehende ganz von selbst hin. Allein man hat jederzeit, wie heutzutage noch Meyer, Weiß, Hofmann, Keil u. a., hiegegen eingewendet, in diesem feierlichen Augenblick habe unmöglich ein so persönliches Anliegen das Herz des Priesters erfüllen können, seine Bitte habe sich vielmehr auf die Erlösung des Volks durch das Kommen des Messias bezogen. Auch beweise der Unglaube, mit welchem er die Verheißung des Engels aufnimmt, daß er nicht mehr an die Möglichkeit, einen Sohn zu bekommen, gedacht hat. Allein was sollen dann die folgenden Worte bedeuten: „Und dein Weib Elisabeth wird dir einen Sohn gebären“, in welchen offenbar der vorhergehende Satz: Deine Bitte ist erhört worden, näher ausgeführt ist? Diese Worte können, zumal da sie durch ein und mit der vorherigen Verheißung verbunden sind, nichts Anderes enthalten, als deren Erklärung. Weiter unten, V. 16 und 17, ist dann die messianische Seite hervorgehoben. In den Versen 13—15 aber bezieht sich noch alles auf die Person des Zacharias (σοῦ. σοί). Übrigens muß, auch wenn man zugiebt, daß mit dem Ausdruck deine Bitte die Bitte um einen Sohn gemeint sei, doch nicht notwendig angenommen werden, daß dieselbe gerade in diesem Augenblick der Gegenstand seines Gebets gewesen sei. Der Ausdruck: deine Bitte, kann ganz gut bedeuten: „deine stehende Bitte“. Durch die Schilderung der künftigen Bedeutung seines Sohnes giebt die dem Zacharias zu teil gewordene Verheißung gleichsam die Antwort auf sein höheres Verlangen und auf sein priesterliches Flehen in dieser feierlichen Stunde: Dein Reich komme! So vereinigen sich gewissermaßen diese beiden Gebetserhörungen. — Es zeugt von einer sehr mangelhaften Kenntnis des menschlichen Herzens, wenn man als Grund gegen diese Auffassung den nachherigen Unglauben des Zacharias anführt. Man wünscht, man bittet; aber wenn die Zusage der Erhörung erfolgt, so übersteigt dieselbe so sehr das wirkliche Hoffen, daß sich der Glaube erst ganz neu aufraffen muß, um sie zu erfassen. Dieses neuen Aufschwungs ist Zacharias, wie das folgende zeigt, unfähig.

Das Verbum γεννᾶν wird gewöhnlich vom Vater, selten von der Mutter gebraucht. — Καλεῖν τὸ ὄνομα mit dem Dativ ist das hebräische קרא שם, „jemandem den Namen zurufen“. — Der Name Johannes kommt her von יהוה חנן „der Herr begnadigt“; er findet sich mehrmals im A. T. (Jehochanan oder Jochanan), wo die LXX ihn mit Ἰωανάν oder Ἰωνάν oder Ἰωνά oder Ἰωανής übersetzt (siehe Weiß). Die Gnade bildete zwar nicht den eigentümlichen Charakter der Predigt des Johannes, aber die Gnadenökonomie ist durch sein Auftreten eingeleitet worden.

V. 14. Zu den beiden Zügen: „ein Sohn“, „ein Zeichen der Gnade“, fügt der Engel einen dritten: ein Gegenstand der Freude, ja einer Freude, die bis zum Erzittern gehen soll, ἀγαλλίασις; und zwar gilt sie nicht bloß ihm und den Seinigen; sie wird über den Kreis der Familie hinausströmen und eine nationale werden. Das πολλοί, viele, hat ohne Zweifel den Sinn, daß nur der beste Teil des Volkes daran teilnehmen wird. Der Anfang der Erfüllung dieser Verheißung wird in V. 64—66 berichtet. — Die Lesart γενέσει ist der byzantinischen γεννήσει vorzuziehen, welche aus dem γεννᾶν des 13. Verses entstanden ist.

Die Lebhaftigkeit und Allgemeinheit dieser Freude wird in den drei folgenden Versen begründet, von welchen der erste schildert, was der Sohn sein, die zwei folgenden, was er thun werde.

V. 15. Die hier verheißene Größe besteht nicht in irdischem, vergänglichem Ruhm; es ist vielmehr eine solche, welche der Herr selbst anerkennt (vor dem Herrn); es ist die sittliche Größe mit der göttlichen Wirkungskraft, die sie gewährt. Es werden zwei Hauptmerkmale derselben angegeben: die außerordentliche Strenge der Lebensweise und das Prinzip dieses außergewöhnlichen Lebens, das Erfülltsein vom Geiste Gottes. — Καί, und: und wirklich. — Johannes wird unter die besonders geweihten Männer eingereiht, welche in nichtpriesterlichen Kreisen das Ideal der israelitischen Heiligkeit zu verwirklichen suchten. Man nannte sie Nasiräer, von נָזִיר, geweiht. Es war eine Art von Laien-Priestertum, welches schon durch das Gesetz Num. 6, 1 ff. geregelt war. Es bestand in der Enthaltung von jedem gegohrenen Getränke und im Wachsenlassen der Haare, womit man sich, wie Lange sagt, „dem Naturzustand annähern wollte. Dadurch stand der Nasiräer vor der Welt da als ein von höheren Gedanken ganz erfüllter Mensch, als der Träger eines göttlichen Wortes, welches seine ganze Seele beschäftigte." Das Nasiräat war entweder auf eine Zeit beschränkt oder lebenslänglich. Vom letzteren sind uns nur zwei Beispiele bekannt, Simson und Samuel. In den Fußtapfen solcher Männer wird der Sohn des Zacharias einhergehen. Keil behauptet, es sei hier gar nicht vom Nasiräat die Rede, weil das Haarschneiden nicht erwähnt ist, während doch bei Simson und Samuel nur dieses Merkmal hervorgehoben wird (Richt. 13, 5; 1. Sam. 1, 11). Allein aus dem Umstand, daß die Enthaltung von geistigen Getränken der Mutter Simsons während ihrer Schwangerschaft befohlen und dies folgendermaßen begründet wurde: „Denn siehe, das Kind wird ein Nasiräer sein von Mutterleib an", ergiebt sich der Schluß, daß auch das Kind während seines Lebens diesen Befehl befolgen sollte und daß dies somit auch bei Simson ein charakteristischer Zug des Nasiräats war, wenngleich in seiner Geschichte nicht weiter davon die Rede ist. Ebenso verhält es sich bei Samuel, obgleich es nicht ausdrücklich erwähnt ist. In gleicher Weise wird hier die auf den Haarwuchs bezügliche Bestimmung vom Engel weggelassen. Der Ausdruck σίκερα bezeichnet jedes gegohrene Getränk, welches aus irgendeiner Frucht, außer der des Weinstocks, aus Weizen, Datteln, Granaten u. s. f. bereitet wird.

Der Entsagung entspricht ein Besitz, dem Verzicht auf die Mittel sinnlicher Aufregung der Genuß des höchsten und reinsten Reizmittels. Derselbe Kontrast findet sich Eph. 5, 18. Der heilige Geist ist hier bezeichnet als das Prinzip dieses gottgeweihten Lebens. Diese göttliche Kraft wird bei diesem Kind schon im ersten Stadium seines Daseins das natürliche Leben beherrschen und regeln. Das ἔτι, noch, steht nicht im Sinn von ἤδη, schon; es bedeutet: „während das Kind noch im Mutterleib sein wird". Weiß macht den Einwand, daß es ἐν, in, statt ἐκ, aus, heißen müßte, und erklärt: wenn er aus dem Mutterleib gekommen sein wird, gleich nach seiner Geburt. Allein das ἐκ kann ganz gut bedeuten: von ... an, wie in der Ausdrucksweise ἐξ ἀρχῆς, von Anfang an. Die in V. 44 erzählte Thatsache ist offenbar die erste Probe der Wahrheit dieser Verheißung. — Unterwerfung des Fleisches, Herrschaft des Geistes, dies sind die beiden Grundzüge im persönlichen Charakter des Johannes. Im folgenden werden die zwei Grundzüge der Aufgabe angegeben, welche er erfüllen wird.

V. 16 und 17. Fürs erste wird er eine mächtige religiöse Bewegung, oder wie man heutzutage sagen würde, eine große Erweckung unter dem Volk herbeiführen. Aus der Gottentfremdung, in welche Israel hineingeraten ist,

wird er es herausreißen und auf dem Weg der Buße wieder zu seinem Gott zurückführen; ἐπιστρέφειν, zur Umkehr bringen, im Sinn von: bekehren.

V. 17.[1]) Dadurch wird er sodann die messianische Zeit anbahnen; dies wird die Krone seines Werkes sein. Die Lesart προσελεύσεται. wird sich nähern, im Vatic. und einigen alexandrinischen Mss., ist ein offenbarer Fehler. — Die Worte: vor ihm, können, wie jedermann zugiebt, nur auf den vorhergegangenen Ausdruck: der Herr, ihr Gott bezogen werden. Man sollte sich also nicht weigern, die Konsequenz dieser Thatsache anzuerkennen, nämlich daß für die Anschauungsweise dessen, der so spricht, mag es nun der Engel oder Lukas sein, die Erscheinung des Messias nichts anderes ist, als die Erscheinung Jehovas selbst in seiner höchsten Offenbarung. Schon Maleachi hat dies klar ausgesprochen (3, 1): „Siehe, ich (Jehova) will meinen Boten senden, und er wird vor mir her den Weg bereiten, und alsbald wird kommen zu seinem Tempel der Herr (אדני), den ihr suchet, der Engel des Bundes, dessen ihr begehret." Vergl. zu dieser Frage die Bible annotée. Livres histor. I. S. 237—242. Meyer und Weiß wollen nicht zugeben, daß in den Worten des Propheten, sowie in denen des Engels der Messias als göttliches Wesen aufgefaßt sei. Allein bei Maleachi sagt Jehova: vor mir, indem er sich ausdrücklich mit dem Messias identifiziert; er bezeichnet den Tempel zu Jerusalem als Tempel des Messias und giebt diesem den Titel אדני, welcher im ganzen A. T. ausschließlich Gott zukommt. Bei Lukas ist es ebenso (siehe V. 15). Vergl. übrigens Joh. 12, 41.

Das charakteristische Merkmal der Wirksamkeit des Johannes ist, wie einst bei Elias, die Kraft. Der Geist ist die Quelle, die Kraft die Wirkung. Auch hier ist auf Maleachi angespielt, wo es heißt (3, 23): „Siehe, ich sende euch den Propheten Elias, ehe der große und schreckliche Tag kommt." Das Volk und seine Gesetzeslehrer hatten diese Verheißung buchstäblich verstanden und erwarteten die persönliche Wiederkunft des Elias (Joh. 1, 21; Matth. 16, 14; 17, 10; 27, 47); so haben schon die LXX die Worte des Maleachi verstanden: „Siehe, ich sende euch den Elias, den Thisbiter." Ebenso Jesus Sirach (48, 9 f.). Die Verheißung ist hier in geistlichem Sinn gedeutet, entsprechend der Idee des Propheten selbst: ein neuer, dem Elias ähnlicher Reformator. — Man bezieht die Worte: die Herzen der Väter wieder zu den Kindern wenden u. s. w. gewöhnlich auf die Wiederherstellung des häuslichen Friedens als die notwendige Bedingung für den Empfang des Messias. Dabei geht man von der Anschauung aus, als ob die Feindschaft zwischen Eltern und Kindern eines der Kennzeichen der sozialen Zersetzung zur Zeit des Maleachi und zur Zeit der Geburt des Täufers gewesen wäre. Allein die Geschichte weist auf nichts Derartiges hin und die Thätigkeit des Vorläufers, welche Lukas so treffend schildert (3, 3—14), enthält nichts, was speziell auf diese Wirkung zielen würde. Überdies sieht man nicht ein, welcher Zusammenhang gerade zwischen der Wiederherstellung des häuslichen Friedens und dem Kommen des Messias bestehen soll. Namentlich stünde eine so spezielle Wirkung in keinem Verhältnis zu der Drohung, welche bei dem Propheten darauf folgt: „Daß ich nicht komme und die Erde mit dem Banne schlage." Endlich könnte, so aufgefaßt, der Gedanke: „und das Herz der Kinder zu den Vätern", in der Rede des Engels nicht in die Worte verwandelt sein: und die Ungehorsamen zu der Klugheit der Gerechten. Hofmann versteht unter den Vätern die Gottlosen des vorhergehenden Geschlechts, welche zur Frömmigkeit der Gerechten des neuen Geschlechts zurückkehren sollen, und unter den

[1]) V. 17. T. R. liest mit 15 Mjj. προελευσεται; BCLV προσελευσεται. — T. R. mit 16 Mjj.: Ηλιου; ℵ BL: Ηλεια.

Kindern die Ungehorsamen des neuen Geschlechts, welche zur Frömmigkeit der Gerechten des früheren Geschlechts zurückkehren sollen. Man kann sich nichts Geschraubteres denken. Calvin und Keil beziehen einfacher den Ausdruck Väter auf die Patriarchen, deren fromme Gesinnung aufs neue die Herzen der dem gegenwärtigen Geschlecht angehörigen Menschen erfüllen werde, so daß also diese, die Kinder, zum Glauben und Gehorsam der Väter zurückgeführt sein werden. Allein diese Auffassung giebt keine genügende Erklärung des Ausdrucks: die Herzen der Väter zu den Kindern wenden. Mir scheint vielmehr Maleachi in dieser Stelle denselben Gedanken auszusprechen, den schon Jesaja in folgenden Worten ausgedrückt hat: „Jakob soll nicht mehr zu schanden werden und sein Antlitz soll nicht mehr erbleichen; denn er und seine Kinder werden das Werk meiner Hände sehen" (29, 22 f.) und: „Wenn auch Abraham uns nicht mehr kennete und Israel uns verleugnete, so bist du, Herr, doch unser Vater!" (63, 16). Abraham und Jakob mußten im Jenseits beim Blick auf ihre gefallenen Nachkommen schamrot werden und ihre Augen von ihnen abwenden; aber jetzt werden sie sich infolge der Wirksamkeit des Johannes wieder voll Freude und Befriedigung zu ihnen hinwenden können. Vergl. Joh. 8, 56, wo es von Abraham heißt, daß er das Kommen Christi gesehen und darüber frohlockt habe. Bei dieser Auffassung ist es sehr leicht erklärlich, warum der Engel im zweiten Satzglied statt Kinder den Ausdruck Ungehorsame und statt Väter den Ausdruck die Weisheit der Gerechten setzt. Φρόνησις bezeichnet die Art und Weise, wie man denkt und die Dinge beurteilt; vergl. Eph. 1, 8 und schon im A. T. 1. Kön. 4. 29. Es ist daher nicht nötig, das Wort hier mit de Wette, Weiß und andern im Sinn von Gesinnung zu nehmen. — Ἐν steht bei den Verben der Bewegung häufig statt εἰς. wenn das Ziel als schon erreicht vorgestellt werden soll. — Der Infinitiv ἑτοιμάσαι. bereiten, könnte als mit ἐπιστρέψαι parallel und von προελεύσεται abhängig gefaßt werden: „um die Herzen ... zu wenden und um ... zu bereiten". Allein es müßte ein καί, und, stehen, um diese beiden Infinitive des Zwecks mit einander zu verbinden. Richtiger läßt man daher den zweiten Infinitiv vom ersten abhängen: „die Herzen wenden ..., um ein Volk zu bereiten, das wohl imstande ist, den Messias zu empfangen." Es ist dies keine Tautologie: ἑτοιμάσαι bezieht sich auf das Verhältnis des Täufers zum Volk, κατεσκευασμένον auf das Verhältnis des Volks zum Messias. Das Heil, welches das Volk erwartete, bestand in der politischen und nationalen Befreiung, nicht in der Erlösung des einzelnen von der Sünde. Die Juden von dieser falschen Vorstellung zu befreien, damit sie nicht das ganz anders geartete Heil, welches ihnen Jesus brachte, verwerfen möchten, das war die Aufgabe des Täufers. Die hier gegebene Schilderung bezieht sich nur auf die göttliche Absicht, auf die Idee dieser Aufgabe, und es ist damit nicht gesagt, daß sie bei allen oder auch nur bei den meisten verwirklicht werde. Ganz abgesehen von dem Erfolg ist es etwas Großes und Herrliches um den Beruf, die durch den Unglauben der Nachkommen zerstörte nationale Einheit dadurch wiederherzustellen, daß vermittelst einer inneren Umwandlung derselben das Verhältnis zwischen ihnen und ihren frommen Vorfahren wieder angeknüpft und es den letzteren möglich gemacht wird, wieder mit Befriedigung auf jene hinzuschauen. Ein solches Volk wird bereit sein, den Messias, welchen ihm Gott schenken will, zu empfangen.

V. 18. Die Bitte um ein Zeichen wird wie ein strafwürdiges Vergehen behandelt. Und doch haben Abraham (Gen. 15, 8), Gideon (Richt. 6, 36 und 39, dreimal), Hiskia eine ähnliche Bitte ausgesprochen, ohne daß es ihnen zur Sünde gerechnet worden wäre. Mose hat Gott sogar selbst zwei Zeichen gegeben, welche dieser gar nicht verlangt hatte (Ex. 4, 2 und 6), und dem

Ahas hat Jesaja auf Befehl Gottes eines angeboten (7, 11). Warum ist nun in unsrem Fall nicht recht, was in allen diesen Fällen recht war? Wohl deshalb, weil Zacharias erst nach jenen kam und diese ganze Reihe von Offenbarungen und Erscheinungen hinter sich hatte, die er als Priester wohl kennen mußte. Zudem hätte schon der Ort, an welchem er diese Botschaft empfing und die himmlische Erscheinung, welche sie ihm überbrachte, ihm jeglichen Zweifel in Betreff des Ursprungs derselben benehmen sollen. Sein Zweifel war also nichts anderes als Mangel an Glauben, als die Unfähigkeit, sich kraft der göttlichen Verheißung über den natürlichen Verlauf der Dinge zu erheben. Abraham hat einst unter ganz anderen Verhältnissen die Verheißung eines Sohnes glaubig aufgenommen (Gen. 15, 6); er verlangte nur ein Zeichen für die viel entferntere Verheißung, daß seine Nachkommen Kanaan besitzen sollten; Gideon war nichts weiter als ein junger Israelite, unwissend und ungesittet, wie die Juden in der Richterzeit waren. Hiskia, von seiner Krankheit gebeugt, hatte nichts, woran er sich hätte halten können, als das Wort eines Menschen, des Jesaja. Indessen ist die Bitte des Zacharias, so unstatthaft sie auch war, doch von Gott in gewissem Sinn gnädig erhört worden, sofern die ihm auferlegte Strafe eben das von ihm geforderte Zeichen wurde. — Mit dem denn stellt Zacharias in naiver Weise das Naturgesetz der göttlichen Verheißung gegenüber. Man hat daraus, daß er Priesterdienste versah, den Schluß gezogen, er könne nicht so alt gewesen sein; denn nach dem Gesetz traten die Leviten im 50. Lebensjahr von ihrem Dienst zurück; allein es findet sich nirgends eine ähnliche Bestimmung bezüglich der Priester, deren Dienst viel weniger beschwerlich war, als der der Leviten.

V. 19 und 20. Die Worte von V. 19 bringen dem Zacharias die Größe seines Vergehens zum Bewußtsein. Er hat die Würde des Abgesandten und die Herrlichkeit der Botschaft nicht erkannt. Der Bote giebt sich ihm zu erkennen als eine schon bekannte Persönlichkeit: „Ich bin Gabriel.“ Dieser Name bedeutet: „Der starke Mann Gottes“, vir dei. Die Bibel bezeichnet nur zwei himmlische Wesen mit Namen: Gabriel (Dan. 8, 16; 9, 21) und Michael, ein Name, welcher bedeutet: „Wer ist wie Gott?“ (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; Judä V. 9; Apok. 12, 7). Diese beiden Namen sind symbolisch; sie drücken den Charakter und die Thätigkeit ihrer Träger aus. Gabriel ist der mächtige Diener Gottes, bestimmt, Gottes Werk auf Erden zu fördern; er ist es, der dem Daniel die Wiederherstellung Jerusalems verkündigte; er bringt der Maria die Verheißung von der Geburt des Heilands. Seine Thätigkeit ist somit eine positive. Die des Michael ist mehr eine negative. Wie sein Name andeutet, ist er der Zerstörer alles dessen, was sich mit Gott zu messen, folglich sich ihm entgegenzusetzen wagt. So kämpft er bei Daniel gegen die dem Volk Gottes feindlichen, heidnischen Mächte. Ebenso streitet er im Brief Judä und in der Apokalypse gegen den Satan als den Urheber des Götzendienstes. Michael ist der Kämpe Gottes; er richtet und schlägt nieder; Gabriel ist sein Bote, der Überbringer froher Botschaften, der Evangelist Gottes; er baut auf. Die spätere jüdische Theologie hat sich mit diesen zwei biblischen Gestalten nicht begnügt; sondern noch eine Anzahl von Engeln höherer Ordnung oder Erzengeln hinzugefügt. Sie zählt deren nicht weniger als sieben, den Raphael, Uriel u. s. w. Diese Erweiterung der biblischen Lehre ist ohne Zweifel auf persische Einflüsse zurückzuführen; denn sie gehört der nachexilischen Zeit an. Man erkennt darin eine Nachahmung der sieben Amschaspands, welche den Thron des Ormuzd umgeben, sowie der sieben Herren, welche am persischen Hof freien Zutritt zum König hatten. Man ist jedoch nicht berechtigt, die Idee der zwei Erzengel auf dieselbe Quelle zurückzuführen. Dieselbe scheint mir schon viel früher in der heiligen Schrift angedeutet zu sein, und zwar in

der Person jener zwei geheimnisvollen Wesen, welche den Herrn bei seinem Besuch bei Abraham begleiten (Gen. 18 und 19). Sie führen die von dem Herrn angekündigte Zerstörung Sodoms aus. — Der Ausdruck: der da steht vor Gott, bezeichnet ohne Zweifel eine besondere Würde, die höhere Stellung eines Wesens, das beständig vor dem Thron Gottes steht und von Gott mit den wichtigsten Dingen beauftragt wird; vergl. 1. Kön. 10, 8; 17, 1; Jes. 6, 2; Matth. 18, 10. — Die Worte: Ich bin abgesandt zu dir, weisen den Zacharias auf die ungewöhnliche Herablassung hin, welche ihm widerfahren ist; und die folgenden Worte: um dir diese frohe Botschaft zu bringen, auf die Güte Gottes, welchen er durch seinen Mangel an Glauben beleidigt.

Der 20. Vers kündigt die Strafe, die er sich zugezogen, als etwas Unerwartetes (ἰδού, siehe,) an. Das erste Partizip σιωπῶν, schweigend, spricht einfach die Thatsache aus; das zweite, μὴ δυνάμενος, nicht vermögend ..., schließt die Ursache dieser Thatsache auf und kennzeichnet sie als Strafe. Wollte man den Sinn der subjektiven Negation μή ausdrücken, so müßte man übersetzen: „sofern du nicht imstande sein wirst." — Das ἀνθ' ὧν, dafür daß, ist ein Lieblingsausdruck des Lukas. Er kommt dreimal im Evangelium vor, einmal in der Apostelgeschichte; sonst nur noch 2. Thess. 2, 10. — Das Pronomen οἵτινες bedeutet: welche als solche. „Als Aussprüche eines solchen Wesens, wie ich bin, können diese Worte unmöglich unerfüllt bleiben." — Das εἰς bezeichnet nicht den Augenblick der letzten Erfüllung dieser Worte, sondern die fortwährende Richtung, in welcher sich die Verwirklichung derselben von diesem Augenblick an zu bewegen hat.

V. 21 und 22. Eine Stelle des Talmud lautet (Hieros. Joma, 43, 2): „Der Hohepriester verrichtet ein kurzes Gebet im Allerheiligsten ..., er verlängert sein Gebet nicht, um nicht das Volk in Unruhe zu versetzen." Der dienstthuende Priester konnte ja zur Strafe für irgendein Verfahren von Gott geschlagen werden. Diese rabbinische Bemerkung bezieht sich speziell auf den Eintritt des Hohenpriesters ins Allerheiligste am großen Versöhnungstag; doch läßt sie sich auch auf das tägliche Hineingehen des Priesters ins Heiligtum beziehen. — Das Volk wartete im Vorhof, bis Zacharias herauskam, um ihm den üblichen Segen zu erteilen. Der Priester stand bei dieser Verrichtung auf dem Gang, der um den Brandopferaltar lief.

V. 22. Ohne Zweifel brachte die Unfähigkeit des Zacharias, das Gebet zu verrichten, das Volk auf den Gedanken, daß sich etwas Außerordentliches begeben habe. Das αὐτός, er selbst, steht im Gegensatz zum Volk; das Volk vermutete und er bestätigte. Die analytische Form ἦν προσδοκῶν ist zu beachten; die Zeichen wiederholten sich.

III. V. 23—25: Die Erfüllung.

V. 23—25.[1] Das Verhalten und die Worte der Elisabeth sind auf verschiedene Weise erklärt worden. Origenes meint, sie habe ein Gefühl der Scham darüber, daß sie in so hohem Alter noch Mutter werden solle, empfunden; de Wette denkt an die Rücksicht auf ihre Gesundheit; andere erklären, sie habe sich vor allem der Gewißheit ihres Glücks versichern wollen; die meisten, Bleek, Oosterzee, Keil, Weiß, Schanz, finden den Grund in dem Bedürfnis, sich eine Zeitlang zu sammeln und Gott Dank zu sagen. Diese letzte Erklärung ist zwar allen andern vorzuziehen; aber sie giebt, wie mir scheint, weder von dem ὅτι, weil, noch von dem οὕτω, also, noch von dem Umstand, daß Elisabeth gerade fünf Monate lang in freiwilliger Zurückgezogenheit leben will, genügenden Aufschluß. Das ὅτι bedeutet weil, nicht

[1]) V. 25. א BDL lassen τὸ weg, welches alle andern lesen.

daß; denn es leitet die Erklärung ein, welche Elisabeth von ihrem Verhalten giebt. Das οὕτω drückt aus, daß sie durch ein solches Verfahren sich selbst so behandelt, wie Gott mit ihr verfährt. Er hat ihr ihre Schmach weggenommen; nun fühlt sie sich verpflichtet, sich den Blicken der Menschen so lange zu entziehen, bis sie sich ihnen als wieder zu Ehren gebracht zeigen kann. Gott hat sie Mutter werden lassen; nun ist sie es ihm und sich selbst schuldig, nicht mehr als die unfruchtbare (V. 36) unter die Leute zu treten. Daraus erklärt sich der Termin von fünf Monaten. Von diesem Zeitpunkt an wird nämlich der Zustand der Schwangerschaft sichtbar. Von da an kann sie also wieder vor der Welt erscheinen; denn man kann sie dann als diejenige, welche sie in der That ist, erkennen und behandeln. Sie, die Gott geehrt hat, darf sich nicht mehr der Schmach von seiten der Menschen aussetzen. Es liegt in diesem Verhalten eine bewunderungswürdige Mischung von Selbstgefühl und von Ehrfurcht vor dem göttlichen Thun; und es kommt in diesen Worten die echt weibliche Empfindung eines Mutterherzens, welches bei allem Stolz sich in demütiger Dankbarkeit beugt vor dem an ihm geschehenen Wunder der göttlichen Liebe, in einer Weise zum Ausdruck, welche jeglichen Gedanken an Erdichtung ausschließt. Der Ausdruck ἐπεῖδεν ἀφελεῖν, er hat so angeblickt, daß er wegnimmt, läßt sich nicht in der Kürze wiedergeben; vergl. Apg. 4, 29. Elisabeth eignet sich die triumphierenden Worte der Rahel Gen. 30, 23 an. Der Ausdruck Schmach, welcher an die langjährigen Demütigungen erinnert, die der frommen Israelitin widerfahren waren, wird gewissermaßen erklärt durch die Worte des Engels in V. 36: „Die, welche die Unfruchtbare hieß." „Die Unfruchtbare", das war ihr Spottname unter den Weibern ihres Orts geworden.

Zweite Erzählung.

1, 26—38.

Ankündigung der Geburt Jesu.

Die Geburt des Täufers geschah, wie diejenige Isaaks, vermöge einer höheren Einwirkung; doch wurde dabei die natürliche Ordnung nicht geradezu durchbrochen. Hiegegen ist die Geburt Jesu ihrem Wesen nach ein schöpferischer Akt. Sie ist ja nicht der Gründung der Theokratie, sondern der Erschaffung der Menschheit selbst an die Seite zu stellen. Jesus ist ein zweiter Adam. Der schöpferische Akt, durch welchen er ins Leben tritt, vollzieht sich jedoch in der Weise, daß der Zusammenhang zwischen der alten und zwischen der neuen, bleibenden Menschheit, welche mit ihm anfängt, nicht gebrochen wird. Gott bewahrt sorgfältig das Band, durch welches der zweite Adam mit der von dem ersten ausgehenden Menschheit verbunden ist; aus dem Schoß einer menschlichen Mutter zieht er den Keim, aus welchem der Leib des zweiten Adam werden soll, und vermöge dieser organischen Verbindung kann Jesus die natürliche Menschheit, deren Glied er wird, zu der Höhe des göttlichen Zustandes erheben, welcher die wahre, die erhabene Bestimmung des Menschen bildet. Der Bericht von der Ankündigung der Geburt schildert: 1) die Erscheinung des Engels, V. 26—29; 2) seine Botschaft, V. 30—33; 3) die Aufnahme, die der Botschaft zu teil wird, V. 34—38.

I. V. 26—29.[1]) Die Erscheinung.

Aus Jerusalem und dem Tempel versetzt uns der Bericht in eine kleine Provinzialstadt, in das Haus einer der Welt unbekannten Jungfrau; aus dem

[1]) V. 26. T. R. liest mit ACD und 13 andern Mjj. υπο; א BL: απο. — T. R. mit א BKLX II: Ναζαρετ; C und 9 Mjj.: Ναζαρεθ; AD: Ναζαραθ. — V. 28. BL Ξ

priesterlichen Kreis in das gewöhnliche israelitische Privatleben. — Die Zeitangabe: im sechsten Monat entspricht den fünf Monaten in V. 24. Der Augenblick ist gekommen, wo Elisabeth aus ihrer Verborgenheit hervortreten und als dasjenige, was sie ist, erkannt werden kann. Gott hat auf diesen Zeitpunkt gewartet, um an diese erste That die größere, die er beabsichtigt, anzuschließen. — Der Name Galiläa, von גליל, Kreis, bezeichnete eigentlich den nördlichsten, an Phönizien angrenzenden Kreis des heiligen Landes. Der vollständige Name dieses Distriktes war Kreis der Heiden, wegen der vielen Heiden, Phönizier oder alten Kanaaniter, welche dieses Gebiet bewohnten; vergl. Jes. 8, 23. — Die Stadt Nazareth ist im A. T. nirgends genannt; sie liegt in einem lieblichen, ellipsenförmigen Thalkessel, innerhalb der Bergkette, von der die große Ebene Jesreel im Norden begrenzt ist. Ein Engpaß führt von der Ebene an diesen stillen, friedlichen Ort. Der Thalkessel ist nur zwanzig Minuten lang, zehn Minuten breit. Der Flecken liegt am nordwestlichen Abhang, terrassenförmig über das Thal sich erhebend. Von der Spitze der nördlich gelegenen Bergkette hat man eine herrliche Aussicht. „Es ist, sagt Keim, wie wenn sich die Thore der Welt nach allen Seiten öffneten; im Norden die Bergzüge des obern Galiläa, welche mit den Schneegipfeln des Hermon endigen; im Westen der kegelförmige Tabor, jenseits desselben die Einsenkung des Jordanthales, und ganz im Hintergrund die Berge von Peräa; im Süden die Ebene Jesreel, dahinter die Berge von Gilboa und der kleine Hermon, an deren Fuß die Ortschaften Nain und Endor; im Westen, in der Ferne, das Gebirge Karmel und das mittelländische Meer. Nazareth war somit ein abgelegener, zu stiller Einkehr einladender Ort und zugleich ein erhabener Beobachtungsposten, der einen Fernblick nach allen Richtungen darbot. Die Ableitung des Namens ist unbekannt; sogar die Form desselben ist nicht sicher. Tischendorf entscheidet sich (8. Ausgabe) bei Lukas für die Form Nazareth, obgleich in der Stelle 4, 6 die vorzüglichsten Alexandriner Nazara lesen. Bei Matthäus, 4, 13, entscheidet er sich nach dem Vatic. für Nazara. Keim in seiner Geschichte Jesu zieht ebenfalls Nazara vor, weil sich aus dieser Form die abgeleiteten Adjektive ναζωραῖος (oder ναζοραῖος) und ναζαρηνός, sowie die Form des jetzigen arabischen en-Nâzira leichter erklären. Nach Tischendorf war der wahre Name Nazara, während Lukas die Form Nazareth anzuwenden pflegte. Was die Etymologie betrifft, so leitet man den Namen von נצר, Sprößling, ab, was entweder als eine Anspielung auf den Messias, den Sprößling Davids bei den Propheten, aufgefaßt oder einfacher aus den vielen den Boden bedeckenden Gebüschen erklärt wird (Burkhardt). Hitzig und Keim schlagen eine andere Ableitung vor: נצרה, die Hüterin, wobei der Name sich entweder auf eine heidnische Schutzgottheit des Orts bezöge oder auf die Stadt selbst, als Hüterin des Wegs, der zur Ebene führt. — Von den beiden Lesarten ἀπό, von seiten Gottes, und ὑπό, von, durch, ist die zweite vorzuziehen; sie hebt den unmittelbar göttlichen Ursprung der Botschaft nachdrücklich hervor. Die Erläuterung: eine Stadt in Galiläa, fehlte ohne Zweifel in der von Lukas benutzten Urkunde; er fügte sie für seine heidnischen Leser bei.

V. 27. Gehen die Worte: aus dem Hause David, auf Josef (so de Wette, Bleek, Meyer u. a.), oder auf Josef und Maria (so Chrysostomus, Beza, Bengel, Wieseler u. a.), oder bloß auf Maria (Weiß, Schanz)?

lassen das ο αγγελος weg, welches hier T. R. mit ACD und 12 Mjj. liest und welches von א Δ nach αυτην gesetzt wird. — א BL lassen die Worte ευλογημενη εν γυναιξι aus, welche hier T. R. mit ACD und 13 Mjj. It. Syr liest. — V. 29. א BDLX lassen ιδουσα aus, welches T. R. mit 12 Mjj. It. liest. Die nämlichen lassen αυτου weg und setzen επι τω λογω vor διεταραχθη.

Die zweite Erklärung ist nicht natürlich. Für die erste spricht die Wiederholung des Substant. τῆς παρθένου, der Jungfrau, im folgenden Satz, statt des einfachen Pronomens αὐτῆς. Indessen bemerken Weiß und Schanz richtig, diese Form lasse sich aus der dem biblischen Stil eigentümlichen Wortfülle, speziell aus der Absicht, den Begriff der Jungfräulichkeit hervorzuheben, erklären. Die Person Josefs kommt in dieser Erzählung, in welcher ja gerade die Vaterschaft Josefs ausgeschlossen wird, weniger in Betracht, als die der Maria. Endlich hätte es, wenn hier Josef als Nachkomme Davids bezeichnet wäre, der Wiederholung dieser Angabe in 2, 4 nicht bedurft. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Maria nach der Darstellung des Lukas aus dem Geschlecht Davids stammte; vergl. V. 32 und 69. Was die Davidische Abstammung des Josef betrifft, so ist dieselbe gleichfalls in der Stelle 2, 4, ferner durch das Geschlechtsregister des Matthäus und durch den Titel „Davidssohn", welcher Jesu öffentlich beigelegt wurde, bezeugt. Die Davidische Abstammung Jesu selbst wird von allen Schriften des N. T. ausgesprochen: Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30; 21, 9 und Parall.; Apg. 2, 30; 13, 23; Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14; Apok. 5, 5; 22, 16. Selbst Keim ist der Ansicht, daß sie über jeglichen Zweifel erhaben sei (I, S. 328—330).

V. 28. Das Verb. χαριτοῦν bedeutet: Huld beweisen, jemanden zum Gegenstand seiner Huld machen (Eph. 1, 6). Es ist also nicht von äußeren Vorzügen die Rede. Der Ausdruck wird erklärt durch die folgenden Worte: Der Herr ist mit dir. Der Engel kennt die Gesinnung Gottes gegen die Maria durch die Botschaft, die er ihr zu bringen hat. Die folgenden Worte im rezipierten Text: „Gesegnet bist du" u. s. w. sind eine aus V. 42 hereingekommene Glosse.

V. 29. Das Wort ἰδοῦσα, da sie sah, welches bei fünf Alexandrinern fehlt, ist eine vielleicht aus V. 12 hergenommene Glosse. Läßt man es weg, so wird das ganze viel einfacher. Maria hat nichts gesehen; erst durch den Gruß wird sie in ihren Gedanken gestört und veranlaßt, die Augen aufzuschlagen. — Die Bestürzung, von welcher sie überfallen wird, hat ihren Grund in der Überraschung, nicht in der Furcht; denn sie glaubte, allein zu sein. Ποταπός, welcher, bezeichnet seiner Etymologie nach den Ursprung (ποῦ τὸ ἀπό), sodann die Beschaffenheit einer Sache: „woher kam und welcher Art war dieser Gruß?"

II. V. 30—33. Die Botschaft.

V. 30. Bei längerer Dauer wäre die Verwirrung der Maria in Furcht ausgeartet; diesem peinlichen Gemütszustand kommt der Engel zuvor und sagt: Fürchte dich nicht! Der Ausdruck: Gnade finden, ist hebräisch (מצא חן). Er bezeichnet einen speziellen Gnadenbeweis, welcher ihr vermöge des Gnadenstandes, in welchem sie sich bei Gott befindet (V. 28), zu teil wird.

V. 31. Das ἰδού, siehe, hebt das Unvorhergesehene der Botschaft hervor. Die von dem Engel gebrauchten Ausdrücke erinnern an die des Jesaja (7, 14): „Die Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären und wird ihn Immanuel heißen." — Ἰησοῦς, Jesus, kommt her von ישוע oder יהושע, was kontrahiert ist aus יהוה ישוע, „der, dessen Hilfe Gott ist". Der gleiche Name wird auch dem Josef durch den zu ihm gesandten Engel bezeichnet, Matth. 1, 21; darin haben mehrere Kritiker den Beweis von zwei verschiedenen Traditionen gefunden. Allein wir werden sehen, daß diese zwei Botschaften gleich notwendig sind, um den Gang der Ereignisse zu erklären.

V. 32a. In V. 32 werden die persönlichen Eigenschaften des Sohnes geschildert. Das Pronom. οὗτος ist emphatisch: Dieser, wie kein anderer. Der Ausdruck groß steht im gleichen Sinn, wie in V. 15. Er weist hin auf

die Bestimmung des Kindes, die höchste Macht, die es giebt, auszuüben, nämlich die der Heiligkeit, aus welcher der geistliche Einfluß und schließlich die Herrschaft hervorgeht. — Der Titel Sohn des Höchsten ist nicht gleichbedeutend mit Messias. Er bezieht sich nicht auf seine geschichtliche Rolle, sondern auf sein persönliches Wesen. Es ist klar, daß das Kind nicht als die zweite Person der Dreieinigkeit charakterisiert werden soll; Maria hätte von einer solchen Offenbarung nichts verstanden. Der Engel läßt vielmehr mit diesem Ausdruck ein persönliches, geheimnisvolles Verhältnis des Kindes zur Gottheit (siehe V. 35) im voraus ahnen. — Der Ausdruck ὁ ὕψιστος, der Höchste, entspricht dem אל עליון oder dem bloßen עליון in der Genesis und den Psalmen. Er bezeichnet Jehova als den über alles, namentlich über die heidnischen Gottheiten, erhabenen. Er wird genannt werden bedeutet zweierlei: einmal, daß er das wirklich sein werde, was der Titel aussagt, sodann, daß er als solcher werde anerkannt werden.

V. 32b und 33. Die folgenden Worte schildern seine königliche Würde, seine Aufgabe in der Geschichte. Die Ausdrücke sind den prophetischen Schilderungen 2. Sam. 7, 12 f. und Jes. 9, 6 entlehnt. Sie umschreiben den Begriff Messias. In diesem Zusammenhang, wo die Vaterschaft Josefs verneint ist, bezieht sich der Ausdruck: David, sein Vater, auf die Davidische Herkunft Jesu durch Vermittelung der Maria. Weiß bezeichnet mit Recht die Erklärung von Bleek und Meyer, welche den Sinn des Ausdrucks auf das Erben des Thrones beschränken wollen, als eine leere Ausflucht. — Mehrere Ausleger meinten wegen des auffallenden Kontrastes zwischen dieser Schilderung und dem späteren Unglauben Israels den Ausdruck Haus Jakobs auf die christliche Kirche beziehen zu müssen. Allein wie hätte Maria an einen solchen Sinn denken können? Die Verwerfung des jüdischen Volks ist nur eine partielle und vorübergehende. Dies führt Paulus Röm. 11 aus. Man darf nicht vergessen, daß es Judenchristen gewesen sind, welche die Heidenchristen in ihren Schoß aufnahmen, und daß einst die Masse des jüdischen Volks, bekehrt und wieder begnadigt, sich mit der heidenchristlichen Kirche vereinigen wird. Der Plan Gottes wird, damit die menschliche Freiheit gewahrt bleibe, zwar in seiner Ausführung, nicht aber in seinem Resultat modifiziert. — Die Verheißung: Seines Königreichs wird kein Ende sein, steht nicht im Widerspruch mit 1. Kor. 15, 24—28. Denn die Herrschaft Jesu wird dadurch, daß sie in der des Vaters aufgeht, nicht aufgehoben, sondern vollendet. Erst auf einer höheren Stufe des göttlichen Werkes hat der Apostel Paulus eine Offenbarung empfangen, welche über die in der Botschaft des Engels enthaltene hinausgeht.

III. V. 34—38[1]): Der Glaube der Maria.

Die Frage der Maria ist nicht, wie die des Zacharias, der Ausdruck des Zweifels. Im Bewußtsein ihrer Reinheit fragt sie einfach, wie die angekündigte Geburt möglich sei. Bis zu jenem Zeitpunkt bot ja die heilige Geschichte kein analoges Beispiel. Diese Frage ist daher der unanstößige Ausdruck der Verwunderung eines reinen Gewissens. Mehrere katholische Schriftsteller haben die Worte: „Ich kenne keinen Mann“, nicht als Aussage über eine Thatsache, sondern im Sinn eines Gelübdes gefaßt. Maria habe sich schon früher

---

1) V. 35. C und einige Mnn. fügen εκ σου hinzu. — V. 36. T. R. mit C und 9 Mjj.: συγγενης; die andern: συγγενις. — T. R. nebst AC und 14 andern Mjj Syr. liest συνειληφυια; א BL Ξ It.: συνειληφεν. — T. R nebst Mnn.: γηρα; die Mjj.: γηρει. — V. 37. T. R samt AC und 12 Mjj.: παρα τω θεω; א BDL Ξ: παρα του θεου.

oder eben damals zu beständiger Jungfräulichkeit verpflichtet (siehe Schanz). Dieser Gedanke liegt keineswegs in den Ausdrücken, welche Maria gebraucht, und er wird durch die Thatsache ihres Verlobtseins positiv ausgeschlossen.

V. 35. Dieser zweite Teil der Botschaft ist die Erklärung des ersten. Der Himmelsbote tritt hier an das heiligste Geheimnis heran. Der poetische Parallelismus, das Zeichen eines gehobenen Gefühls, ist charakteristisch an den folgenden Worten. Die Rede wird Gesang. Das Fehlen des Artikels vor πνεῦμα ἅγιον, heiliger Geist, zeigt, daß hier der heilige Geist nicht sowohl als göttliche Persönlichkeit, denn als schöpferischer Lebensodem gemeint ist. Der Sinn ist: eine heilige schöpferische Kraft; vergl. den göttlichen Lebensodem, der über dem Chaos schwebt, Gen. 1, 3, und der den Leib des Menschen belebt, Gen. 2, 7. Der Geist steht zugleich im Gegensatz zum Begriff Fleisch und das Epitheton heilig im Gegensatz zum Begriff Sündenfleisch, Röm. 8, 3, welcher die Erbsünde bezeichnet. Jedes unreine Element ist von dieser Geburt ausgeschlossen. — Ἐπελεύσεται, wird über dich kommen; vergl. Apg. 1, 8: „Ihr werdet empfangen die Kraft des heiligen Geistes, der über euch kommt." Dieser Ausdruck bezeichnet den Anfangsakt, den schöpferischen Augenblick; der zweite Ausdruck ἐπισκιάσει, wird dich überschatten, schließt die Idee der Fortdauer in sich. Der gleiche Ausdruck steht auch, bei der Verklärung, zur Bezeichnung des Schattens, welchen die Wolke wirft, 9, 34 (mit dem Akkusativ). Betreffs der Konstruktion mit dem Dativ vergl. Apg. 5, 15. Dieses Bild erinnert an das, was Ex. 40, 35 von der Wolke erzählt wird: „Moses konnte nicht in das Zelt hineingehen, weil die Wolke es beschattete" (ὅτι ἐπεσκίαζεν αὐτὴν ἡ νεφέλη). — Der Ausdruck δύναμις, die Kraft (von oben), fügt zu dem Begriff Lebensodem den seiner Wirkungskraft hinzu. Das διὸ καί, daher auch, hebt die völlige Gleichartigkeit der Ursache und der Wirkung hervor. Nicht nur die Heiligkeit des Kindes ergiebt sich aus der vollständigen Reinheit seines Ursprungs, sondern kraft des letzteren besteht auch ein ganz spezielles Verhältnis zwischen seiner Person und der Gottheit, ein Verhältnis, welches durch seinen Titel Sohn Gottes ausgedrückt ist. — Hofmann findet hier zwei Prädikate: „wird heilig, Sohn Gottes genannt werden". Allein dann stünde das Verb. κληθήσεται nicht zwischen den zwei Prädikaten, und diese wären durch ein καί, und, verbunden. Zudem ist ἅγιον, heilig, kein Titel, wie Sohn Gottes. Der letztere Ausdruck ist somit Prädikat und τὸ γεννώμενον ἅγιον Subjekt. In diesem Subjekt darf man nicht, wie mehrere thun, das Partizip τὸ γεννώμενον, das gezeugte, als Substantiv und ἅγιον als einfaches Adjektiv fassen. Denn in diesem Fall müßte der Artikel τό vor dem Adjektiv wiederholt sein. Das Substantiv ist τὸ ἅγιον, das Heilige, und dieses ist durch γεννώμενον, „welches auf dem Weg ist, geboren zu werden", näher bestimmt. Γεννᾶν bedeutet in diesem ganzen Abschnitt gebären, nicht zeugen (V. 13 und 57). — Die Heiligkeit, die hier dem Kinde zugeschrieben wird, kann nur negativer Art sein; es ist das Freisein von jeder angeborenen bösen Neigung. Die positive Heiligkeit ist Sache des Wollens, der persönlichen Entscheidung, nicht der Natur.

Man erkennt deutlich, daß der Titel Sohn Gottes im Mund des Engels keineswegs, wie man so häufig behauptet, mit dem Titel Messias gleichbedeutend ist; noch auch, daß er Jesum bloß als den von Gott geliebten, als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens bezeichnet, wie Weiß meint; daß er vielmehr ein metaphysisches Verhältnis zwischen Gott und Jesus ausdrückt, ein Verhältnis, welches nach diesen Worten des Engels auf der wunderbaren Geburt des letzteren beruht. Dies folgt mit Notwendigkeit aus dem διὸ καί, daher auch. Dieses Verhältnis hat etwas Geheimnisvolles an sich, und der Engel findet es nicht für gut, den Schleier noch weiter zu lüften. — Obwohl

Maria kein Zeichen verlangt, giebt ihr der Engel doch eines; denn ihr Glaube bedarf einer festen Stütze.

V. 36. Und siehe: das und bezeichnet die enge Beziehung zwischen dieser und der vorherigen Thatsache, das siehe drückt aus, daß die letztere für Maria etwas völlig Unerwartetes ist. — Die Form συγγενίς, welche sich in den ältesten Mss. findet, statt συγγενής, gehört dem späteren Sprachgebrauch an; die Form γήρει, statt γήρᾳ, kommt von dem jonischen Nominativ γῆρος, εος, her; sie findet sich in der LXX. — Συνειληφυῖα klingt viel hebräischer, als das Perfekt. συνείληφεν in den ältesten Handschriften; dieses ist offenbar eine alexandrinische Korrektur; es wird von Tischendorf verworfen.

Schleiermacher, Hofmann und andere haben aus der Verwandtschaft der Maria mit Elisabeth den Schluß gezogen, auch die erstere habe, wie die letztere, dem Stamm Levi angehört und es sei deswegen nicht möglich, daß sie von David abstammte. Dieser Schluß ist falsch, weil die Priester auch Frauen aus einem anderen Stamm als dem ihrigen heiraten durften und somit Elisabeth dem Stamm Juda angehören konnte, wie Maria auch. — Die Worte: die unfruchtbar hieß, weisen auf alle jene Demütigungen hin, welche sich Elisabeth hatte gefallen lassen müssen.

V. 37. Es ist klar, daß der in diesem Vers ausgesprochene allgemeine Grundsatz sich unmittelbar auf den Fall der Elisabeth bezieht; aber es ist ebenso einleuchtend, daß der Engel ihn auch mit Rücksicht auf Maria ausspricht. Das Futurum drückt aus, was ist und was jederzeit sein wird. — Das Verbum ἀδυνατεῖν bedeutet im Klassischen: unmächtig sein; diese Bedeutung wollen Meyer, Weiß und andere hier festhalten, indem sie den Ausdruck ῥῆμα im Sinn von Wort fassen: „Kein von Gott kommendes Wort wird je unmächtig bleiben.“ Dann muß man mit den Alexandrinern παρὰ τοῦ θεοῦ, von Gott, lesen und diese Bestimmung von ῥῆμα abhängig machen: „jedes von Gott kommende Wort“. Allein in diesem Fall dürfte diese Bestimmung nicht vor dem Wort ῥῆμα stehen, von welchem sie abhängig wäre. Es ist unbestreitbar, daß das Verbum ἀδυνατεῖν im hellenistischen Sprachgebrauch häufig die Bedeutung hat: unmöglich sein; siehe in der LXX Deuter. 17, 8; Sach. 8, 6; und im N. T. Matth. 17, 20. Diese Bedeutung paßt hier ganz gut, wenn wir ῥῆμα im Sinn von Sache (eine ausgesprochene Sache) nehmen: „Keine Sache, nichts ist unmöglich.“ Natürlich muß man dann mit den byzantinischen Handschriften παρὰ τῷ θεῷ, bei Gott, lesen: bei seiner Wirksamkeit. Bei diesem so bündigen, energischen Ausdruck des biblischen Supranaturalismus sagt Oosterzee ganz richtig: „Die Naturgesetze sind keine Ketten, welche sich der göttliche Gesetzgeber selbst angelegt hätte, sondern Fäden, welche er in seiner Hand hält und verkürzt oder verlängert, wie er will.“

Eine solche Rolle, wie sie Maria zu erfüllen hatte, wird nicht aufgenötigt; die freiwillige Zustimmung der Jungfrau mußte dem göttlichen Anerbieten entsprechen. Sie giebt dieselbe mit edler Einfalt in den folgenden Worten.

V. 38. Es giebt verschiedene Arten weiblichen Heldentums; das der Maria übertrifft alle andern. Sie bringt Gott das zum Opfer dar, was einer Jungfrau teurer ist, als das Leben, nämlich ihre Ehre. Wir sehen hier, welch köstliche Früchte die langjährige Arbeit des Geistes Gottes im alten Bunde bei den wahren Israeliten hervorgebracht hatte. Das siehe drückt hier nicht Überraschung aus, sondern die Hingabe ihres ganzen Wesens, in demselben Sinn, in welchem Abraham, da er das allerschwerste Opfer bringen soll, dem Herrn antwortet: „Hier bin ich“ (Gen. 22, 1). Das Präsens γένοιτο hätte ausgedrückt: „Es geschehe sofort!“ Der Aorist überläßt Gott die Wahl des Augenblicks.

Welche Würde, welche Reinheit, welche Einfalt und Zartheit in diesem ganzen Dialog! Nicht ein Wort zu viel, kein Wort zu wenig! Eine solche Darstellung kann nur aus dem heiligen Kreis geflossen sein, in welchem die Geschichte selbst stattgefunden hat. Ein späterer Ursprung der Erzählung würde sich durch irgendein fremdartiges, legendenhaftes Element oder wenigstens durch irgendeinen, wenn auch noch so leichten Mißton, verraten. Man höre das Protevangelium des Jakobus, welches doch aus den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts stammt: „Fürchte dich nicht! sprach der Engel zu Maria; denn du hast Gnade gefunden vor dem Herrn aller Dinge, und du wirst empfangen durch sein Wort. Da sie solches hörte, zweifelte sie und sprach zu sich selbst: Soll ich empfangen von dem Herrn, dem lebendigen Gott und gebären wie alle Weiber gebären? Und der Engel des Herrn sprach zu ihr: Nein, nicht also, Maria; denn die Kraft des Herrn wird über dich kommen u. s. w."

Dritte Erzählung.

1, 39—56.

Marias Besuch bei Elisabeth.

Diese Erzählung umfaßt:

1) Die Begegnung der beiden Frauen (V. 39—41);
2) den Gruß der Elisabeth (V. 42—45);
3) den Lobgesang der Maria und ihre Heimkehr (V. 46—56.)

I. V. 39—41: Die Begegnung.

V. 39. In dieser Erzählung laufen die beiden vorhergehenden gleichsam zusammen; die beiden von Gott auserwählten Frauen begegnen sich und sprechen sich gegen einander über ihre Gefühle aus. In der letzten Mitteilung, welche der Engel der Maria machte, lag indirekt die Aufforderung, sich zu Elisabeth zu begeben. — Das ἀναστᾶσα, sie stand auf, ist die Übersetzung des hebräischen ויקם. Das Wort ὀρεινή bezeichnet die westlich vom toten Meer gelegene Hochebene; vergl. Jos. 15, 48 (LXX). Πόλις, ohne den Artikel, kann nur bedeuten: irgend eine Stadt in Juda, die zu wenig bekannt ist, als daß Lukas sie mit Namen nennen würde. Man kann daher weder an Jerusalem noch an Hebron, die wichtigste Priesterstadt dieser Gegend, denken. Die Tradition nennt Ain-Karim. anderthalb Stunden westlich von Jerusalem. Es war dies keine Priesterstadt; allein seit dem Exil wohnten die Priester nicht mehr so abgesondert von dem übrigen Volk, wie früher. Mehrere haben gemeint, man habe es mit einem Fehler zu thun, statt Juda sollte Jutta stehen, der Name einer südlich von Hebron gelegenen Priesterstadt (Jos. 15, 55); so Robinson, Renan, Weiß. Allein eine derartige Verwechselung der Namen bei Lukas ist ziemlich unwahrscheinlich.

V. 40. Die Worte: sie ging ... hinein und grüßte ..., heben die Feierlichkeit des Augenblicks hervor.

V. 41. Ein lebhaftes Gefühl von Sympathie ergreift alsbald die beiden Frauen, welche Gott zu der Mitwirkung an dem bevorstehenden Heilswerke gemeinschaftlich beruft. Bei dem ersten Blick, den Maria auf Elisabeth wirft, erkennt sie die Wahrheit der ihr vom Engel angekündigten Thatsache und ihr Gruß nimmt den bewegten Ton einer freudigen, gehobenen Stimmung an. Ebenso wird aber auch Elisabeth durch die unerwartete Ankunft der Jungfrau und ihren weihevollen Gruß aufs tiefste bewegt. Sie gedenkt dessen, was der Engel in Betreff des Kindes, das sie unter dem Herzen trägt, zu Zacharias gesagt hat: „Er wird vor dem Herrn, ihrem Gott, vor dem Messias, einher-

gehen." Die Bewegung, von der sie ergriffen wird, teilt sich dem Kinde mit, dessen Leben noch mit dem ihrigen eins ist. Es hüpft in ihrem Leibe; sie spürt, daß die Mutter des Messias vor ihr steht. Man faßt gewöhnlich das Hüpfen des Kindes als ein Wunder auf, welches durch ein unmittelbares Einwirken des heiligen Geistes auf das Kind herbeigeführt worden sei. Allein diese Einwirkung konnte, wie mir scheint, nicht ohne die Vermittelung der Mutter stattfinden. Diese sagt in V. 44 selbst: „Sobald die Stimme deines Grußes mein Ohr traf, hüpfte das Kind vor Jubel in meinem Leibe." Andrerseits ist aber auch die Erklärung von Weiß nicht ganz genau, wonach die Bewegung des Kindes nur ein gewöhnliches Hüpfen gewesen wäre, welchem der Erzähler in seinem Bericht diejenige Bedeutung zugeschrieben habe, die Elisabeth demselben beimißt (V. 44). Man hat es vielmehr hier mit einer jener geheimnisvollen Thatsachen des instinktiven Lebens zu thun, welche nicht selten über das Verständnis des klaren Bewußtseins hinausgehen. Dieses Hüpfen des Kindes übt alsbald auf seine Mutter eine Rückwirkung aus; ihr Inneres erschließt sich der Wirkung des Geistes.

II. V. 42—45[1]: Der Gruß.

Das Charakteristische an der Thätigkeit des heiligen Geistes besteht darin, daß er den Menschen über seine persönlichen Eindrücke erhebt und die göttlichen Interessen in ihm zu absoluter Herrschaft bringt. Dies ist nun eben der hervorstechende Charakter der Anrede der Elisabeth. Zuerst Maria und der Maria Sohn (V. 42—43); dann erst Elisabeth selbst und ihr Kind (V. 44); endlich wieder Maria und ihr Glück (V. 45): dies ist der Gedankengang. Ähnlich verläuft der Lobgesang des Zacharias. So rechtfertigt sich, was Lukas von ihnen beiden sagt: Sie wurde voll, er wurde voll des heiligen Geistes. Von den drei in der Anmerkung angegebenen Lesarten hat die des Sinaiticus den Ausdruck φωνῇ, Stimme, gegen sich, welcher nach ἀναβοᾶν, einen Schrei ausstoßen, kommt und den Begriff des Verbums abschwächt. Die Lesart des T. R. ist verdächtig wegen der tautologischen Ausdrucksweise ἀναφωνεῖν φωνῇ. Man hat daher bei der des Vatic. stehen zu bleiben. — Man darf nicht übersetzen: Sei gepriesen! sondern: Du bist gepriesen. Es ist eine Aussage, nicht ein Wunsch. Die Superlativform: gepriesen unter, kommt auch im klassischen Griechisch vor: „Wenn Eine unter den Frauen gepriesen ist, so bist du es." Der poetische Parallelismus stellt sich ein, sowie die Stimmung eine gehobenere wird. — Aus den Ausdrücken: die Frucht deines Leibes, die Mutter meines Herrn, ergiebt sich, daß der Eintritt ins Fleisch schon geschehen war. Derselbe ist zwischen V. 38 und 39 anzusetzen. — Die Konjunkt. ἵνα, damit, verliert keineswegs ihre gewöhnliche Bedeutung: „Was habe ich gethan, damit dieses Gut mir zu teil wird?" Die meisten Ausleger fassen dieses ἵνα als bloße Umschreibung des Infinitivs, indem sie die Idee des Zwecks ganz beiseite lassen. — Je höher Gott Elisabeth erhoben hat, um so mehr findet sie ihre Befriedigung darin, daß sie sich erniedrigt vor derjenigen, die sie als die höhere anerkennt.

V. 44. Das siehe kündigt etwas Unerwartetes, Außerordentliches an: das Kind selbst scheint die Gegenwart dessen empfunden zu haben, dem es einst dienen soll.

V. 45. Ihr letztes Wort gilt der Maria, wie ihr erstes. Den Ausdruck μακαρία, selig, liest Elisabeth ohne Zweifel eben in diesem Augenblick auf den Gesichtszügen der Maria. Der ganze Glaubensmut derselben kommt ihr zum

---

[1] V. 42. Drei Lesarten: T. R. mit AD und 12 Mjj.: ανεφωνησεν φωνη μεγαλη; BL Ξ: ανεφωνησεν κραυγη μεγαλη; ℵ C: ανεβοησεν φωνη μεγαλη.

Bewußtsein. Die meisten neueren Ausleger, Bengel, de Wette, Meyer, Weiß, Keil, Schanz, nehmen nach dem Vorgang des Grotius das ὅτι in der Bedeutung daß: „Selig ist, die geglaubt hat, daß seine Erfüllung finden werde, was zu ihr gesagt ist." Aber wie schwerfällig und schleppend ist diese Konstruktion! Mußte man denn der Maria besonders sagen, daß sie an die Erfüllung der göttlichen Botschaft geglaubt habe? Liegt dieser Gedanke nicht schon im Wort glauben? Man muß daher mit Erasmus, Luther, Lange u. a. das ὅτι mit weil übersetzen und den folgenden Satz nicht als Aussage über den Gegenstand des Glaubens, sondern als Begründung der Seligkeit der glaubigen Maria verstehen. „So unglaublich auch die Verheißung scheinen mag, an welche sie geglaubt hat, so wird dieselbe doch in Erfüllung gehen und diese Erfüllung wird ihre Seligkeit ausmachen." Weiß wendet gegen diese Erklärung ein, die Seligkeit des Glaubigen hänge nicht von der Erfüllung ab, weil ja diese auch ohne den Glauben stattfinden könne. Allein es wäre erst zu beweisen, daß der Glaube ohne die Erfüllung selig sein kann. Meyer schöpft einen anderen Einwand aus dem Futur. ἔσται: „es wird in Erfüllung gehen." Durch die Thatsache der Fleischwerdung, sagt er, sei die Verheißung erfüllt worden, diese aber habe in dem Augenblick, da Elisabeth redete, schon stattgefunden gehabt. Allein die Fleischwerdung ist nur der Anfang der Erfüllung der göttlichen Worte; die Verse 32 und 33 enthalten andere Verheißungen, die noch lange nicht erfüllt waren, ja heute es noch nicht sind.

III. V. 46—56[1]): Der Lobgesang der Maria.

Maria giebt keine eigentliche Antwort auf den Gruß der Elisabeth; sie wendet sich auch nicht unmittelbar an Gott. Erfüllt von tiefer inniger Ruhe angesichts dessen, was Gott an ihr gethan hat, spricht sie einfach das aus, was ihre Seele ganz und gar bewegt. Durch seinen sanften, ruhigen, majestätischen, man kann sagen königlichen Charakter unterscheidet sich dieser Lobgesang wesentlich von der erregten Anrede der Elisabeth. Daher heißt es auch nicht von ihr, daß sie vom Geiste erfüllt gewesen sei. Je größer die Wonne ist, desto leidenschaftsloser ist sie. Der Lobgesang ist in manchen Beziehungen eine Nachahmung der Psalmen, namentlich hat er große Ähnlichkeit mit dem der Hanna, der Mutter Samuels (1. Sam. 2). Ein Kritiker hat gefragt, ob Maria vorher ihre Bibel nachgeschlagen habe, ehe sie redete. Dies war keineswegs nötig. Alle jungen Israeliten lernten von Kindheit an die Psalmen, die Lieder einer Mirjam, Schwester des Moses, einer Hanna, einer Debora auswendig. Wie sollten diese heiligen Worte nicht von selbst der Maria über die Lippen gekommen sein in diesem Augenblick, da sie sich in einer ähnlichen Lage befand? Gleichwohl ist zwischen dem Lobgesang der Maria und ihren Vorbildern ein leicht erkennbarer Unterschied. Die Ausdrücke, welche im Mund der Hanna ihrem persönlichen Triumph dienen und aus welchen die Rachlust und der Unwille über ihre Nebenbuhlerin herausklingen, dienen im Munde der Maria zur Verherrlichung der Größe und des Sieges des wunderbaren göttlichen Werkes, das sich eben vorbereitet und dessen Organ zu sein sie sich nicht für wert hält.

Dieser Lobgesang, der ganz von selbst ihrem Herzen entströmt, zerfällt in vier Strophen. Die erste, V. 46—48, spricht einfach die heiligen Eindrücke aus, welche ihre Seele in diesem einzigartigen Augenblick erfüllen. In der zweiten, V. 49—50, geht sie auf die Ursache dieser Eindrücke zurück, die That

[1]) V. 46. Drei Handschriften der Itala lesen Elisabeth statt Maria; ebenso Irenäus (in der lateinischen Übersetzung). Auch Origenes spricht von Mss., in welchen sich diese Lesart fand.

Gottes, bei welcher er seine ganze Herrlichkeit an ihr geoffenbart hat. In der dritten, V. 51—53, betrachtet und beschreibt sie die völlige Umwälzung, welche sich in der Welt zufolge dieses Werkes vollziehen wird; in der vierten endlich, V. 54—55, preist sie die göttliche Treue, welche in dieser Weise der ganzen Entwickelung des alten Bundes die Krone aufsetzt.

V. 46. Man versteht nicht, aus welchem Grunde die lateinische Lesart diesen Lobgesang der Elisabeth in den Mund legt; jedenfalls hat dieselbe keinen Wert. Der Ausdruck εἶπε, sagte, bildet in seiner Einfachheit einen starken Kontrast zu den Ausdrücken sie erhob die Stimme und schrie laut, in V. 42. Die Seligkeit der Maria war ein bleibender Zustand und die Äußerung derselben hat etwas Natürliches, durchaus Leidenschaftsloses. Die dritte Strophe ist die einzige, in welcher sie einen höheren Ton anschlägt und ihre innere Erregung ihren Worten ein gewisses Wogen und Wallen mitteilt.

Die ersten Worte der Maria beziehen sich auf ihr gegenwärtiges Glück. Ihre Seele erhebt Gott; es ist dies das hebräische הגדיל. Durch ihre Anbetung bereitet sie Gott in ihrem eigenen Herzen und in dem der Menschen eine größere Stätte. Der Sitz und das Organ dieser Anbetung ist ihre Seele. Die Seele, ψυχή, ist nach der Schrift der Lebensodem, der den Leib beseelt, daher das Prinzip der Individualität, der Sitz der psychischen Kräfte, sowie aller ausschließlich persönlichen Eindrücke. Der Ausdruck meine Seele umfaßt somit alle die Gefühle, von welchen Maria in diesem Augenblick als Weib und als Mutter bewegt ist und welche alle zusammen in die Anbetung auslaufen.

V. 47. Der Aorist ἠγαλλίασε, jauchzte, steht im Kontrast mit dem Präsens erhebt. Er bezieht sich auf die unaussprechliche Empfindung, welche sich der Maria bemächtigte, als an ihr das Wunder der Liebe geschah, welches die Welt retten sollte. Als Sitz dieser höheren Erregung bezeichnet sie das πνεῦμα, Geist. Die Ausdrücke: Seele und Geist sind keineswegs synonym, wie Weiß, Schanz und andere meinen, welche darin nur zwei verschiedene, gleichbedeutende Benennungen der Innenseite des Menschen, im Gegensatz zu dem Leib, finden wollen. Die biblische Anthropologie identifiziert diese Begriffe niemals, und wenn man sie nicht unterscheidet, macht man sich das Verständnis sehr vieler Stellen, namentlich solcher, welche sich auf die Person Christi beziehen, unmöglich; vergl. Joh. 11, 33; 12, 27; 13, 21. Paulus unterscheidet die Seele ebenso bestimmt vom Geist, wie vom Leib, wenn er eine Heiligkeit fordert, welche sich auf diese drei Bestandteile unsres Wesens, den Geist, die Seele und den Leib, erstreckt (1. Thess. 5, 23). Schanz entgegnet, dies sei „eine bloße Exemplifikation". Ich kann diese Entgegnung nicht verstehen. Nach der Schrift hat die Seele, der Sitz der Individualität, zwei Organe: den Leib, durch welchen sie mit der irdischen Welt, und den Geist, durch welchen sie mit der göttlichen Welt in Verkehr tritt. Daher sagt Maria, in ihrem Geist habe sie gejauchzt bei der Berührung mit dem Geist Gottes. — Sie bezeichnet Gott, der ihr nahegetreten ist, als ihren Erlöser; denn sie hat an sich selbst die ersten Wirkungen dieser neubelebenden Kraft erfahren, welche sich über das erniedrigte Israel und von ihm aus über die ganze gefallene Menschheit ausbreiten soll.

V. 48. Es wird der Grund der Anbetung und der Freude der Maria angegeben: „Gott hat sie angesehen . . ."; vergl. 1. Sam. 1, 11, wo Hanna den gleichen Gedanken in Form eines Wunsches ausspricht. Ταπείνωσις, Erniedrigung, bedeutet nicht eine sittliche Eigenschaft, die Demut; Maria will nicht sagen, daß sie durch ihre Demut das Auge Gottes auf sich gelenkt habe. Das Wort bezeichnet vielmehr den niedrigen Stand, in welchem sie unter dem

Volk Israel leben muß, obwohl sie von David abstammt. Nicht die Tochter eines der Vornehmen in Jerusalem, nicht eine Jungfrau aus königlichem Geblüt hat Gott auserkoren, sondern die Verlobte eines Handwerkers. Um dieses Attribut mehr hervortreten zu lassen, macht Maria aus demselben ein Substantiv. Auf diese Weise geht ihre Person sozusagen ganz auf in der erniedrigenden Stellung, welche sie sich zuschreibt. Dieselbe Redeweise findet sich Röm. 6, 4. — Der letzte Satz des Verses enthält eine Weissagung, welche durch die Geschichte über alles Erwarten erfüllt worden ist. — Maria eignet sich die Worte der Lea an, Gen. 30, 13; nur läßt sie den Ausdruck αἱ γυναῖκες, die Weiber, weg, welcher etwas allzu Triumphierendes hat. — In der folgenden Strophe nennt sie die göttlichen Eigenschaften, die sich an ihr geoffenbart haben und welche die Quelle ihres Glückes sind.

V. 49.[1]) Zuerst die Allmacht; sie spielt damit auf die Worte des Engels in V. 35 an. Es ist hier von einem Schöpferakt die Rede, wie seit der Erschaffung der ersten Menschen keiner erfolgt ist. Die Lesart des rezipierten Textes μεγαλεῖα entspricht dem hebräischen נפלאות; die einiger Alex., μεγάλα, dem hebräischen גדולות. Erstere ist nachdrücklicher und stammt vielleicht aus Apg. 2, 11. — Die göttliche Allmacht hat nicht bloß als physische Kraft gewirkt; sondern sie stand im Dienst der Heiligkeit. Maria hat sich in unmittelbarer Berührung mit dieser Vollkommenheit Gottes gefühlt, welche sein eigentliches Wesen ausmacht. Die Heiligkeit ist das Erhabensein Gottes über alle Unvollkommenheit, über alles Unreine. — Der Name Gottes ist seine Selbstoffenbarung, das, was die Erkenntnis seines wahren Wesens ermöglicht. Diese seine Selbstoffenbarungen sind heilig, wie seine Person selbst. — Dieser kurze Satz ist nicht von dem ὅτι, weil, abhängig, von dem der vorhergehende regiert ist; will man hiegegen einwenden, daß ja die beiden Sätze durch καί, und, verbunden sind, so muß man diesen Grund auch beim folgenden Vers gelten lassen. Dadurch würde aber der Satz sehr schwerfällig und schleppend. — Durch diesen Zug, die Heiligkeit, unterscheidet sich die Fleischwerdung Christi aufs tiefgehendste von allem Ähnlichen, was die heidnischen Mythologieen darbieten.

V. 50. Eine dritte Vollkommenheit Gottes, seine Barmherzigkeit. Schon in V. 48 hat Maria die göttliche Huld aus persönlicher Erfahrung gerühmt. Jetzt redet sie von dieser Eigenschaft in allgemeinerer Weise, mit Bezug auf alle frommen Israeliten, auf die, die Gott fürchten, auf das echte Israel; vergl. Ps. 103, 17. Die drei verschiedenen Lesarten εἰς γενεὰς γενεῶν u. s. w. sind sämtlich Superlativformen mit derselben Bedeutung: bis zu den fernsten Geschlechtern. Es ist das hebräische דור ודור. — Die folgende Strophe bildet den Höhepunkt des Lobgesangs. Maria schaut die tiefgehende Umwälzung, welche durch die Erscheinung ihres Sohnes in der Welt herbeigeführt wird.

V. 51. Der poetische Parallelismus tritt hier noch deutlicher hervor, als in den vorhergehenden Versen; man erkennt daran die zunehmende Gefühlserhebung. Die meisten neueren Ausleger (Bleek, Hofmann, Weiß, Keil, Schanz) beziehen die sechs Aoriste auf das Verfahren Gottes bei der Weltregierung im allgemeinen. Dies ist wahrscheinlich der Sinn der ähnlich lautenden Worte im Lobgesang der Hanna, 1. Sam. 2, 6—8. Allein das Ereignis, welches diese feierte, hatte eine lange nicht so entscheidende, universelle Bedeutung, wie dasjenige, von welchem das Gemüt der Maria erfüllt ist. Die Mutter

[1]) V. 49. T. R. nebst AC und 14 Mjj. liest μεγαλεια; א BDL: μεγαλα. — V. 50. T. R. nebst AD und 9 Mjj.: εις γενεας γενεων; BCL Ξ: εις γενεας και γενεας; א FMO: εις γενεαν και γενεαν.

des Messias stellt keine allgemeinen Betrachtungen an über die Art und Weise der göttlichen Weltregierung. Sie steht einer Thatsache gegenüber, welche ihr Denken ganz in Anspruch nimmt, und sie schildert voll Bewunderung die Wirkungen, welche dieselbe herbeiführen wird. Von diesen spricht sie im Aorist, wie wenn sie schon erfolgt wären, weil nämlich das Prinzip derselben damit gegeben ist, daß Gott sie, die geringste unter den Töchtern Israels, dazu ausersehen hat, die Mutter des Messias zu werden. Diese Wahl schließt die Verwerfung alles menschlich Großen und die künftige Bevorzugung alles menschlich Niedrigen in sich. Das messianische Werk tritt somit von Anfang an mit einem sehr bestimmten Charakter auf, welcher alle Folgen desselben im voraus erkennen läßt. Man muß daher die Aoriste mit dem Perfekt. übersetzen. So wird diese Stelle von Ewald, Bengel, de Wette, Meyer aufgefaßt.

Der erste Satz des 51. Verses könnte auf das Verhalten Gottes sowohl gegen die Gerechten als gegen die Gottlosen, auf das Erhöhen der einen und das Erniedrigen der andern, bezogen werden. Aber die im folgenden Satz enthaltene Antithese macht es wahrscheinlich, daß nur die erstere Beziehung, die zu den Gerechten, gemeint ist. Maria will von dem Verfahren Gottes gegen die, die ihn fürchten, reden (V. 50); namentlich denkt sie an das, was Gott an Zacharias und Elisabeth, sowie an ihr selbst gethan hat. Der Ausdruck κράτος ποιεῖν, Gewalt thun, ist hebräisch (עשה חיל). Die LXX übersetzen ihn mit ποιεῖν δύναμιν (Ps. 118, 16). Lukas zeigt sich hier in der Übersetzung seiner aramäischen Urkunde von jenen unabhängig. — Das Gute, das Gott den Gerechten erweist, hat zum notwendigen Gegenstück den Sturz der Bösen. Diese sind bezeichnet als die Hoffärtigen; ὑπερήφανος von ὑπὲρ φαίνομαι: „einer, der auf die andern herabsieht.“ Der Dativ διανοίᾳ, der Gedanke, ist die nähere Bestimmung von ὑπερηφάνους: „hoffärtig in den Gedanken ihres Herzens“; vergl. das אבירי לב in Ps. 76, 6. Καρδία, das Herz, bedeutet in der Schrift den Herd des instinktiven Lebens, von welchem alles ausgeht, was den Willen und das Denken in Bewegung setzt. — Diese Hochmütigen, die allem Trotz bieten, denkt sich Maria als eine geschlossene Phalanx; doch in Einem Augenblick sind sie durch den Arm Gottes zerstreut. Reuß meint, sie denke in diesem und in den folgenden Versen an die hochmütigen Heiden, welche das schwache Israel unterdrückten. Allein Maria weiß wohl, daß nicht das ganze Volk Israel zu denen gehört, die Gott fürchten (V. 50), daß vielmehr der Gegensatz zwischen Hochmütigen und Demütigen auch innerhalb ihres Volkes vorhanden ist. Bei ihren alljährlichen Besuchen in Jerusalem konnte es ihr nicht entgehen, daß die Pharisäer und die Sadduzäer lange nicht zu den Demütigen gehörten, und so versteht sie denn ohne Zweifel unter den Hochmütigen alle diejenigen, welche von sich selbst etwas halten, Juden wie Heiden.

V. 52. Dieser Vers enthält einen zweiten Gegensatz, den zwischen Gewaltigen und Niedrigen. Dieser Gegensatz bezieht sich nicht mehr auf die Gesinnung, sondern auf die äußere Stellung. Natürlich denkt sich Maria diese beiden Gegensätze eng mit einander verbunden. Hochmut ist der Charakter der Gewaltigen, welche zugleich gewaltthätig und zum Mißbrauch ihrer Macht geneigt sind. Die Demut ist der natürliche Charakterzug derer, die eine verachtete Stellung in der Welt einnehmen. Der Messias wird diesem Zustand ein Ende machen: er wird die ersteren erniedrigen, die letzteren erhöhen. Die Erwählung der Maria ist hiefür das Unterpfand.

V. 53. Ein dritter Gegensatz: der zwischen Reichtum und Armut. Man hat zu bedenken, daß sich in der Vorstellung der Maria, wie in vielen Stellen des Alten Testaments, mit dem Begriff des Reichtums der des Wohl-

lebens und des egoistischen Genusses verknüpft, wie sich umgekehrt mit dem Begriff der Armut der der Herzensdemut verbindet. Dies ist der bekannte Sinn des hebräischen עָנִי, welches arm und demütig zugleich bedeutet. — Die Güter, mit welchen er die Hungrigen erfüllt, sind vor allem die Heilsgüter, wobei aber das Heil in seiner ganzen Fülle zu verstehen ist, als geistlicher und äußerlicher Zustand. Es ist dies also die Vergebung und die Heiligkeit und infolge davon die Ehre und die Seligkeit. Ebenso ist die Entblößung, die die Reichen trifft, vor allem der Verlust der geistlichen Güter, sodann als Folge davon der Verlust der äußeren Güter, mit welchen die Heiligkeit belohnt wird. Die Ausdrücke: gewaltig, niedrig, reich, arm, sind daher weder ausschließlich in sozialer, noch ausschließlich in sittlicher Bedeutung zu nehmen. In allen diesen Ausdrücken ist beides enthalten, die Idee des Geistlichen und die des Zeitlichen.

Beachtenswert ist die Reihenfolge der beiden Glieder dieser drei Gegensätze. Sie sind nicht symmetrisch geordnet, so daß das erste Glied jedesmal auf die Gerechten, das zweite auf die Gottlosen sich bezöge. Durch einen solchen dreimaligen Parallelismus hätte der Gedankengang etwas Abgerissenes, die Ausdrucksweise etwas einförmig Symmetrisches bekommen. Jedesmal schließt sich das erste Glied des neuen Gegensatzes an das zweite Glied des vorhergehenden an, was ganz der natürlichen, gleichsam wellenförmigen Bewegung des Gefühls entspricht.

Nachdem der Lobgesang seinen Höhepunkt erreicht hat, nimmt er wieder einen ruhigeren Ton an und schließt mit der heiteren Betrachtung der Treue Gottes bezüglich der Verheißungen, die er den Vätern des erwählten Volks gegeben hat. Dies ist der Inhalt der vierten Strophe.

☞ V. 54.[1]) Gegen unsre Auffassung der dritten Strophe erheben Weiß und Schanz den Einwand, daß in diesem Fall der 54. Vers vor dieser Strophe stehen müßte. Das ist aber nicht richtig; denn die hier angekündigte Wiederherstellung Israels ist eben die entscheidende Thatsache, durch welche die große, in V. 51—53 geschilderte Umwälzung in der Welt zu stande kommen wird. So erklärt sich das Asyndeton, welches in der Regel die Wiederholung des zuvor Gesagten in anderer, nachdrücklicherer Form anzeigt. Der Sinn ist also: „Ja, diese gänzliche Umwälzung aller menschlichen Verhältnisse wird stattfinden: Gott hat sich aufgemacht, um seinem niedergedrückten Volk zu helfen.“ Ἀντιλαμβάνεσθαι, helfen, eigentlich: Die Last an der Stelle (ἀντί) eines andern auf sich nehmen (λαμβάνεσθαι). Der Ausdruck Israel darf nicht in geistlichem Sinn genommen, also auf die Kirche bezogen werden; andrerseits darf man aber auch nicht das gesamte israelitische Volk darunter verstehen. Vielmehr meint Maria das wahre Israel, Israel als den Knecht Gottes (παῖς αὐτοῦ), die Gottesfürchtigen des 50. Verses. Es befinden sich jedenfalls unter dem gegenwärtigen Israel viele Individuen, welche nicht zum wahren Israel gehören; Maria weiß dies wohl (V. 51). Aber das ist zufällig, und es hindert Gott keineswegs an der Erfüllung der Verheißungen, welche er seinem Volk gegeben hat. Im gleichen Sinn sagen wir von der Kirche, der Herr werde sie erlösen. Zu παῖς αὐτοῦ, sein Knecht, vergl. Jes. 41, 8. — Μνησθῆναι, sich erinnern, ist Infinitiv des Zwecks. Der Sinn ist: „um nicht an Israel so zu handeln, als ob er sich nicht erinnerte; um nicht sich selbst untreu zu werden.“ — Die Dative τῷ Ἀβραάμ u. s. w., für Abraham und seinen Samen, sind offenbar zu diesem Verb. zu ziehen. Erasmus und Calvin machen dieselben von καθὼς ἐλάλησε, wie er geredet hat, abhängig. Diese Konstruktion ist jedoch unmöglich wegen der verschiedenen Form

---

[1]) V. 55. T. R. mit fast allen Mjj.: εις τον αιωνα; AFMO: εως αιωνος.

der beiden Bestimmungen und wegen des Zusatzes: und seinen Samen, welcher nicht von er hat geredet abhängen kann. Diese Worte der Maria erinnern an Micha 7, 20: „Du lässest Jakob erfahren deine Treue und Abraham deine Barmherzigkeit, wie du unsern Vätern geschworen hast seit den Tagen der Vorzeit." Sie finden ihre Erklärung durch das Wort Jesu, Joh. 8, 56, welches zeigt, daß die Ereignisse des Reiches Gottes auf Erden stets von einer Rückwirkung auf den Zustand der Seligen im Himmel begleitet sind. Die beiden Lesarten εἰς τὸν αἰῶνα und ἕως αἰῶνος geben denselben Sinn; das αἰών in diesen Redensarten entspricht dem hebräischen עולם und bezeichnet eine Periode von unbestimmter Dauer.

Diese letzten Worte stellen die Geburt des Messias dar als das Ziel der ganzen theokratischen Entwickelung, als die Thatsache, welche die Gegenwart und Zukunft der Theokratie mit ihrer fernsten Vergangenheit verbindet.

V. 56. Ob wohl die Abreise der Maria vor oder nach der Geburt des Täufers stattfand? Meyer, Bleek, Hofmann, Keil sagen: vorher, mit Berufung auf V. 57, wo nur von Nachbarn und Verwandten, nicht von Maria die Rede ist. Allein die Nichterwähnung der Maria läßt sich daraus erklären, daß sie in der folgenden Scene keinerlei Rolle zu spielen hatte, oder daß sie möglicherweise in der Zwischenzeit zwischen der Geburt und der Beschneidung des Kindes abgereist war. Es ist unmöglich, das Verhältnis der drei Monate zu den sechs Monaten in V. 36 zu übersehen, und es ergiebt sich aus diesen beiden Zeitbestimmungen von selbst die Folgerung, daß Maria bis zu dem entscheidenden, für Elisabeth und für sie selbst so wichtigen Zeitpunkt, der Geburt des Täufers, bei Elisabeth geblieben ist. Wie lange hätte sie nichts davon erfahren, wenn sie wenige Tage vorher abgereist wäre! Es gab damals noch keine Post und keine Telegraphen. Dieser Vers ist daher als eine Antizipation anzusehen, dazu bestimmt, den Bericht über die Maria abzuschließen, ehe die Erzählung zu Johannes dem Täufer, dem Gegenstand des folgenden Abschnitts, weiter geht; wir werden im folgenden mehrere ähnliche Fälle von Antizipation finden. Diese Erzählung ist gleichsam die Krone der beiden ersten, der Schluß des ersten Kreises.

Vierte Erzählung.

1, 57—80.

Geburt und Beschneidung des Täufers.

Diese Erzählung umfaßt: 1) Die Geburt des Johannes, V. 57 f.; 2) seine Beschneidung, V. 59—66; 3) den Lobgesang des Zacharias und den geschichtlichen Schluß, V. 67—80.

I. V. 57—58: Die Geburt.

V. 57—58: Der Verfasser giebt uns hier ein liebliches Genrebild aus dem israelitischen Volksleben. Man sieht die Nachbarn und Verwandten nach einander ankommen; jene zuerst, weil sie in der Nähe wohnen. Die glückliche Mutter bildet den Mittelpunkt der Scene; einer um den andern tritt zu ihr und beglückwünscht sie wegen der ausgezeichneten Gnade, die ihr widerfahren ist, und freut sich mit ihr. Der Ausdruck hat groß gemacht bezeichnet eine ganz neue Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit, welche den Eindruck von seiner Güte bei denen, die Gegenstand oder Zeugen derselben sind, erhöht. Die Form μετ' αὐτῆς, wörtlich mit ihr, beruht darauf, daß die Person, an welcher der Akt geschieht, gewissermaßen als dabei mitwirkend gedacht wird; vergl. das הגדיל עם, Gen. 19, 19 und 1. Sam. 12, 24. Das Verbum

συνέχαιρον ist von mehreren in der Bedeutung „beglückwünschen“ gefaßt worden. Ich sehe aber nicht ein, warum man nicht bei der gewöhnlichen Bedeutung: sich freuen mit, stehen bleiben sollte. Hiemit beginnt die Erfüllung der Worte des Engels in V. 14.

II. V. 59—66[1]): Die Beschneidung.

V. 59. Durch die Beschneidung wurde das Kind dem Bund einverleibt. Für seine heidnischen Leser bemerkt Lukas, daß diese Handlung am achten Tag nach der Geburt stattfand. In den ältesten Zeiten gab der Vater oder die Mutter dem Kind seinen Namen nach irgendeinem besonderen Umstand, der mit der Geburt desselben verknüpft war (Gen. 4, 1, 25; 17, 19; 19, 37 u. s. w.). Später gab man ihm bei der Beschneidung seinen Namen, und zwar in der Regel den des Vaters oder eines seiner Vorfahren. Das Imperfekt ἐκάλουν. sie nannten, welches die Verwandten und Nachbarn von V. 38 zum Subjekt hat, bezeichnet einen Versuch, der nicht zur Ausführung kommt. — Die Übereinstimmung des Zacharias und der Elisabeth hat man auf eine göttliche Offenbarung zurückführen wollen. Andere finden darin eine Inkonsequenz des Erzählers, welcher nicht mehr daran gedacht habe, daß der Vater und die Mutter sich nicht verständlich machen konnten; als ob Zacharias während der neun verflossenen Monate nicht die einzelnen Umstände seiner Vision der Elisabeth durch dasselbe Mittel hätte mitteilen können, das er gleich nachher anwendet (V. 63).

V. 61. Die Lesart ἐκ τῆς ... hat gewichtigere Autoritäten für sich, als das ἐν τῇ ... — Hat man, wie einige Kirchenväter wollen, aus dem ἐνένευον, sie winkten, den Schluß zu ziehen, daß Zacharias stumm und taub zugleich geworden sei? Die vorherige Erzählung läßt nichts Derartiges vermuten; aber es kommt häufig vor, daß man instinktmäßig die Gewohnheit annimmt, mit denen, die nur durch Zeichen sprechen können, sich ebenso zu unterhalten. Bleek und Weiß ziehen die Erklärung vor, es sei, da ja Zacharias alles Vorherige gehört habe, nur ein fragender Wink nötig gewesen, um ihn zur Äußerung seiner Meinung zu veranlassen. — Der Artikel τό steht häufig vor einem Satz, der die Stelle eines Substantivs vertritt; vergl. Matth. 19, 18; Röm. 8, 26 u. a. Der Optativ θέλοι mit ἄν in dieser indirekten Frage bezeichnet die bloße Möglichkeit: „Welchen Namen er wohl geben möchte (vorausgesetzt, daß er einen diesbezüglichen Wunsch hätte)“; siehe Schanz.

V. 63. Πινακίδιον, ein mit Wachs überstrichenes Täfelchen, auf welches man mit einem Griffel schrieb. Das λέγων. indem er sagte, hat keineswegs den Sinn, er habe zu reden angefangen und den Namen ausgesprochen, während er ihn niederschrieb; so hat Origenes erklärt und Luther übersetzt, aber mit Unrecht. Das Wort entspricht dem hebräischen לאמר, welches sich auch auf das bezieht, was schriftlich ausgesprochen wird; vergl. 2. Kön. 10, 6 (ויכתב לאמר). Der Sinn dieses λέγων ist: indem er erklärte, indem er die Frage entschied. — Indem Zacharias sagt: ist, nicht wird ... werden, deutet er an, daß er einem höheren Willen gehorcht. — Die Verwunderung der Anwesenden hat nicht in der Übereinstimmung zwischen Vater und Mutter ihren Grund; denn es war jedem klar, daß sie sich über die Sache hatten verständigen können. Was sie überraschte, war die Wahl des so bedeutsamen, in der Familie sonst nicht vorkommenden Namens.

[1]) V. 61. T. R. liest εν τη συγγενεια, wie D und 10 andere Mjj.; א AB und 6 Mjj.: εκ της συγγενειας.

V. 64. Das Verbum wurde aufgethan paßt nicht zu dem zweiten Subjekt: seine Zunge. Es ist dies eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise, die in allen Sprachen vorkommt (Zeugma); vergl. 1. Kor. 3, 2. Der Nachdruck liegt hier auf ἐλάλει, er redete. Der Unglaube hat ihn der Sprache beraubt, der Gehorsam giebt sie ihm wieder. Das εὐλογῶν, indem er lobte, sagt aus, welchen Gebrauch er alsbald von dieser wiedererlangten Fähigkeit machte. Es fragt sich, ob unter dieser εὐλογία die in dem folgenden Lobgesang (V. 67 ff.) enthaltene Danksagung zu verstehen ist, welche bloß, um die Erzählung nicht zu unterbrechen, an den Schluß gestellt wäre, oder ob, wie Weiß und andere annehmen, der folgende Lobgesang eine ganz andere, erst später gesprochene εὐλογία ist. Man beruft sich auf den Unterschied zwischen den Verben εὐλογεῖν und προφητεύειν (V. 67). Allein die Begriffe danksagen und weissagen sind nicht so von einander verschieden, daß sie nicht auf eine und dieselbe Rede angewendet werden könnten. Das εὐλογητὸς ὁ θεός, gelobet sei Gott, in V. 68, bezieht sich ganz augenscheinlich auf das εὐλογῶν τὸν θεόν in V. 64. Und wann hätte dieser Lobgesang des Zacharias, welcher in seinem Herzen während seines neunmonatlichen Stummseins allmählich gereift war, eher seinen Lippen entströmen können, als eben in dem Augenblick, da ihm die Sprache wieder geschenkt war? Die folgenden Verse schildern den Eindruck, welchen diese Begebenheiten in der ganzen Umgegend des Gebirges Juda hervorriefen.

V. 65. Beim Anblick dieses wunderbaren Ereignisses verwandelt sich die Überraschung in Furcht. Dies ist das erste Erwachen der messianischen Erregung. — Der Ausdruck τὰ ῥήματα ταῦτα ist nicht auf das, was bei der Beschneidung geredet wurde, zu beziehen (V. 59—64), wie Meyer und Weiß meinen. Er entspricht vielmehr dem hebräischen Ausdruck הדברים האלה, welcher im Sinn von: diese Dinge, gebraucht wird (Gen. 15, 1 u. a.).

V. 66[1]). Man hörte nicht bloß davon, sondern nahm es auch zu Herzen. Das τιθέναι ἐν καρδίᾳ ist das hebräische שים על לב. — Das ἄρα, also, bedeutet: „Nach allem, was mit dieser Geburt Merkwürdiges verknüpft war.“ Der letzte Satz des Verses hat nach der Lesart des T. R. einen ganz einfachen Sinn: „Und von da an war die Hand des Herrn mit dem Kinde.“ Diese Bemerkung steht hier als Zusammenfassung der ganzen Geschichte des Täufers vor seinem öffentlichen Auftreten. Ergänzt durch die ähnliche Bemerkung in V. 80, leitet diese kurze Angabe schon auf 3, 1 über. Liest man dagegen mit den Alexandrinern καὶ γάρ, denn auch oder und nämlich, so muß man diese Reflexion entweder auf die vorhergegangene Frage beziehen und sie den Fragenden in den Mund legen: „Was wird aus diesem Kinde werden? denn die Hand des Herrn war mit ihm“ (so Storr, Hofmann u. a.); oder man muß sie mit Bengel, Weiß, Keil, Schanz dem Erzähler zuschreiben, welcher mit dieser geschichtlichen Bemerkung die Frage der Bewohner von Judäa rechtfertigen würde: „Was wird aus diesem Kinde werden?“ [So fragten sie] „denn die Hand des Herrn war sichtbar mit ihm“. Allein im ersteren Fall wäre das Imperfekt ἦν, war, unerklärlich. Auch wäre es von seiten dieser Leute pedantisch, wenn sie ihre eigene Frage rechtfertigen würden. Gegen die zweite Auffassung spricht der Umstand, daß der Erzähler schon vorher eine doppelte Begründung der Frage gegeben hat, mit dem ἀκούσαντες (als sie hörten) und dem ἄρα (also); wozu noch eine dritte? Überdies ließ sich der besondere Segen Gottes, der auf der Entwickelung des Kindes ruhte, erst

---

[1]) V. 66. T. R. liest mit A und 13 anderen Mjj. Syr. einfach: καί; א BCDL It.: και γαρ.

späterhin erkennen. Die alexandrinische Lesart ist somit eine falsche Korrektur seitens der Abschreiber, welche meinten, sie müßten die Frage bis zum Schluß des Verses gehen lassen.

III. V. 67—80: Der Lobgesang.

Es folgt hier der in V. 64 angekündigte Lobgesang. Lukas bringt denselben erst am Schluß, nicht bloß, weil er die vorhergehende Erzählung nicht unterbrechen wollte, sondern auch weil dieser Lobgesang in seinen Augen einen von dem Augenblick, in welchem er gesprochen wurde, unabhängigen Wert hat. Wie das Metall aus dem Schmelzofen ausströmt, sobald ihm ein Ausgang eröffnet wird, so entströmten dem Herzen des Zacharias in abgemessenen, wohlklingenden Worten die Gedanken und Gefühle, welche sich in ihm während der neun Monate langen Zeit der Sammlung, der Demütigung und der dankbaren Anbetung gebildet hatten. Dieser Lobgesang wird als Weissagung bezeichnet, weil er aus einer heiligen Begeisterung hervorgeht, welche von einem tieferen, auf einer besonderen Einwirkung des heiligen Geistes beruhenden Einblick in den göttlichen Ratschluß begleitet ist. Wir bemerken in diesem Hymnus denselben Gang, wie in der Rede der Elisabeth, welche ebenfalls der besonderen Wirkung des heiligen Geistes zugeschrieben wird. Die berechtigtste psychische Regung, die väterliche Liebe, ordnet sich ganz dem theokratischen Bewußtsein unter. In der ersten Strophe dankt Zacharias für den Anbruch der Zeit des messianischen Heils, das er in dem Dasein des Kindes der Maria schon verwirklicht sieht (V. 67—75); sodann richtet er, aber nur im Vorübergehen, den Blick auf seinen eigenen Sohn, welcher berufen ist, dieses herrliche Werk vorzubereiten (V. 76 f.); dann kommt er sofort wieder auf das göttliche Kind zurück, welches auf Erden die Finsternis in Licht verwandeln wird (V. 78 f.). Der Gang der Rede ist also folgender: Das Heil, der Vorläufer, der Heiland. Aus dieser Auseinandersetzung schon leuchtet der pneumatische Charakter derselben hervor. Der priesterliche Ton dieses Benedictus genannten Hymnus steht im Kontrast zu dem königlichen Ton des Lobgesangs der Maria, welchen man das Magnifikat nennt.

V. 67—75.

Εὐλογητός, gepriesen sei, erinnert an das εὐλογῶν in V. 64. Besuchen ist die Übersetzung des hebräischen Wortes פָּקַד, welches ein göttliches Eingreifen nach einer Zeit scheinbaren Sichnichtbekümmerns bezeichnet, mag nun der Zweck des Eingreifens in Gnade oder Gericht bestehen. Im Griechischen ist das Objekt dieses Verb. dem folgenden τῷ λαῷ zu entnehmen. — Λύτρωσις, Befreiung vermittelst Loskaufens. Die bevorstehende Erlösung denkt sich Zacharias ohne Zweifel als politische Befreiung des Volks Gottes, aber auf der Grundlage einer innern Umwandlung desselben, welche der Messias herbeiführen muß (V. 75—77).

V. 69. Das Bild des Horns kommt im A. T. häufig vor zur Bezeichnung der niederstürzenden Kraft. Das Bild ist nicht von den Hörnern des Altars hergenommen, welche die Verbrecher zu ergreifen suchten, sondern von den Hörnern des Stiers, in welchen die Kraft dieses Tiers ihren Sitz hat. Der Ausdruck ἐγείρειν, erwecken, paßt gut auf ein organisches Produkt. In einem Psalm heißt es, 132, 17: „Ich will aufgehen lassen ein Horn David." Diese von Ezechiel (29, 21) nochmals ausgesprochene Verheißung sieht der prophetische Blick des Zacharias nunmehr erfüllt. Der Ausdruck: im Hause Davids, läßt nicht daran zweifeln, daß Zacharias die Maria als Abkömmling Davids ansah.

V. 70.[1]) Die Größe dieser Wohlthat erhellt daraus, daß sie durch alte, fortwährend bestätigte Verheißungen angekündigt worden ist. Einem Priester, wie Zacharias, der von Kindheit an im Alten Testament unterrichtet wurde, waren diese Weissagungen wohl bekannt. Liest man den Artikel τῶν (nach ἁγίων), so kann man ἁγίων, heilige, als Substantiv fassen und προφητῶν als Apposition zu demselben: „Der Heiligen, nämlich der Propheten aller Zeiten.“ Allein der Ausdruck die Heiligen kann nicht in so speziellem Sinn gebraucht sein. Als Substantiv bezeichnet er die Gesamtheit aller Glaubigen des alten Bundes, mögen sie Propheten sein oder nicht. Man könnte das ἁγίων auch adjektivisch fassen und die Worte τῶν ἀπ' αἰῶνος zwischen zwei Kommata setzen: „Durch den Mund der heiligen Propheten, derer, die zu allen Zeiten gewesen sind.“ Allein einfacher läßt man mit den Alexandrinern das zweite τῶν weg. Das Beiwort heilige bezeichnet die Propheten als Männer, welche Gott geweiht hat zu Organen seiner Offenbarung. Das ἀπ' αἰῶνος, aller Zeiten, מעולם, weist bis auf Samuel zurück, mit welchem die fortlaufende Reihe der Propheten angefangen hat. Im nämlichen Sinn gebraucht Longinus diesen Ausdruck, wenn er sagt: τοὺς ἀπ' αἰῶνος ῥήτορας.

V. 71 und 72. Diese zwei Verse entwickeln den Begriff Horn des Heils, V. 69; σωτηρίαν ist Apposition zu κέρας σωτηρίας, nicht Objekt von ἐλάλησε, wie Beza und Grotius gemeint haben. — Sämtliche Ausleger fassen τῶν μισούντων, derer, die uns hassen, als gleichbedeutend mit ἐχθρῶν ἡμῶν, von unsern Feinden; allein das πάντων, alle, ist offenbar zu dem μισούντων hinzugefügt, um den Kreis von Feinden, an welche Zacharias denkt, zu erweitern: „von unsern Feinden, überhaupt von der Hand aller, die . . .“ Zacharias weiß wohl, daß das wahre Israel noch andere Feinde hat als die Heiden, und er hofft, der Messias werde auch die einheimischen Tyrannen stürzen.

V. 72. Indem Gott die Lebenden erlöst, erweist er seine Barmherzigkeit auch den Gestorbenen, den Vätern, welche angesichts des so langen Ausbleibens der Erfüllung der Verheißungen meinen konnten, Gott habe sie vergessen. Vergl. V. 54 f.

V. 73—75.[2]) Nachdem das Werkzeug der Erlösung (V. 68—70) und die Erlösung selbst geschildert ist (V. 71—72), wird der Zweck und das herrliche Ziel derselben angegeben. Der Akkus. ὅρκον, Eid, kann weder von ἐλάλησε (Grotius), welches zu weit entfernt ist, noch von μνησθῆναι (de Wette, Bleek), welches im N. T. stets den Genitiv regiert, abhängen; er ist somit als Apposition von διαθήκης ἁγίας zu nehmen: der heilige Bund, welcher mit einem Eid geschlossen worden ist. Nur findet in diesem Fall eine Attraktion des Substantivs durch das nachfolgende Relativpronomen (ὅν) statt, während es sonst umgekehrt ist. — Δοῦναι, zu geben, giebt den Inhalt des göttlichen Eides und den Zweck an, welchen Gott beim Aussprechen desselben im Auge gehabt hat.

Der Zweck, der in V. 74 angegeben ist: furchtlos zu dienen, wird erklärt durch die Worte: befreit von der Hand unsrer Feinde. Wenn Pilatus das Blut der Galiläer mit dem ihres Opfers vermischte, konnte man Gott nicht furchtlos in seinem Tempel dienen; mit dem Auftreten des Messias wird alles anders werden. — Die zwei mit ὁσιότης, Heiligkeit, und δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, bezeichneten Eigenschaften unterscheiden sich im klassischen Sprachgebrauch durch ihr Objekt. Die erstere bezieht sich auf das Verhältnis

[1]) V. 70. T. R. liest mit AC und 14 Mjj. των zwischen αγιων und απ' αιωνος; א BLΔ lassen dieses των weg.

[2]) V. 74. T. R. nebst AC und 15 Mjj. It. Syr. liest ημων nach εχθρων; א BL lassen es weg. — V. 75. BL lesen: πασαις ταις ημεραις statt πασας τας ημερας, wie alle anderen lesen. T. R. sowie E und 6 Mjj. lesen της ζωης zwischen ημερας und ημων.

zur Gottheit, die zweite auf das zu den Menschen; siehe die von Schanz angeführten Stellen aus Plato und Polybius. Auf biblischem Boden dagegen beziehen sich beide auf das Verhältnis zu Gott. Nach Euthymius bedeutet ὁσιότης die Gottesfurcht, δικαιοσύνη die Gesamtheit der übrigen Tugenden. Weiß und Schanz verstehen unter der ersteren die innere Hingabe des Menschen an Gott, unter der zweiten das vollkommene äußere Verhalten, dessen Seele jene Hingabe ist. Nach meiner Ansicht faßt man richtiger ὁσιότης als das gänzliche Freisein von Sünde, δικαιοσύνη als das positive Thun des Guten; vergl. Eph. 4, 24, wo, wie hier, diese beiden Begriffe vereinigt sind. Vor Gott ist der charakteristische Ausdruck für den Dienst der Priester im Tempel. Die Frucht des messianischen Werkes ist ein Gottesvolk, welches ein Leben von solcher Reinheit und Heiligkeit führt, daß es einem täglichen Gottesdienst gleichkommt; vergl. Sach. 14, 20 f. Man sieht, wie weit die messianischen Hoffnungen der Frommen Israels an Heiligkeit und Würde jenen grob sinnlichen, politischen Erwartungen überlegen waren, in welchen die Einbildungskraft der Masse des Volks schwelgte. Die Worte τῆς ζωῆς sind offenbar unecht.

Von der Höhe des heiligen Zustandes aus, zu welchem sich Zacharias eben im Geiste erhoben hat, läßt er nun seinen Blick auf das vor ihm liegende Kindlein fallen, welches diesen Zustand anbahnen soll.

V. 76 und 77.[1]) Das δέ, welches die alexandr. Mss. nach καὶ σύ, und du, lesen, fügt zur Idee der Gleichheit (καί) die des Fortschritts, des Kontrastes, hinzu. Diese Lesart hat die Itala und die Peschito gegen sich. Vielleicht hebt sie auch in der That die untergeordnete Persönlichkeit, auf welche hier übergegangen wird, zu stark hervor. Und du, Kindlein, sagt Zacharias. Er bezeichnet dasselbe nicht einmal als seinen Sohn; so sehr tritt für ihn seine eigene Persönlichkeit in den Hintergrund gegenüber dem Werk, das er sich verwirklichen sieht. — Du wirst heißen: „Das wird dein rechtmäßiger Titel sein.“ Damit ist der Inhalt von V. 16 und 17 wiedergegeben. — Um die Wege zu bereiten: indem er die Herzen der Kinder Israel zu dem Herrn ihrem Gott bekehrt (V. 16).

V. 77. Um zu geben die Erkenntnis des Heils. Dies ist der Endzweck der Thätigkeit des Vorläufers. Indem er durch die Buße die Herzen zu Gott zurückbringt, sucht er dem Volk einen reineren Heilsbegriff zu verschaffen, als der, von dem sie erfüllt waren. Weiß zieht die Worte: durch die Vergebung der Sünden, zu dem Verbum geben: Der Vorläufer wird dem Volk durch die Vergebung der Sünden die Erkenntnis verschaffen, daß das Heil nahe ist. Allein nirgends wird dem Täufer die Vollmacht, Vergebung der Sünde zu gewähren, zugeschrieben, auch nicht in der Stelle Mark. 1, 4, welche Weiß anführt. Schanz läßt mit Calvin, Luther, Meyer u. a. das ἐν ἀφέσει von dem Ausdruck γνῶσιν σωτηρίας abhängen: „um eine Heilserkenntnis zu gewähren, welche in der Vergebung besteht.“ Allein diese Konstruktion giebt keinen klaren Sinn. Das ἐν ἀφέσει kann nur von σωτηρίας abhängig sein: „Die Erkenntnis eines Heils, welches in der Vergebung besteht.“ Um diese bedeutsamen Worte des Zacharias ganz zu verstehen, muß man das, was er hier von dem Werk des Johannes sagt, vergleichen mit dem, was er in V. 71 über das Werk des Messias ausgesprochen hat. Dieser bringt das Heil, σωτηρίαν; Johannes wird die Erkenntnis des Heils geben. Der Heilsbegriff in Israel war gefälscht. Ein hochmütiger, gehässiger Patriotismus

---

[1]) V. 76. ℵ BCDLR fügen zu και συ ein δε hinzu. — T. R. mit AC 16 Mjj. It. liest προ προσωπου; ℵ B: ενωπιον. — V. 77. AC und 4 Mjj. lesen ημων statt αυτων, wie T. R. mit allen andern Mjj. It. Syr. liest.

hatte sich des Volks und seiner Oberen bemächtigt. Das Ideal einer äußeren Befreiung war an die Stelle der Hoffnung auf eine geistliche Erlösung getreten, auf eine solche, wie sie Zacharias kurz vorher geschildert hat (V. 74 f.). Ehe daher der Messias an die Ausführung seines Werkes gehen konnte, mußte eine andere göttlich beglaubigte Persönlichkeit auf die Berichtigung dieses falschen Heilsbegriffs unter dem Volk hinarbeiten und es ihm zum Bewußtsein bringen, daß die Grundlage der messianischen Erlösung in der rein geistlichen Thatsache der Sündenvergebung bestehe. Hätte Christus, ohne solche Vorbereitung, dieses geistliche, von der politischen Befreiung so grundverschiedene Heil dem Volk angeboten, so hätte sich das Volk unfehlbar von ihm abgewendet mit dem Vorwurf, er bilde sich selbst eine Heilstheorie aus entsprechend seiner Ohnmacht (V. 17). Die Aufgabe des Johannes war somit die, dem Volk wieder den Begriff eines vor allem in der Sündenvergebung bestehenden Heils beizubringen. Diese Worte werfen ein helles Licht auf die Notwendigkeit der Sendung eines Vorläufers. Man hat αὐτῶν, ihre, des Volkes, Sünden zu lesen, nicht ἡμῶν, unsre, eine Lesart, die nur ungenügend bezeugt ist. — Von dem Vorläufer kommt Zacharias wieder auf den Erlöser zurück und zeichnet seinen höheren Ursprung, V. 78, und sein segensreiches Werk, V. 79.

V. 78.[1]) Σπλάγχνα, die Eingeweide, רַחֲמִים. Diese sind der Sitz aller tieferen Empfindungen, nach alttestamentlicher Anschauung speziell des Mitgefühls und der zärtlichen Liebe. Das διά (mit dem Akkusativ), wegen, bezieht sich auf die vorherige Idee der Sündenvergebung, mittelbar auf den ganzen Inhalt der Verse 76 und 77, sofern ja das ganze Auftreten des Täufers zur Vorbereitung auf die Sündenvergebung dient. — Das Heil wird auf die Barmherzigkeit Gottes selbst zurückgeführt, wie in den Worten Jesu: „Also hat Gott die Welt geliebt ..." (Joh. 3, 16). Statt ἐπεσκέψατο, er hat besucht, wie die byzantinischen und occidentalischen, lesen die alexandrinischen Handschriften ἐπισκέψεται, wird besuchen. Mit Ausnahme Tischendorfs entscheiden sich denn auch alle Neueren, Weiß, Keil, Hofmann u. s. w., für die zweite Lesart. Allein man sieht nicht ein, warum Zacharias, nachdem er in V. 68 f. vom Kommen des Messias in der Vergangenheit geredet hat, nun auf einmal von demselben als von einer zukünftigen Thatsache reden sollte. Diese Lesart ist wahrscheinlich auf den Gedanken zurückzuführen, daß ja damals der Messias noch nicht auf der Welt gewesen sei. — Nach Weiß und Hofmann ist Subjekt des Verbums besuchen Gott und ἀνατολή eine Apposition: „Gott wird uns besuchen als Aufgang aus der Höhe." Aber dies wäre eine sehr auffallende Ausdrucksweise. Es ist natürlicher, ἀνατολή zum Subjekt des Verbums zu machen: „Ein aus der Höhe aufgehendes Gestirn hat uns besucht." Das Verbum ἀνατέλλειν, aufgehen, wird teils von einer aus der Erde aufsprossenden Pflanze, teils von einem am Himmel aufgehenden Gestirn gebraucht. In Jes. 4, 2; Sach. 3, 8; 6, 12 und mehrmals bei Jeremia ist der Messias mit einem aufgehenden Sproß verglichen; er wird sogar als צֶמַח, Sprößling, bezeichnet, und man könnte sich dadurch bestimmen lassen, die erstere Bedeutung des Verbums ἀνατέλλειν hier für die richtigere zu halten. Allein die Bestimmung ἐξ ὕψους, aus der Höhe, und die Ausdrücke ἐπιφᾶναι, leuchten, und κατευθῦναι, leiten, passen zu dem Bild eines Gestirns, nicht aber zu dem einer Pflanze. Die LXX brauchen das Verbum ἀνατέλλειν für das Aufgehen des Mondes (Jes. 60, 19), der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2), des Lichtes des Heils (Jes. 9, 1), der Herrlichkeit des Herrn (Jes. 60, 1). Das Substantiv ἀνατολή bezeichnet im Klassischen das Aufgehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, sodann die

[1]) V. 78. T. R. samt AC und 15 Mjj. It.: επεσκεψατο; א BL: επισκεψεται.

Himmelsrichtung selbst, den Osten. Diese Bedeutung ist hier allein möglich: „ein Aufgang aus der Höhe“, das heißt: ein Wesen, welches von oben kommt. Allerdings hat der Ausdruck aus der Höhe, von einem Gestirn gebraucht, etwas Auffallendes, da man sich ja die Gestirne als am Horizont aufsteigend vorstellt; aus diesem Grund haben denselben verschiedene Ausleger von dem Verbum hat besucht abhängig gemacht. Allein es ist natürlicher, ihn zu dem seltenen und auffallenden Wort ἀνατολή, welches einer näheren Bestimmung bedarf, zu ziehen: ein Gestirn aus der Höhe, welches uns auf Erden besucht. Es soll dadurch ausgedrückt werden, daß dieses auf Erden erscheinende Wesen höheren Ursprungs ist. Zacharias wußte durch Maria von dem wunderbaren Charakter der Geburt Jesu. Bleek findet hier ein Wortspiel: die beiden Bilder des Sprößlings und des Gestirns seien in dem Wort ἀνατολή kombiniert; und da es im Hebräischen kein Wort mit diesem Doppelsinn gebe, so ergebe sich daraus die Folgerung, daß unsre beiden Kapitel nicht auf einem aramäischen Original beruhen, sondern ursprünglich griechisch abgefaßt seien. Damit fällt natürlich die Echtheit des Lobgesanges des Zacharias. Allein dies alles ist nur ein Spiel der Phantasie von Bleek. Es ist klar, daß der Verfasser das Wort ἀνατολή nicht in der Bedeutung Sprößling gebraucht haben kann, da sämtliche andere Ausdrücke der Stelle nicht zu derselben passen.

V. 79. Die Ausdrücke dieses Verses sind Jes. 9, 1 und 60, 2 entlehnt. Die Finsternis ist das Bild der Entfremdung von Gott und des damit verbundenen Zustandes des Elends und der Unwissenheit; der Schatten des Todes, das heißt: die Nacht, welche das Auge des Sterbenden umhüllt, ist Ausdruck der tiefsten Umnachtung. So bejammernswert erscheint dem Zacharias der Zustand, in welchem die jüdische und heidnische Welt beim Kommen des Messias sich befindet. Der Ausdruck sitzen bezieht sich auf den Zustand der Erschöpfung und Verzweiflung, in welchen die Menschheit hineingeraten ist. Einer Karawane gleich, welche in der Wüste verirrt und von der Nacht ereilt worden ist, liegt sie da und erwartet nur noch den Tod. Plötzlich erscheint am Horizont ein glänzendes Gestirn. Sein freundlicher Strahl umleuchtet die Reisenden; sie fassen wieder Mut, erheben sich zu neuem Marsch und finden wieder ihren Weg. Der Ausdruck: „unsre Füße“ zeigt, daß Zacharias unter die in Finsternis sitzenden Völker auch die Juden rechnet. — Es ist nicht nötig, den Ausdruck: Weg des Friedens, in der Bedeutung: der Weg, der zum Frieden und zum Heil führt, zu fassen; es ist vielmehr, wie Hofmann sich ausdrückt, der Weg, auf welchem man, weil er erhellt ist, im Frieden, d. h. in völliger Sicherheit wandelt.

Dem Lobgesang des Zacharias ging eine Bemerkung voraus, welche die vorhergegangenen Erzählungen über die Geburt des Täufers abschloß (V. 66); ebenso folgt nun auch auf denselben eine geschichtliche Bemerkung, welche den Zweck hat, den Übergang von der Kindheit zum Amtsantritt des Täufers zu vermitteln:

V. 80. Hier wird die Jugend des Johannes geschildert; zuerst nach der physischen Seite: er wuchs; dann in Hinsicht auf seine innere, das heißt: religiöse, sittliche und geistige Entwickelung: er ward stark im Geist. Der Geist ist hier nicht der göttliche, sondern der des Johannes selbst; nur hat man zu beachten, daß der Geist, das religiöse Organ, mit welchem die menschliche Seele ausgestattet ist, sich nur unter der Einwirkung des göttlichen aufschließt, wie sich das Auge nur durch Berührung mit dem Lichte öffnet. Der Ausdruck κραταιοῦσθαι, stark werden, bezeichnet jene moralische Kraft, durch welche in ihm der Geist über die fleischlichen Triebe und die natürlichen Be-

gierden die Herrschaft behauptete. Von früher Jugend an bereitete sich Johannes durch ein strenges, entbehrungsvolles, dem Nachdenken gewidmetes Leben auf seinen Beruf vor: er lebte in der Wüste. Gemeint ist die Wüste Judas, westlich vom toten Meer, ein Hochgebirge mit tiefen Einschnitten, durch welche einige Bäche in jenes Meer hinablaufen. Diese höhlenreiche Gegend ist zu allen Zeiten der Zufluchtsort der Einsiedler gewesen. Zur Zeit des Täufers gab es in diesen einsamen Gegenden sehr viele Essener-Klöster. Man hat daraus schließen wollen, Johannes sei von diesen Mönchen unterrichtet und ausgebildet worden. Diese Ansicht steht aber nicht bloß im Gegensatz gegen die Absicht unsres Textes, welcher die Entwickelung des Täufers ausschließlich auf Gott und den innigen Verkehr mit ihm zurückführen will, sondern sie widerspricht direkt den Thatsachen. Diese beweisen nämlich, daß wenn Johannes je mit den Essenern verkehrte, er nichts von ihnen gelernt und angenommen hat, als in allem das Gegenteil von dem, was sie lehrten und ausübten. Die essenische Lehre gab das messianische Element im Judaismus völlig preis; das Leben des Johannes, die Seele seiner Amtsthätigkeit war die Erwartung des Messias und die Vorbereitung des Reiches, das er gründen sollte. Die Essener suchten den Sitz der Sünde in der Materie; Johannes zeigt durch seinen mächtigen Ruf zur Buße deutlich, daß er ihn in den freien Willen verlegt. Die Essener, ganz ihren mystischen Betrachtungen hingegeben, verzichteten auf jeglichen Einfluß im öffentlichen Leben; Johannes tritt auf ein göttliches Zeichen hin kühn mitten unter das Volk und greift bis an sein Ende thätig und mutig in das öffentliche Leben ein. Das Verhältnis des Täufers zu den Essenern ist ein ähnliches, wie dasjenige Luthers zu den Mystikern des Mittelalters. Das Gemeinsame zwischen dem Vorläufer und dieser Sekte war nur das Bewußtsein von der sittlichen Entartung des Volks, unter welchem sie lebten. Die Mittel, welche sie zur Heilung des Übels anwandten, waren gänzlich verschiedene. — Das Wort ἀνάδειξις, das wir mit Darstellung übersetzen, bezeichnet eigentlich die Einsetzung eines öffentlichen Dieners in sein Amt, die offizielle Vorstellung desselben. Als handelnde Person dabei ist offenbar Gott zu denken. Aus den Worten des Täufers, Joh. 1, 31—33, geht hervor, daß eine unmittelbare Mitteilung von oben, vielleicht eine Theophanie wie die bei Moses Berufung, dem Johannes das Zeichen gab zum Beginn seiner Thätigkeit. Allein einen Bericht über diese geheimnisvolle Berufung haben uns die Evangelisten nicht aufbewahrt; sie erfinden nichts; sie erzählen nur, was ihnen überliefert wurde.

Fünfte Erzählung.

2, 1—20.

Die Geburt Jesu.

Nun geht die der Maria gegebene Verheißung in Erfüllung. Ein reines Wesen tritt inmitten der sündhaften Menschheit auf. Dies ist eine zweite Schöpfung, ein Ereignis, dessen Folgen im weiteren Verlaufe die Erde und den Himmel umfassen sollen. Das Auge Gottes ruht mit ungetrübtem Wohlgefallen auf diesem Neugeborenen, und die himmlischen Geister, welche Gott an der Ausführung seines Plans teilnehmen läßt, feiern dieses Ereignis, welches zur Folge hat, daß das göttliche Licht bis in die äußersten Enden der sittlichen Welt ausströmt. — Es sind drei Abschnitte: 1) Jesu Geburt, 2, 1—7; 2) die Engel feiern seine Geburt, V. 8—14; 3) die Hirten bezeugen und verkünden dieselbe, V. 15—20.

I. V. 1—7: Die Geburt Jesu.

Dieser Abschnitt schildert die Umstände, durch welche die Geburt Jesu in Bethlehem herbeigeführt worden ist (V. 1 u. 2); die Reise (V. 3—5); und die Geburt (V. 6 u. 7).

V. 1—2.[1])

Da die Eltern Jesu in Nazareth wohnten, erklärt Lukas, weshalb sie sich zur Zeit der Geburt Jesu in Bethlehem befanden. Die Konstruktion ἐγένετο-ἐξῆλθε ist dem Hebräischen nachgebildet. — Durch die Worte in diesen Tagen werden wir wieder zu V. 65 f. zurückversetzt, das heißt: in die Zeit nach der Geburt des Johannes, nicht zu V. 80, welcher eine Antizipation enthält. Diese Zeitangabe ist in weitem Sinn zu fassen: um diese Zeit.

Δόγμα heißt im klassischen Griechisch jeder Erlaß einer Behörde; ἐξέρχεσθαι, ausgehen, entspricht dem hebräischen יצא (Dan. 2, 13; 9, 23; Esth. 1, 19) und bezeichnet die Veröffentlichung des Erlasses. Augustus regierte vom Jahr 31 vor bis zum Jahr 14 nach Christi Geburt. — Ἀπογράφεσθαι, in censum referri, bedeutet das Eintragen des Namens eines jeden Bürgers, seines Alters, Standes, des Namens seiner Frau und seiner Kinder, endlich seines Vermögens und Einkommens in das offizielle Register zum Zweck des Steueransatzes. — Hug beschränkt hier den Sinn des Ausdrucks οἰκουμένη, die bewohnte Erde, auf Palästina; diese Bedeutung hat zuweilen das Wort γῆ, die Erde (21, 23), aber dann weist immer der Zusammenhang darauf hin, während hier der Name des Kaisers Augustus gerade auf den umfassenderen Sinn hinweist: die Welt, soweit sie zum römischen Reich gehört. Die Kaiser führen auf den Inschriften häufig den Titel κύριοι τῆς οἰκουμένης.

Aber hier erhebt sich nun eine Schwierigkeit: kein Geschichtsschreiber jener Zeit erwähnt einen solchen Erlaß des Augustus. Man kann entgegnen, von den drei Geschichtsschreibern, von welchen eine Erwähnung der Thatsache erwartet werden könnte, sei Dio Cassius gerade in dieser Partie nur in Form von Auszügen auf uns gekommen, Tacitus fange in seinen Annalen erst mit Tiber an und bei Sueton (Leben des Augustus) kommen auch sonst, wie bei jedem Geschichtsschreiber, manche Auslassungen vor. Gleichwohl behält angesichts der genauen Angabe des Lukas dies Stillschweigen der geschichtlichen Quellen etwas Auffallendes.

Folgende Thatsachen können zur Lösung dieser Schwierigkeit dienen. Von Anfang an war es eine der Hauptbestrebungen des Augustus, die Finanzen des Reiches in Ordnung zu bringen. Dreimal ließ er einen neuen Census aller römischen Bürger vornehmen (im Jahr 29 und 8 vor, und im Jahr 14 nach Christus). Später dehnte er diese Arbeit auf die Provinzen, d. h. die unterworfenen Völker aus. Schon vor ihm hatte Julius Cäsar ein vollständiges Kataster des Gesamtgebiets der Republik anlegen lassen; erst nach 32 Jahren war diese ungeheure Arbeit beendigt. Augustus muß neue statistische Arbeiten vorgenommen haben, um die des Cäsar zu vervollständigen. Denn sowohl Dio Cassius (53, 30) als Tacitus (1, 11) erwähnen eine Urkunde, rationarium oder breviarium imperii, welche außer Italien auch die Provinzen und die Bundesstaaten umfaßte und in welcher „die öffentlichen Einnahmen jedes Landes, die Zahl der Bürger und der bewaffneten Bundesgenossen, der Flotten, der Königreiche, der Provinzen, der Tribute oder Steuern,

---

[1]) V. 2. Vier Lesarten: 1) T. R. nebst ACL und 13 Mjj.: αυτη η απογραφη πρωτη εγενετο. 2) B: αυτη απογραφη πρωτη εγενετο. 3) D: αυτη εγενετο απογραφη πρωτη. 4) א: αυτη απογραφη εγενετο πρωτη.

der Bedürfnisse und Schenkungen verzeichnet waren".[1]) Dieses Schriftstück war eigenhändig von Augustus geschrieben und er führte es stets bei sich. Ebenso redet Sueton (Octav. c. 28) von einer statistischen Übersicht über das Reich, welche Augustus nach seinem Tode im Senat vorzulesen befahl. Alle diese Arbeiten hatten die gleichmäßige Verteilung der Steuern auf die einzelnen Völker zum Zweck. Die zur Ausführung derselben notwendigen Maßregeln konnten aber nicht wohl ohne direkte kaiserliche Anordnungen erfolgen, und diese müssen sich auf die verschiedenen Ländergebiete, also auch auf Palästina und seine Einnahmen, bezogen haben. Denn es heißt ausdrücklich, es seien in der kaiserlichen Urkunde auch die verbündeten Könige aufgezählt gewesen, und zu diesen gehörte Herodes. Die Anordnungen wurden wahrscheinlich nur allmählich und, wie es bei den Römern Brauch war, unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse und Sitten der unterworfenen oder verbündeten Völker getroffen und ausgeführt. Die Ausdrücke des Lukas sind schon hinlänglich gerechtfertigt, wenn nachgewiesen ist, daß unter Augustus umfassende Maßregeln getroffen worden sind, um die fiskalischen Verhältnisse dieses ungeheuren Reiches und die Verteilung der Steuerlast auf die einzelnen Gebiete in definitiver Weise zu regeln.[2]) Gegen dieses Resultat, welches für die Genauigkeit des Lukas spricht, erhebt man zwei Einwände:

Ist es denkbar, daß Herodes, der unabhängige Beherrscher Palästinas, in seinen Staaten eine vom Kaiser angeordnete Zählung vorgenommen hat? Wie läßt sich ferner das Stillschweigen des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus über eine solche Maßregel erklären? Die Antwort ist einfach. Herodes war trotz seiner relativen Selbständigkeit doch bei allen wichtigen Maßnahmen seiner Verwaltung von Augustus abhängig. Pompejus hatte zum ersten Male dem jüdischen Volk eine Steuer auferlegt, und es ist wahrscheinlich, daß dieser Brauch von da an stehend wurde. Appianus berichtet (bell. civ. V, 75), Herodes habe, als er vom Senat den Königstitel erhielt, sich zur Bezahlung eines Tributs an das Reich verpflichtet. Man weiß, daß er von Zeit zu Zeit eine Beisteuer zu den Ausgaben des römischen Staats für Bauten, öffentliche Spiele und dergleichen bezahlte. Man braucht daher nicht notwendig anzunehmen, daß die römische Behörde in den Staaten des Herodes selbständig eine Schatzung vorgenommen habe; vielmehr ist es ganz wohl denkbar, daß Herodes auf Befehl des Augustus nach eigenem Ermessen eine Zählung und Schatzung seiner Unterthanen und ihrer Güter veranstaltete, nicht um ihnen eine an das Reich zu bezahlende Personalsteuer aufzuerlegen, sondern um den Landestribut, welchen er als Fürst im Namen seines Volkes an den römischen Fiskus zu entrichten hatte, genauer zu bestimmen. So verstanden entspricht die Maßregel ganz dem Zweck, welchen Augustus bei der Aufstellung des oben erwähnten Breviarium imperii im Auge hatte. Es ist leicht begreiflich, daß ein Census, welcher so in jüdischer Form von den jüdischen Behörden zum Zweck einer vom König selbst nach Maßgabe der nationalen Einkünfte

---

[1]) Tacitus: Opes publicae, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones.

[2]) Suidas (ein Lexikograph des 10. Jahrhunderts) sagt: „Augustus wählte nach seinem Regierungsantritt zwanzig der nach Charakter und Sitte ausgezeichnetsten Männer aus und sandte sie in alle Länder der unterworfenen Völker und ließ sie Verzeichnisse über Personen und Vermögen aufnehmen." Dazu bemerkt er noch: „Und dies war die erste Aufnahme (αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο)." Aus diesen letzten Worten will Schürer den Schluß ziehen, der ganze Bericht des Suidas sei eine bloße Erweiterung der Stelle des Lukas (Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1874, S. 269). Allein die vorher erwähnten Einzelheiten finden sich nur bei Suidas und müssen, wenn sie nicht rein erfunden sein sollen, aus irgendwelchen geschichtlichen Quellen geschöpft sein: Die Schlußbemerkung hat nach meiner Ansicht den Sinn: „Dies war die wirklich erste Aufnahme."

zu entrichtenden Steuer vorgenommen wurde, keinen solchen Sturm hervorrief, wie derjenige des Jahres 6, bei welchem es sich um eine Kopfsteuer handelte, und daß demzufolge Josephus denselben unerwähnt lassen konnte. Wenn man sich die in Rede stehende Maßnahme in dieser Weise vollzogen denkt, so änderte dieselbe nichts an der Lage des Volks.[1])

V. 2. Der Begriff πρώτη, erste, in diesem Vers kann sich nicht auf einen „Census der ganzen Welt" beziehen; denn da die Thatsache, um welche es sich handelt, an die Statthalterschaft des Quirinius in Syrien geknüpft ist, kann bloß der erste Census in Beziehung auf Palästina gemeint sein. Auch bei dieser Beschränkung kann man noch fragen, ob der Ausdruck πρώτη in absolutem Sinn zu verstehen ist: „Es war die erste Schatzung in Palästina"; oder ob derselbe auf die zweite Satzhälfte zu beziehen ist: „Es war die erste Schatzung, welche unter der Statthalterschaft des Quirinius stattfand." In diesem Fall würde die erste Schatzung eine zweite, gleichfalls unter Quirinius, voraussetzen. Man kann aber auch das erste Wort αὐτή (ipse) accentuieren, statt, wie man gewöhnlich thut, αὕτη (ille). Dann wäre der Sinn: „Die sogenannte erste Schatzung selbst fand statt, als ...", für: „Diese erste Schatzung fand statt, als ..." Möglicherweise ist dies der Sinn der vom T. R., sowie von ACL u. s. w. aufbewahrten Lesart. Zu dieser grammatikalischen Ungewißheit kommt noch eine bedeutende geschichtliche Schwierigkeit:

Nach der gewöhnlichen Auslegung dieses Verses fand die Schatzung, von welcher Lukas spricht, statt, während Quirinius Statthalter von Syrien war. Es hat daher den Anschein, als ob Lukas sie mit derjenigen verwechselt hätte, welche zehn Jahre nach dem Tod des Herodes, im Jahr 6 unsrer Zeitrechnung, stattfand und zu dem Aufruhr des Galiläers Judas Veranlassung gab; denn Quirinius wurde erst um diese Zeit Statthalter von Syrien.

Allein fürs erste ist folgende Thatsache zu beachten. Der Schatzungsbefehl betraf auch Joseph, welcher in Galiläa wohnte. Daraus folgt, daß zur Zeit, da die Schatzung angeordnet wurde, Galiläa noch unter dem gleichen Scepter stand, wie Judäa und daß sie demnach wirklich unter Herodes dem Großen geschah, weil nämlich nach dessen Tod Palästina unter seine Söhne geteilt wurde und Galiläa einem anderen Herrscher gehörte als Judäa. Diese Thatsache beweist, daß es sich wirklich um eine frühere Schatzung handelt, als die des Quirinius, welche nur Judäa betraf, das damals schon römische Provinz geworden war.

Eine zweite Thatsache, welche zu demselben Schluß führt, ist die, daß Joseph in seiner Eigenschaft als Nachkomme Davids sich nach Bethlehem begeben mußte; daraus geht hervor, daß die Schatzung nach jüdischen Gebräuchen vollzogen wurde, und nicht wie die des Quirinius, im Jahr 6 unsrer Zeitrechnung, nach römischen Formen und durch römische Behörden.

Endlich ist zu beachten, daß Lukas nichts von einer Unruhe, von einer Empörung erwähnt, von welcher die Schatzung, von der er redet, begleitet gewesen wäre, während die des Jahres 6 das Zeichen eines Aufstandes und einer allgemeinen Empörung war, was dem Lukas wohl bekannt war, nach Apg. 6, 37. Es ist daher absurd, wenn man, wie dies immer wieder geschieht, behauptet, Lukas habe die Schatzung, welche er in die Regierungszeit des Herodes des Großen setzt, mit derjenigen verwechselt, welche unter der Statthalterschaft des Quirinius in Syrien, zehn Jahre nach dem Tod des Herodes,

---

[1]) Vergl. die gründliche Untersuchung von Sieffert (Real-Encykl. von Herzog und Plitt, 2. Aufl., Bd. XIII, Artikel Schatzung): „Augustus wollte die wirkliche Steuerkraft Palästinas erfahren, zu dem Zweck, um danach zu bestimmen, ob der ihm von Herodes geleistete Tribut jener entspreche, und denselben danach im entgegengesetzten Falle zu verändern."

stattfand. Durch die drei angegebenen Merkmale sind beide aufs bestimmteste von einander unterschieden.

Ist aber dem so — und sämtliche Anzeichen beweisen dies übereinstimmend —, so fragt es sich, warum hier Quirinius genannt ist. Denn wenn nach dem Bericht des Josephus, Antiq. XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1, feststeht, daß Quirinius die erste eigentlich römische Schatzung leitete, anläßlich deren der große Aufstand stattfand, und wenn Lukas diese Schatzung nicht mit der früheren verwechselte, wie kann er dann die letztere mit der Statthalterschaft des Quirinius in Syrien in Beziehung setzen?

Man hat die Schwierigkeit auf alle mögliche Weise zu lösen versucht.

Mehrere geben dem Superlativ πρώτη (erste) die Bedeutung des Komparativs προτέρα (früher als): „Diese Schatzung fand statt, ehe Quirinius Statthalter von Syrien wurde.“ So Huschke[1]), Wieseler[2]), Tholuck[3]), Ewald[4]), de Pressensé.[5]) — Diese Bedeutung von πρῶτος ist zwar möglich vor einem Substantiv; vergl. πρῶτός μου, πρῶτος ὑμῶν (Joh. 1, 15 und 15, 18); πρώτη τοῦ ἀνδρός („vor ihrem Gatten“, bei Suidas). Aber vor einem Partizip, wie ἡγεμονεύοντος, ist sie unzulässig. Es müßte πρὶν oder πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν heißen oder wenigstens πρώτη τῆς ἀπογραφῆς. Κυρηνίου ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας, γενομένης (Schürer).

Andere meinen, man könne zwischen der Veröffentlichung des Erlasses, welche unter Herodes stattgefunden habe, und seiner Vollziehung, welche erst geraume Zeit nachher, unter der Statthalterschaft des Quirinius, erfolgt sei, unterscheiden (Paulus[6]), Hofmann[7]); oder zwischen der Anlegung der Steuerliste und dem Steuereinzug, welcher erst einige Jahre später stattgefunden habe (Ebrard[8]), v. Gumpach[9]), wobei man, z. B. mit Ebrard, πρώτη in der Bedeutung erst faßt: „Die ἀπογραφή selbst fand erst statt, als Quirinius ...“; oder endlich zwischen dem Anfang des Vollzugs und dem Ende desselben, welches einige Jahre nachher, unter Quirinius, stattgefunden habe (Köhler)[10]). Allein alle diese Unterscheidungen sind in den Text eingetragen und stehen im Widerspruch mit dem Zusammenhang; die erste, weil der 3. Vers voraussetzt, daß die Vollziehung unmittelbar auf den Erlaß folgte und vor der Geburt Jesu in Bethlehem stattfand; die zweite, weil sie zur Annahme einer verschiedenen Bedeutung der Ausdrücke ἀπογραφή (V. 1) und ἀπογράφεσθαι (V. 2) nötigt, was unmöglich ist (ersterer soll die Aufzeichnung, letzterer den Steueransatz bedeuten); die dritte deshalb, weil das Verb. ἐγένετο nicht die Beendigung des Vollzugs im Gegensatz zu seinem Anfang bezeichnen kann. Die Bedeutung, welche man dem πρώτη giebt: „fand erst statt, als ...“, kommt sonst nirgends vor.

Ein viel glücklicherer Erklärungsversuch geht von der Annahme aus, daß Quirinius lange vor seiner Statthalterschaft in Syrien, schon in den letzten Zeiten des Herodes, mit einem außerordentlichen Kommissariat in dieser Provinz betraut gewesen sei (Grotius, Hug, Neander); und da der Ausdruck ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας offenbar das regelmäßige Amt eines Statthalters dieser Provinz bezeichnet, ging Zumpt[11]) einen Schritt weiter und suchte aus einer Stelle des

---

[1]) Über den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, 1840.
[2]) Chronologische Synopsis der vier Evangelien, 1843.
[3]) Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, 1837.
[4]) Gesch. des Volks Israel, T. V.
[5]) Jésus Christ, son temps etc., 7. Aufl., S. 279.
[6]) Exeget. Handbuch über die drei ersten Evang., 1842.
[7]) Das Lukas-Evangelium, 1878.
[8]) Wissenschaftl. Kritik der evang. Gesch., 3. Aufl., 1867.
[9]) Theol. Studien und Kritiken, 1852.
[10]) Herzogs Real-Encyklop. XIII (1860), Art. Schatzung.
[11]) Das Geburtsjahr Christi, 1869.

Tacitus (Annal. III, 48) zu beweisen, daß Quirinius schon einmal, gegen das Ende der Regierung des Herodes, eigentlicher Statthalter von Syrien gewesen sei. Tacitus berichtet nämlich, daß Quirinius die Ehren eines Triumphes erlangt habe, weil er die Homonaden, eine Völkerschaft Ciliciens, ums Jahr 3 vor Chr. unterworfen habe. Zur Ausführung dieser That müsse er, schließt Zumpt, den Oberbefehl über die Truppen in Kleinasien, welcher rechtmäßig dem Statthalter von Syrien zukam, geführt haben, daraus folge also, daß Quirinius schon damals dieses Amt bekleidet habe. Mommsen[1]) ist zu demselben Resultat gekommen, indem er sich auf eine in Tivoli entdeckte Inschrift stützt, in welcher von einer römischen Magistratsperson die Rede ist, welche zweimal das Amt des Statthalters von Syrien bekleidet und unter Augustus die Ehren des Triumphes erlangt habe. Allein auch wenn die Kombinationen, auf welchen die Annahme Zumpts beruht, ganz zweifellos wären und die Inschrift von Tivoli sich wirklich auf Quirinius bezöge[2]), was nicht sicher ist, so unterliegt doch dieser Erklärungsversuch einer bedeutenden Schwierigkeit. Für eine Statthalterschaft des Quirinius in Syrien ist nur nach der des Varus Raum; diese aber erstreckte sich noch über den Tod des Herodes hinaus, bis zum Sommer des Jahres 50 (während Herodes im Frühling dieses Jahres starb). Will man also nicht geradezu den Bericht des Matthäus verwerfen, welcher die Geburt Jesu in die Regierungszeit des Herodes setzt (2, 1), so ist die Annahme, daß die Geburt Jesu mit dieser ersten Statthalterschaft des Quirinius zusammengefallen sei, nicht möglich. Diese Geburt muß jedenfalls ein bis zwei Jahre früher stattgefunden haben. Allerdings ist der Abstand auf diese Weise nur noch ein sehr kleiner, es handelt sich um ein bis zwei Jahre. Es kann also auch nicht überraschen, daß man auch diese letzte Schwierigkeit zu beseitigen gesucht hat, indem man entweder den Tod des Herodes ein bis zwei Jahre später setzte (L. Quandt[3]): der 18. Januar 751 a. u. c.; Rieß[4]): 752 a. u. c.), entgegen der Chronologie des Josephus; oder indem man annahm, daß die Schatzung, welche Lukas unter Quirinius verlegt, schon unter Varus oder sogar unter Saturninus, dem Vorgänger des Varus, angefangen habe (gemäß einer Bemerkung Tertullians[5]), wonach unter Saturninus Schatzungen in Judäa stattfanden) und daß dieselbe erst ein oder zwei Jahre später unter Quirinius beendigt worden sei; so Keil und Schanz.[6])

Diese Lösungsversuche hielten Meyer, Weiß und Sieffert für unannehmbar. Sie glaubten daher in der Angabe des Lukas einen kleinen Irrtum annehmen zu müssen: Lukas sei einer verfälschten Tradition gefolgt, welche das außerordentliche Kommissariat des Quirinius (unter der Statthalterschaft des Varus) mit seiner eigentlichen Statthalterschaft, welche erst einige Jahre später stattfand, verwechselt habe.

Überzeugt von der großen Genauigkeit des Lukas, habe ich eine Lösung vorgeschlagen, welche keinen großen Beifall gefunden hat, aber so wenig verstanden worden ist, daß die meisten Ausleger sie mit einer der eben angegebenen Erklärungen verwechselt haben, obwohl sie sich von denselben wesentlich unterscheidet. Der zweite Vers ist nach meiner Ansicht eine erklärende Parenthese,

---

[1]) Römisches Staatsrecht, 1877, II, 410 ff.

[2]) Schürer hält die Grundlage dieser Beweisführung für richtig und nimmt eine erstmalige Statthalterschaft des Quirinius in Syrien in den Jahren 3 — 2 vor unsrer Ära, d. h. 1 — 2 Jahre nach der Geburt Jesu an, wenn man diese ins Jahr 749 oder 750 setzt (S. 161).

[3]) Chronolog. geograph. Beiträge zum Verständnis der heiligen Schrift, 1872 — 74.

[4]) Das Geburtsjahr Christi, 1880.

[5]) Adv. Marc. IV, 19: Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per S. Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent.

[6]) In ihren Kommentaren zu Lukas, 1879 und 1883.

welche Lukas in den Bericht, den er seiner Urkunde entnahm, von sich aus eingeschaltet hat. Durch diese Bemerkung wollte er ausdrücklich die unter Herodes (nach jüdischen Formen) vollzogene Schatzung, um die es sich hier für ihn handelt, von der im Jahr 6 stattgehabten unterscheiden, welche, gewöhnlich als die erste Schatzung oder kurz als die Schatzung bezeichnet (Apg. 5, 37), von den Römern veranstaltet worden war und den Aufruhr des Galiläers Judas veranlaßt hatte. Wenn man beide, was leicht möglich war, verwechselte, so mußte dieses Mißverständnis die hier erzählte Geschichte verdächtig machen. Diese zweite, im Jahr 6 von der römischen Obrigkeit und nach römischen Formen vollzogene Schatzung hätte sich nicht auf die Bewohner Galiläas erstrecken können, welche damals einem andern Herrscher zugehörten (dem Herodes Antipas, dem Vierfürsten von Galiläa); sie hätte also den Ortswechsel des Joseph nicht veranlassen können. Auch war diese Schatzung von einem furchtbaren Bürgerkrieg begleitet, so daß die Reise des Joseph und der Maria nach Judäa nicht einmal möglich gewesen wäre. Es war daher Lukas seines ferneren Berichtes wegen daran gelegen, die Schatzung, von welcher er hier redet, deutlich von jener späteren zu unterscheiden und daran zu erinnern, daß trotz des Namens erste Schatzung, unter welchem sich diese letztere dem Gedächtnis des Volks tief eingeprägt hatte, schon früher, unter ganz anderen Verhältnissen, eine jetzt allgemein in Vergessenheit geratene stattgefunden habe. Man muß in diesem Fall den Artikel ἡ vor ἀπογραφή mit dem Alexandr., dem Cod. Ephr. und 14 Mjj. beibehalten und das Pronom. αυτη nicht αὕτη von οὗτος schreiben, sondern αὐτή von αὐτός: die Schatzung selbst, welche die erste heißt.[1]) Der Sinn ist: „Die sogenannte erste bekannte Schatzung selbst fand später unter Quirinius statt, als Judäa schon zur Provinz Syrien gehörte.“ -- Man hat den Einwand erhoben[2]), daß dann im 2. Vers ein δέ stehen müßte, um den Kontrast zwischen den beiden Schatzungen hervorzuheben, auf deren Unterschied Lukas seine Leser hinweisen wolle. Allein durch diese Partikel wäre die erklärende Bemerkung in die Erzählung selbst hereingezogen worden, was nicht in der Absicht des Lukas lag; denn er wollte sie nur als eine Zwischenbemerkung in seinen Bericht einschalten. Ferner hat man behauptet, daß wenn die Schatzung des Jahres 6 einen besonderen, volkstümlichen Namen gehabt habe, wie: die erste, dieser Name in der Stelle Apg. 5, 37 vorkommen würde, statt der einfachen Bezeichnung: die Schatzung. Allein die beiden Namen konnten neben einander im Gebrauch sein, indem der eine den Census als den allgemeinen, bekannten, in absolutem Sinn die Schatzung (Apg.), benannte, während der andere daran erinnern sollte, daß dieser Census zum ersten Mal die Unterwürfigkeit des Volks zum Ausdruck gebracht habe.

V. 3—5.[3])

Die römische Schatzung hätte keine so allgemeine Ortsveränderung herbeigeführt; denn die Aufnahme in das Verzeichnis fand an dem Hauptort der (betreffenden) einzelnen Distrikte statt (Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch., Seite 265).

V. 4. Joseph speziell hätte sich bei einem römischen Census nur dann nach Judäa begeben müssen, wenn er oder Maria Liegenschaften in Bethlehem besessen hätte. Denn der Grundbesitz wurde an dem Ort versteuert, wo er gelegen war (Schürer, ebend.). Diese Annahme ist aber kaum wahrscheinlich;

---

[1]) Schon Gumpach und Ebrard haben das αυτη so gelesen.

[2]) Lecoultre. De censu quiriniano et anno nativitatis Christi, 1883.

[3]) V. 3. T. R. nebst AC und 13 Mjj. liest ιδιαν; BDL Ξ: εαυτου. — V. 5. T. R. samt BC und 13 Mjj. liest απογραψασθαι; א AD: απογραφεσθαι. T. R. nebst A 13 Mjj. It.: γυναικι; א BDL Ξ lassen es weg.

siehe zu 2, 24. Da der Ausdruck οἶκος, Haus, voransteht, muß er in weiterem Sinn gebraucht sein, als πατριά, Familie, obgleich das Verhältnis der beiden hebräischen Ausdrücke, welche jenen in der Regel entsprechen (בית und משפחה), ein anderes ist; doch sind die LXX selbst in der Übersetzung derselben nicht konsequent. Haus bezeichnet hier die ganze Familie Davids, mit Inbegriff seiner Brüder und ihrer Nachkommen; Familie nur seine persönlichen Nachkommen. — Die Entfernung von Nazareth nach Bethlehem betrug drei Tagreisen.

V. 5. Mit Maria kann von dem Verbum um sich aufnehmen zu lassen abhängig sein; dann muß man annehmen, daß Maria selbst in Bethlehem Güter besessen hat, welche ihre Aufnahme in das Verzeichnis erforderten, das heißt, daß sie eine Erbtochter gewesen ist. Allein der Nachdruck liegt nach dem Zusammenhang darauf, daß sie mitging, nicht darauf, daß sie eingeschrieben wurde. Es ist daher natürlicher, diese Bestimmung von dem Verbum er ging hinauf in V. 4 oder wenigstens von dem ganzen Ausdruck: er ging hinauf, um sich aufnehmen zu lassen, abhängig zu machen. — In der Lesart des T. R.: seinem verlobten Weibe, bezeichnet das Substantiv die Eigenschaft, in welcher Maria reiste, das Partizip den eigentlichen Stand der Sache. Diese Lesart ist sehr fein. Es ist wohl wahrscheinlicher, daß das Wort γυναικί, Weib, aus Nachlässigkeit oder Unverständlichkeit weggelassen, als daß es willkürlich hinzugefügt worden ist. — Die letzten Worte: welche schwanger war, haben nicht den Zweck, das folgende zu erklären; denn der Zustand der Maria ist dem Leser schon aus dem Vorhergehenden bekannt. Sie geben den Grund an, warum Joseph sie mitnahm. Er wollte sie angesichts dessen, was ihr bevorstand, nicht allein in Nazareth zurücklassen.

V. 6—7.[1]) Ihre Stunde kam; wörtlich: die Tage, welche bis zu ihrem Gebären vorübergehen mußten, wurden voll. — Der Ausdruck erstgeborener setzt natürlich voraus, daß Maria später noch mehr Kinder geboren hat; vergl. Matth. 1, 25. Auf dem Standpunkt des Dogmas von der beständigen Jungfräulichkeit der Maria erklärt man den Ausdruck in dem Sinn, daß man damals nicht wissen konnte, ob später noch mehr Kinder geboren werden. — Daraus, daß Maria das Kind selbst „in Windeln wickelt und in die Krippe legt", haben katholische Ausleger gefolgert, das Gebären sei bei ihr ohne Durchbruch und Schmerzen erfolgt. — Der Artikel τῇ, die, im T. R., ist zu beseitigen. Er enthält die unrichtige Voraussetzung, daß das Wohnen im Stall im Bericht schon erwähnt sei. — Es ist kein Grund vorhanden, das Wort κατάλυμα in der Bedeutung Herberge zu fassen, wie man gewöhnlich thut. In diesem Fall wäre wohl der Ausdruck πανδοχεῖον (10, 34) gebraucht. Κατάλυμα bezeichnet einen Ort, wo man einkehrt; 22, 11 ist es von dem Saal eines Hauses gebraucht. Da es bei den Leuten, bei welchen sie einkehren wollten, keinen Platz mehr gab und die Herden augenblicklich auf der Weide waren, ließen sie sich im Stalle nieder. Dies war zugleich der ruhigste und deshalb geeignetste Ort für das, was sich mit Maria begeben sollte. Nach den apokryphischen Evangelien (Protevangelium Jacobi. Historia Josephi u. s. w.), sowie nach Justin war dieser Stall eine nahe bei der Stadt gelegene Höhle. Noch zur Zeit des Origenes zeigte man diese Grotte. An diesem Ort ohne Zweifel baute Helena, die Mutter Constantins, eine Kirche, und wahrscheinlich steht die jetzige Kirche, Mariae de praesepio, auf derselben Stelle. Der Text des Lukas wäre mit dieser alten Ansicht unvereinbar. Allein möglicherweise ist dies nur eine Vermutung, hervorgegangen einerseits aus dem allgemeinen Gebrauch im Orient, die Höhlen als Ställe zu ver-

[1]) V. 7. T. R. sowie Γ und 11 Mjj. lesen τῇ vor φάτνῃ; ℵ ABDL lassen es weg.

wenden, andrerseits aus der Stelle Jes. 33, 16: Er wird wohnen in einer hochgelegenen Höhle, welche man auf den Messias bezog und die von Justin selbst auf Christus gedeutet wurde.

So vollzog sich im Dunkel eines Stalls das Ereignis, durch welches die Gestalt der Welt verwandelt werden sollte. „Die Schwachheit Gottes, sagt Paulus (1. Kor. 1, 25), ist stärker als die Menschen."

II. V. 8—14: Die Botschaft der Engel.

Man hat hier die erste Verwirklichung der Worte Jesu: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt." In dieser Erzählung scheint alles den Zweck zu haben, jedes Aufsehen unter den Menschen unmöglich zu machen. — Die Verse 8 und 9 erzählen die Erscheinung des Engels bei den Hirten; V. 10—12 seine Rede; die Verse 13 und 14 den Lobgesang der himmlischen Heerscharen.

V. 8. Die späteren rabbinischen Aussagen beweisen, daß sich an den Stand der Schafhirten bei den Juden eine gewisse Geringschätzung knüpfte. Nach dem Traktat Sanhedrin sollen sie nicht als Zeugen angenommen werden; der Traktat Aboda Zara gestattet, daß man ihnen keinen Beistand leistet. Wir wissen nicht, ob solche Vorurteile schon zur Zeit Jesu bestanden. — Ἀγραυλεῖν, eigentlich: sein Feld (ἀγρός) zu seiner Wohnung (αὐλή) machen. Nach Columella (de re rustica) waren diese Gehöfte, welche als Schafställe dienten, mit einer hohen Mauer umgeben; sie waren teils bedeckt, teils unbedeckt. Da in einer Stelle des Talmud gesagt ist, die Herden seien von Ostern bis zu den ersten Herbstregen im Freien, so hat man aus dem hier Erzählten geschlossen, Jesus könne nur im Sommer geboren sein. Indessen bemerkt Wieseler, daß jene Angabe des Talmud sich nur auf die Herden beziehen könne, welche ganz in den Steppen, entfernt von allen Wohnungen, sich aufhalten; dies ist aber nicht der Fall bei denen, von welchen hier die Rede ist. — In der Ausdrucksweise φυλάσσειν φυλακάς bezeichnet der Plural φυλακαί ohne Zweifel eine Abwechselung der Hirten im Wachen. Der Genitiv τῆς νυκτός kann entweder in adverbialer Bedeutung: das Wachen, wie es des Nachts geschieht, oder als nähere Bestimmung von φυλακάς genommen werden. Der Plural φυλακάς ist aber nicht auf verschiedene Wachtposten zu beziehen, wie Weiß annimmt.

V. 9. Ἰδού, siehe, fehlt bei den Alex. — Ἐπέστη bedeutet nicht: er stand über ihnen, sondern: stand (plötzlich) da; vergl. ἐπιστᾶσα in V. 38; 20, 1. Wie in 1, 11 hat man zu übersetzen: ein Engel, nicht: der Engel; dies zeigt der Artikel ὁ in V. 10 (siehe zu 1, 13). Unter der Klarheit (Herrlichkeit) des Herrn ist der Lichtglanz zu verstehen, welcher die Erscheinung Gottes oder der himmlischen Wesen begleitet.

V. 10. Um die erschrockenen Hirten zu beruhigen, verkündigt der Engel zuerst das Erfreuliche seiner Botschaft. — Ἥτις: „welche vermöge ihrer Größe nicht bloß euch, sondern dem ganzen Volk bestimmt ist".

V. 11. Der Name Heiland steht in Beziehung zu dem Zustand der gefallenen Menschheit. Er drückt das Mitleid aus, welches die Engel beim Anblick des menschlichen Elends empfinden. Der Titel Christus oder Gesalbter steht in spezieller Beziehung zum jüdischen Volk, welches allein auf diese verheißene Persönlichkeit wartet. Der Titel Herr endlich bezeichnet das Verhältnis Jesu zur ganzen Welt, der gegenüber er dereinst der Vertreter der göttlichen Allgewalt sein wird. Der letztere Titel findet also auch auf sein Verhältnis zu den Engeln Anwendung. — Die Umschreibung: Stadt Davids läßt in diesem Kinde den zweiten, durch die Propheten verheißenen David durchblicken.

V. 12.[1]) Der Ausdruck das Zeichen ist nicht so zu verstehen, als ob gerade seine Niedrigkeit das Zeichen seiner messianischen Würde wäre. Dies wäre ein sehr gesuchter, unnatürlicher Gedanke. Das „Zeichen" ist einfach das Merkmal, an welchem sie das Kind erkennen werden, dessen Geburt ihnen soeben angekündigt worden ist. Es konnten in dieser Nacht nicht viele Kinder in Bethlehem geboren worden sein; und wenn es welche gab, so hatte gewiß kein anderes eine Krippe zur Wiege. — Plötzlich tritt eine große Schar von Engeln aus den Tiefen der uns allenthalben umgebenden unsichtbaren Welt hervor und gesellt sich zu dem, der eben mit den Hirten geredet hat. Durch ihren Lobgesang geben sie den Ton an für die Anbetung der Menschheit.

V. 13–14.[2]) Στρατιᾶς, Heeres, ist genit. partitiv.: eine Schar von jenem himmlischen Heer, welches Gott umgiebt; vergl. Jos. 5, 15.

V. 14. Es giebt zwei Hauptarten, diesen Lobgesang zu konstruieren. Man kann ihn in zwei oder drei Sätze teilen, je nachdem man mit den byz. εὐδοκία oder mit den alex. εὐδοκίας liest. Liest man den Genit. εὐδοκίας, so hat man nur zwei Sätze: „Ehre sei Gott in der Höhe! Friede auf Erden, für [die] Menschen von gutem Willen!" Liest man dagegen den Nominat. εὐδοκία, so sind es drei Sätze: „Ehre sei Gott in der Höhe! Friede auf Erden! an den Menschen Wohlgefallen!"

Die meisten neueren Ausleger (mit Ausnahme von Oosterzee, Hofmann, Keil) nehmen die erste Konstruktion an. Die bestimmenden Gründe sind hierbei 1) ihre Vorliebe für die alex. Lesart im allgemeinen; 2) der Parallelismus der drei Ausdrücke in den beiden Sätzen: Ehre und Friede, Höhe und Erde, Gott und die Menschen. Allein der erste Grund ist für diejenigen nicht vorhanden, welche durch die Erfahrung von den häufigen Fehlern des alex. Textes überzeugt worden sind. Zu diesen gehört Hofmann; er sagt: „Daß die Lesart εὐδοκίας die am besten bezeugte sei, kann man nicht behaupten." In der That findet sich εὐδοκία in 15 Mjj., worunter L und Ξ, sowie in der koptischen Übersetzung, Urkunden, welche gewöhnlich auf der Seite der alex. stehen. Hofmann sagt: „Die inneren Gründe sprechen für εὐδοκία." Dies ist auch meine Überzeugung. Was soll doch der Ausdruck ἄνθρωποι εὐδοκίας, „die Menschen von gutem Willen", bedeuten? Menschen, welche selber einen guten Willen haben, das heißt: von der Liebe zum Guten beseelt sind? Dieser Sinn widerspricht dem Zusammenhang, in welchem Gott und seine Barmherzigkeit allein gepriesen und verherrlicht werden soll. Daher muß man erklären: „Menschen, welche Gegenstand des göttlichen Wohlwollens sind." Allein wenn die Substantive ἄνθρωπος und ἀνήρ so mit einem Genitiv verbunden sind, bezeichnet dieser immer eine Eigenschaft der betreffenden Person selbst. So kann z. B. der Ausdruck ἀνὴρ ἐλέους, Mann der Barmherzigkeit, in Sirach 44, 10, obwohl man ihn so übersetzt hat: ein Mann, welcher Gegenstand der Barmherzigkeit ist, dem Zusammenhang nach nichts anderes bedeuten als: ein barmherziger Mann.[3]) In der Ausdrucksweise ἄνθρωπος ἁμαρτίας, 2. Thess. 2, 3, bezeichnet der Genitiv ganz deutlich die Eigenschaft. Ganz wertlos sind die Beispiele, welche man von den Ausdrücken υἱός oder τέκνον ἀπωλείας, ὀργῆς, ἀγάπης u. s. w. hernimmt. Denn in diesen Fällen kommt ein ganz anderes Element hinzu: der Begriff der Sohnschaft oder der Ab-

---

[1]) V. 12. BE lassen το vor σημειον weg. — T. R. nebst A und 13 Mjj. liest κειμενον vor εν φατνη; BLPS Ξ It. ebenso, mit και vor κειμενον; ℵ D lassen diese beiden Worte weg. — T. R. nebst K liest τη vor φατνη.

[2]) V. 14. T. R., LP Ξ und 12 andere Mjj., Syr. Cop. Mnn. lesen ευδοκια; ℵ ABD It. Ir.: ευδοκιας.

[3]) Man hat den alttestamentlichen Ausdruck אַנְשֵׁי רָצוֹן angeführt; ich habe ihn aber nirgends im A. T. finden können.

hängigkeit, welcher in dem Subst. υἱός oder τέκνον enthalten ist. Ferner würden die zwei synonymen Ausdrücke: auf Erden und unter den Menschen, in einem so kurzen Hymnus, einen ziemlich auffallenden Pleonasmus bilden. Dieselben Gründe stehen zum Teil der von Olshausen angenommenen Einteilung entgegen: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden! Friede über die Menschen von gutem Willen!"

So kommen wir denn auf die Lesart des T. R., der byz. und der Peschito zurück. Der Lobgesang besteht aus drei Sätzen, welche als Wunsch oder als Aussage gefaßt werden können: „Ehre sei ..." oder: „Ehre ist ..." Bei den zwei ersten Sätzen scheint mir trotz der Einwände Keils die Form des Wunsches natürlicher zu sein; der dritte dagegen enthält eine Aussage, welche die Thatsache zum Inhalt hat, auf der die zwei vorhergehenden Ausrufesätze beruhen. Im ersten: Ehre sei Gott in der Höhe, fordern die auf die Erde herabgekommenen Engel, daß über ihnen, von Himmel zu Himmel, bis hinauf zum Throne Gottes, die seligen Geister, von welchen sie nur einen geringen Teil bilden, einen Lobgesang anstimmen sollen zur Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften, welche in dieser wunderbaren, der Menschheit verliehenen Gabe kundwerden. — Der zweite Satz: Friede auf Erden ist das Seitenstück des ersten. Die Engel bitten, daß auf diese von der Sünde gestörte, durch so viele Kämpfe beunruhigte Erde endlich der göttliche Friede herabkommen möchte, welchen sie selbst genießen und welcher aus der durch diese Geburt herbeigeführten Versöhnung entspringt. — Der dritte Satz endlich enthält die Rechtfertigung der zwei vorhergehenden Bitten. Es wird hier der Grund angegeben, weshalb Gottes Lob in der Höhe verkündigt werden und auf Erden fortan der Friede herrschen soll: Gott hat das besondere Wohlwollen, dessen Gegenstand die Menschen sind, in überreicher, auffallender Weise kundgethan. Der Sinn dieser letzten Worte ist: „Denn Gott hat an den Menschen Wohlgefallen"; es ist das hebräische חפץ ב. Es erscheint natürlich, daß die zwei ersten Sätze durch καί, und, verbunden sind, wenn sie zwei parallele Wünsche enthalten, und daß der dritte als Asyndeton sich anschließt, wenn er die zu Grund liegende Aussage zum Inhalt hat. Das εὐδοκία, guter Wille, Wohlwollen, rechtfertigt den ersten Satz: Ehre sei Gott! das ἐν ἀνθρώποις, gegen die Menschen, den zweiten: Friede auf Erden! In der Rede der Engel scheint zu liegen: „Solches hat Gott an uns nicht gethan! Er hat seinen Sohn nicht einen der unsrigen werden lassen" (Hebr. 2, 16). — Zum Ausdruck εὐδοκία vergl. Eph. 1, 5 und Phil. 2, 13. Hier, wie sonst, erscheint das Wohlgefallen Gottes an den Menschen als die Ursache, nicht als der Erfolg der Erlösung.

III. V. 15—20. Der Besuch der Hirten.

V. 15 und 16.[1]) Subjekt von ἐγένετο ist der Satz: Die Hirten sprachen zu einander; es ist ein reiner Hebraismus; vergl. V. 6; 1, 8. — Der T. R. hat einen eigentümlichen Ausdruck: „Und es geschah, als die Engel ... zurückgekehrt waren, sprachen die Menschen, die Hirten ..." Die Worte: die Menschen, samt dem vorhergehenden und, welches für das hebräische ו, das Zeichen des Nachsatzes, steht, fehlen bei den Alexandrinern. Diese Auslassung hat ohne allen Zweifel ihren Grund in der scheinbaren Nutzlosigkeit des Ausdrucks. Man hat nicht verstanden, daß diese Worte den Eindruck, welchen die Hirten empfanden, als sie nach dem Verschwinden der Engel sich wieder nur unter ihresgleichen sahen, fein ausdrücken. Kein

[1]) V. 15. T. R. nebst AD und 12 Mjj. liest και οι ανθρωποι vor οι ποιμενες; א BL Ξ lassen dieses Wort weg. — T. R. samt AD Ξ und 13 Mjj. liest ειπον; א B It.: ελαλουν, wozu א noch λεγοντες hinzugefügt.

Mensch wäre auf die Erfindung einer solchen Glosse verfallen. — Das καί, welches auf hebräische Weise den Hauptsatz anzeigt, drückt zugleich die Wechselbeziehung aus zwischen dem Verschwinden der Engel und dem Thun der Hirten. Der Aorist εἶπον des T. R. ist wahrscheinlich eine Korrektur des Imperfekt. ἐλάλουν bei den Alexandrinern. Die Hirten hatten während der Erscheinung geschwiegen; jetzt reden sie wieder mit einander. Das λέγοντες des Sinait. gehört ohne Zweifel nicht her. — Das δή giebt der Aufforderung etwas Dringliches. Das διά in διέλθωμεν bedeutet: durch die Felder, die sie von der Stadt trennen. — Der Ausdruck ῥῆμα kann, wie so oft das hebräische דבר, namentlich in Verbindung mit dem Verb. sehen, nur die Sache selbst, das Wort als ein verwirklichtes, bezeichnen. Man sieht, wie in diesem ganzen Bericht die ursprüngliche aramäische Ausdrucksweise mit Sorgfalt bis ins Kleinste hinaus erhalten ist.

V. 16. Das ἀνά in ἀνεῦρον drückt das allmähliche Auffinden aus; zuerst erblicken sie die Mutter, dann Joseph, dann das Kind.

V. 17.[1]) Im Griechischen hat das Partizip ἰδόντες kein Objekt. Es bezeichnet einfach den Akt des Sehens, durch welchen die Rede des Engels bestätigt wird. — Γνωρίζειν wie das Kompositum διαγνωρίζειν kann sowohl kennen als kundthun bedeuten; der Zusammenhang fordert die letztere Bedeutung. — Der Ausdruck ῥῆμα steht hier in der Bedeutung Wort oder Nachricht. Ist bloß an ein Kundthun im Stall vor den wenigen Leuten, die anwesend sein mochten, zu denken, oder an eine Ausbreitung der Thatsache unter denen, mit welchen sie zusammentrafen, nachdem sie den Stall verlassen hatten? Schanz erklärt sich entschieden für die zweite Bedeutung wegen des πάντες, alle; in V. 18; denn dieses alle kann nicht wohl bloß auf Maria und Joseph bezogen werden, außer welchen kein weiterer Zeuge erwähnt ist. In diesem Fall muß man den Weggang der Hirten zwischen V. 16 und 17 setzen. Der 20. Vers steht dieser Auffassung nicht entgegen.

V. 18 und 19. Diese Schilderung der verschiedenen Eindrücke, welche alle diese Begebenheiten auf die Leute machten, entspricht derjenigen in 1, 65 f. — Bei den meisten ein unbestimmtes Verwundern; dagegen (δέ) bei Maria ein tieferer, nachhaltiger Eindruck, eine innere Verarbeitung und Vergleichung der Thatsachen mit einander. Sie sammelt die Thatsachen in ihrem Geist, um sie festzuhalten (συντηρεῖν); dann stellt sie dieselben zusammen und vergleicht sie mit einander, um den zu Grund liegenden göttlichen Gedanken zu finden (συμβάλλειν).

V. 20.[2]) Die Stimmung der Hirten hält sich in der Mitte; es liegt in derselben weniger als bei Maria, mehr als bei den gewöhnlichen Hörern von V. 18. — Die Lesart ἐπέστρεψαν des T. R. ist ohne Zweifel ein Fehler des Abschreibers; ὑπέστρεψαν bezeichnet ihr Zurückkehren von der Stadt zu ihren Herden. — Das δοξάζειν, preisen, geht aus dem Gefühl der Größe des göttlichen Werks hervor; αἰνεῖν, loben, bezieht sich auf die sich darin offenbarende Güte Gottes selbst. — Die Ausdrücke: hatten gehört und gesehen, können auf das bezogen werden, was die Hirten im Stall gehört und gesehen hatten, den Berichten Josephs und der Maria und dem Anblick des Kindleins gemäß. Allein der Ausdruck gehört bezieht sich viel natürlicher auf das, was sie aus dem Mund des Engels hörten. Dieser Sinn ist in der That möglich, wenn man den Satz: so wie ... bloß von dem zweiten Verbum, dem des Sehens, abhängig macht: was sie aus dem Mund des Engels gehört und sodann mit eigenen Augen, in völliger Übereinstimmung mit der Bot-

[1]) T. R. nebst AP und 12 Mjj. liest διεγνωρισαν; ℵ BDL Ξ: εγνωρισαν.
[2]) Alle Mjj. lesen υπεστρεψαν statt επεστρεψαν, wie T. R. mit den Mnn. liest.

schaft der Engel, gesehen hatten. Sie überzeugten sich, daß die himmlische Rede, die sie hörten, nicht Sache einer bloßen Hallucination gewesen war. — Woher stammen diese Berichte und diese Angaben über die Eindrücke der Hirten, der Bewohner Bethlehems und der Maria selbst? Die aramäische Färbung des Berichts verrät eine uralte Quelle. Je öfter man V. 19 liest, um so mehr kommt man zu der Überzeugung, daß dieser Bericht von niemand anders ausgehen konnte, als von Maria selbst. Diese so einfache, nüchterne, bis ins Kleinste hinaus lautere Erzählung mag sich eine Zeit lang in mündlicher Form erhalten haben, bis sie einen schriftlichen Bearbeiter fand, dessen Blätter in Lukas' Hände kamen und von ihm mit möglichster Beibehaltung der ursprünglichen Form wiedergegeben wurden. Weiß findet gleichfalls in der Bemerkung des 19. Verses die Angabe der wahren Quelle dieser Überlieferung.

Der alte Rationalismus (Paulus, Ammon) erklärte diese angebliche Engelserscheinung mit einem Lichtphänomen, bei dessen Anblick in den Hirten der Gedanke an das Kommen des Messias aufgestiegen sei. Heutzutage faßt man diese Scene als mythische Veranschaulichung der Wahrheit auf, daß die Armen Gegenstand besonderen göttlichen Wohlwollens sind (Meyer). Allein diese Erzählung ist zu nüchtern, als daß man an einen legendenhaften Ursprung denken könnte. Überdies wäre es nach der Verwerfung Jesu durch das jüdische Volk niemand eingefallen, dem Engel Worte in den Mund zu legen, wie diese: „Eine große Freude, welche dem ganzen Volk widerfahren wird." Siehe am Schluß von Kap. 2.

Sechste Erzählung.

2, 21—40.

Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel.

Dieser Bericht enthält: 1) Die Beschneidung Jesu (V. 21); 2) seine Darstellung im Tempel (V. 21—24); 3) die Umstände, von welchen die Darstellung begleitet war (V. 25—38); 4) einen geschichtlichen Schluß (V. 39—40).

I. V. 21—24: Die Beschneidung.

V. 21.[1]) In jüdischer Form sollte Jesus das Ideal menschlichen Lebens verwirklichen. Die Theokratie war das göttlich vorbereitete Mittel für die irdische Entwickelung des Menschensohnes. Darum folgt auf seine Geburt, acht Tage nachher, sein Eintritt in den Gesetzesbund durch die Beschneidung. Geboren von einem Weibe, unter das Gesetz gethan, sagt Paulus in gleichem Sinn (Gal. 4, 4). Jesus wird dadurch, wie derselbe Apostel in Röm. 15, 8 sich ausdrückt, διάκονος περιτομῆς, Diener der Beschneidung, dem jüdischen Gesetz für sein ganzes irdisches Leben unterthänig. — Die Erzählung dieser Thatsache ist auffallend kurz, namentlich im Vergleich mit der Ausführlichkeit des Berichts über die Beschneidung des Täufers (K. 1). Der Grund dieser Verschiedenheit läßt sich leicht denken. Die Beschneidung hatte im Leben des letzten Vertreters des Gesetzesbundes eine ganz andere Wichtigkeit, als im Leben Jesu, welcher einen neuen Bund eröffnete und durch den alten bloß hindurchging. Daher liegt der Nachdruck im Bericht nicht auf der Beschneidung, welche gar nicht für sich erzählt ist, sondern auf dem Namen, welchen das Kind bei diesem Anlaß erhalten hat. — Meyer und Weiß erklären das Fehlen des Artikels vor ἡμέραι in der Weise, daß sie aus τοῦ περιτομεῖν einen Infinitiv des Zwecks machen: „acht Tage, um zu . . ." Allein nach 1, 57 und 2, 6 ist dieser Infinitiv eine bloße nähere Bestimmung.

[1]) T. R. nebst D und 5 Mjj. liest το παιδιον; א AB und 10 Mjj. Mnn. It.: αυτον. — א: το λεχθεν statt το κληθεν.

Der Artikel fehlt vielmehr deshalb, weil das Zahlwort ὀκτὼ die Stelle desselben vertritt (Hofmann, Schanz) und zugleich weil der status constructus des hebräischen Originals seinen Einfluß geltend macht. — Die Lesart des T. R.: τὸ παιδίον, statt des Pronomens, rührt wahrscheinlich daher, daß hier einer der zum öffentlichen Vorlesen bestimmten Abschnitte anfing. Sehr viele Fehler des rezipierten Textes haben darin ihren Grund. — Das καί vor ἐκλήθη zeigt natürlich, wie das hebräische ו, den Nachsatz an, hebt aber zugleich die Zusammengehörigkeit der Beschneidung und der Namengebung hervor; es ist fast so viel als τότε, da.

II. V. 22—24: Die Darstellung.

V. 22—24.[1]) Es ist hier von zwei Akten die Rede, welche beide auf Grund des Gesetzes vollzogen wurden; einmal von der Darstellung des Kindes als des Erstgeborenen (V. 23), sodann von dem Reinigungsopfer, welches für die Mutter dargebracht werden sollte (V. 24). — Die Reinigung der Mutter ist zuerst erwähnt, V. 22. Nach 3. Mos. 12, 2 ff. blieb die Mutter nach der Geburt eines Sohnes acht Tage, nach der Geburt einer Tochter vierzehn Tage lang levitisch unrein. Sie mußte nach Verfluß von 33 Tagen im ersteren, von 66 Tagen im zweiten Fall in der Stiftshütte, später im Tempel, ein Reinigungsopfer darbringen. — Die Worte: nach dem Gesetz, V. 22, beziehen sich auf das Vorhergehende: „Die vom Gesetz vorgeschriebenen Tage der Reinigung." — Das αὐτῆς, ihre, des T. R. und das αὐτοῦ, seine (des Kindes) Reinigung, im Cantabr., sind offenbare Korrekturen des αὐτῶν, welches sich in allen andern Mjj. findet und schwerer zu erklären ist. Dieses Pronomen kann sich nicht auf Maria und das Kind (de Wette), sondern nur auf das Subjekt des Verb., Maria und Joseph, beziehen, wie heutzutage jedermann zugiebt. Meyer, Weiß, Hofmann, Keil meinen, Joseph sei nur vermöge der engen Beziehung zwischen diesem Akt und der darauffolgenden Darstellung, welche im wesentlichen dem Vater oblag, in das αὐτῶν miteingeschlossen. Allein das αὐτῶν hängt direkt von καθαρισμοῦ ab. Man muß daher annehmen, daß Joseph in ihre Unreinheit mit verwickelt war, aber nur in dem Sinn, daß er als das Familienhaupt dafür verantwortlich gewesen wäre, wenn die Unreinheit der Maria nicht beseitigt worden wäre. — Sodann kommt die Darstellung und der Loskauf des Kindes; vergl. 2. Mos. 13, 2. Jeder Erstgeborene in Israel gehörte Gott zum Dienst des Heiligtums, weil Gott Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern gemacht hatte. Später jedoch, 4. Mos. 12, 13—18, wurden die Leviten als Ersatz für die Erstgeborenen angenommen, und um in den Herzen des Volks das Bewußtsein seines Rechts lebendig zu erhalten, setzte Gott ein Lösegeld für jeden Erstgeborenen fest. Es betrug 5 Sekel, was, den Sekel zu ungefähr $^5/_6$ Thlr. gerechnet, etwas über 4 Thlr. ausmacht.

V. 24. Das Reinigungsopfer für die Mutter bestand eigentlich in einem Lamm zum Brandopfer und einer jungen Taube als Sündopfer; wenn aber die Eltern arm waren, genügten zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben (3. Mos. 12, 6—8). Wie man sieht, haben die Eltern Jesu das Opfer für die Armen dargebracht. — Es erfolgt nun die unerwartete Episode des Dazwischentretens Simeons und der Hanna.

III. V. 25—38. Segen Simeons und der Hanna.

V. 25 und 26.[2]) In Zeiten geistlicher Verkommenheit, wenn das geistliche Amt nur noch Formendienst treibt, zieht sich der Geist in die Tiefen der

[1]) V. 22. T. R. liest nur mit einigen Mnn. αυτης: D: αυτου; alle andern Mjj.: αυτων.

[1]) V. 25. T. R. nebst ABD und 12 Mjj. liest ευλαβης; ℵ K Γ Π: ευσεβης. — T. R. mit D: αγιον ην επ' αυτον; alle andern: ην αγιον επ' αυτον. — V. 26. T. R. nebst AD und 12 Mjj.: πριν η; BLRX: πριν η αν; ℵ: εως αν.

religiösen Gemeinschaft zurück und schafft sich außerordentliche Organe, oft aus den niedrigsten Lebenskreisen. In Simeon und Hanna stellt sich uns ein solches freiwilliges Priestertum dar. Man hat vermutet, Simeon könnte der Rabbi dieses Namens, der Sohn des berühmten Hillel, der Vater Gamaliels sein. Dieser Simeon wurde im Jahr 13 n. Chr. Vorsitzender des Sanhedrins. Allein dieser Name war sehr gebräuchlich, und der Charakter eines einflußreichen Mitglieds des Sanhedrins paßt kaum zu der Rolle, welche der Simeon, von dem Lukas redet, im Folgenden spielt. — Der charakteristische Zug, welchen Lukas an der messianischen Hoffnung Simeons hervorhebt, ist nicht derselbe, wie in anderen ähnlichen Fällen; vergl. 23, 51. Es ist nicht die Erwartung des Reiches Gottes, sondern die des Trostes Israels. Dieser Ausdruck bezieht sich wahrscheinlich auf die Worte Jesajas (40, 1): „Tröstet, tröstet mein Volk!" Die Rabbinen geben dem Messias den Namen מנחם, Tröster. Bei den Armen in Israel kam zu dem nationalen Unglück, welches in der Unterdrückung durch die Römer seinen Grund hatte, noch das Elend ihrer eigenen Lage hinzu. Aber Jesaja hatte verheißen, daß mit dem Messias „Freudenöl statt Trauer" dem Volk zu teil werden solle (61, 3).

Der Ausdruck gerecht bezeichnet die positiven Eigenschaften; der Ausdruck gottesfürchtig, εὐλαβής, der offenbar dem gewöhnlicheren εὐσεβής vorzuziehen ist, mehr die Wachsamkeit gegenüber dem Bösen. — Die Trennung des ἅγιον von πνεῦμα durch ἦν in den meisten Mjj. dient zur stärkeren Hervorhebung der Idee des Adjektivs: ein Hauch des Geistes war in ihm, und zwar ein heiliger. — Χρηματίζειν, eigentlich: ein Geschäft treiben; daher: offiziell handeln, eine Entscheidung mitteilen, einen göttlichen Ausspruch erteilen. — Κυρίου, des Herrn, ist der Genitiv des Ursprungs: der Messias, welcher von Jehova kommt, welchen er selbst giebt.

V. 27 und 28.[1]) Es giebt im Leben eines jeden Menschen entscheidende Augenblicke, wo für seine fernere Zukunft auf die Treue gegen den Antrieb des Geistes alles ankommt. Die Worte ἐν πνεύματι, im oder durch den Geist, drücken nicht einen Zustand der Entzückung aus, sondern den bloßen inneren Antrieb von oben. Meyer hat aus dem Ausdruck γονεῖς, Eltern, geschlossen, Lukas habe hier eine andere Urkunde benutzt, als im Vorhergehenden, eine Urkunde, in welcher nicht die übernatürliche Geburt Jesu vorausgesetzt sei. Allein dieser Ausdruck bezeichnet ganz einfach die Eigenschaft, in welcher Joseph und Maria im Tempel erschienen und das Kind darstellten. — Das καί in V. 28 zeigt den Nachsatz an, ganz wie wenn die Angabe des Umstands ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν einen Zwischensatz bildete. Zugleich hebt das καί die enge Beziehung hervor zwischen dem Hereintreten der Eltern und der Anwesenheit Simeons, welcher wie auf göttlichen Befehl dasteht, um das Kind zu empfangen. Dieser greise Prophet ist der eigentliche Priester, welcher in diesem Augenblick an Gottes Statt handelt.

V. 29—32: Der Lobgesang.

Zuerst preist Simeon im eigenen Namen Gott dafür, daß er glücklich am Ende seiner Lebensaufgabe angelangt ist (V. 29 f.); dann lobsingt er Gott im Namen der ganzen Welt, welcher ein Heil geschenkt worden ist, das alle Bedürfnisse sowohl der Heiden als der Juden befriedigt (V. 31 f.). Durch die Lebendigkeit der Anschauung, durch die nachdrucksvolle Kürze des Stils erinnert dieser Lobgesang an die schönsten Dichtungen Davids.

V. 29 und 30. Simeon stellt seine Rolle unter dem Bild eines Wächters dar, welcher, von seinem Herrn auf einem hohen Standort aufgestellt, die Aufgabe hat, den Aufgang eines Gestirns zu erwarten und zu verkündigen. Das

[1]) V. 28. א BLII It. Ir. lassen αὐτοῦ weg.

ersehnte Gestirn erscheint, er ruft es aus, und zugleich wünscht er von dem lange besetzten Posten abgelöst zu werden. So läßt Äschylus im Agamemnon die zur Beobachtung des Feuers, welches den Griechen die Einnahme von Troja anzeigen soll, aufgestellte Wache beim Anblick des lang ersehnten Signals zugleich über den Sieg des Vaterlandes und über die eigene Erlösung triumphieren. Das νῦν, jetzt, erinnert an die Länge dieses Wartens. Der Ausdruck ἀπολύειν, entlassen, verabschieden, bezieht sich sowohl auf die Beendigung der Aufgabe als auf das Ende des Lebens; denn der göttliche Ausspruch enthielt den Gedanken, daß beide mit einander beendigt sein würden. — Das Wort δέσποτα, Herr, Gebieter, entspricht dem Ausdruck δοῦλος, Diener. Simeon erkennt Gott das Recht zu, über seine Person in unbeschränkter Weise zu verfügen, wie ein Herr über den Sklaven. — Der Ausdruck ῥῆμά σου, dein Wort, bezeichnet den göttlichen Ausspruch, der ihm zu teil geworden und sozusagen sein Losungswort war. — Im Frieden: dieses Schlußwort des Verses entspricht dem Anfangswort: nun!

V. 30. Der Grund dieses Friedens: seine Augen haben das σωτήριον gesehen. Dieses Wort bedeutet, als Neutrum des Adjektivs σωτήριος: das, was zur Rettung dient, das Mittel zur Erlösung. Gemeint ist das Kind selbst, nicht das Erlösungswerk, welches es vollbringen wird.

Die Verse 31 und 32 bilden die zweite Strophe des Lobgesangs; indem sie das Wort σωτήριον entwickeln, sprechen sie aus, was dieses Kind für die Welt sein wird. — Der Ausdruck ἑτοιμάζειν, bereiten, wird durch das Folgende erklärt: Gott hat dieses Kind geboren werden lassen, um es den Blicken aller Völker darzustellen und damit es selbst seinerseits allen Völkern das Gut bringe, welches ihnen fehlt; vergl. die ähnliche Redeweise in Ps. 23, 5: „Du bereitest vor mir den Tisch.“ — Der entschiedene Universalismus, der in den Worten liegt: vor dem Angesicht aller Völker, geht keineswegs über den Gesichtskreis der alten Propheten, namentlich des Jesaja (19, 23—25; 42, 6; 60, 3 u. a.) hinaus; er ist ganz am Platz im Munde eines Simeon, welchem der prophetische Geist zugeschrieben wird.

Der Begriff: alle Völker, ist in V. 32 in seine beiden Grundelemente zerlegt: die Heiden und Israel. Von der Genesis an bis zur Apokalypse ist dies der große Gegensatz, welcher die ganze Geschichte der Menschheit beherrscht. — Die Heiden stehen hier voran. Hat Simeon geahnt, daß das Werk eines solchen Messias zuerst bei den Heiden und dann erst bei den Juden zu stande kommen werde? daß die ersten die letzten sein werden? Wir sehen im Folgenden, eine wie tiefe Erkenntnis der Greis von dem sittlichen Zustand der damaligen Generation Israels hatte. Auf Grund der Weissagungen Jesajas über den künftigen Unglauben Israels gegenüber seinem Messias (53, 1; 61, 1 f.) konnte er schon zu der Überzeugung von der bevorstehenden Verwerfung dieses Kindes durch das auserwählte Volk gekommen sein. Der 35. Vers erhebt diese Vermutung zur Gewißheit. — So wird denn, früher oder später, jeder der beiden Teile der Menschheit in diesem Kinde das Gut finden, das ihm fehlt. Die Heiden sind in Unwissenheit versunken. Sie haben nicht, wie die Juden, die Offenbarung der Wahrheit in Betreff Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen empfangen; vergl. Jes. 25, 7, wo sie geschildert werden als von dichtem Nebel und einer Decke der Finsternis eingehüllt. Dieses Kind ist von Gott dazu bestimmt, für sie die Sonne zu werden, welche der Dunkelheit ein Ende macht und ihnen das enthüllt, was ihnen bis dahin verborgen gewesen ist. Israel hat die Erleuchtung empfangen, aber es seufzt unter der Last der Schmach und der Erniedrigung. Er, der Erstgeborene Gottes, steht unter dem Joch der Heiden; und doch ist ihm die Herrlichkeit verheißen. Dieses Kind ist dazu bestimmt, sie ihm zu bringen: es wird Israel

verherrlichen, einmal dadurch, daß es dessen glorreichster Vertreter sein wird, sodann durch das Werk der Heiligung und Erhöhung, welches es für dasselbe vollbringen wird. Die Substantive φῶς und δόξα können als zwei parallele Appositionen von σωτήριόν σου oder auch als zwei Prädikate von ἡτοίμασας aufgefaßt werden: „welches du bereitet hast als Licht, als Herrlichkeit.“ Für den Sinn macht es keinen wesentlichen Unterschied aus; aber die zweite Konstruktion ist natürlicher. Jedenfalls kann man nicht (mit Luther und Bleek) δόξαν von φῶς εἰς abhängig machen, so daß es also ein mit ἀποκάλυψιν paralleler Akkusativ wäre. — Der Genitiv ἐθνῶν, der Heiden, hängt nach Hofmann von φῶς ab und εἰς ἀποκάλυψιν ist nur eine nähere Bestimmung von φῶς; vergl. Jes. 42, 6, wo der Messias אור גוים genannt wird. Allein es ist natürlicher, ἐθνῶν von ἀποκάλυψιν abhängig zu machen. Dabei braucht man aber dieses Substantiv nicht notwendig in der aktiven Bedeutung Unterweisung zu nehmen: „Licht zur Unterweisung der Heiden“, eine Bedeutung, die es niemals hat; sondern ἐθνῶν ist als Genitiv des Besitzes zu fassen: „Licht durch die Offenbarung, welche den Heiden zu teil wird.“ Nachdem er den Heiden dieses Gut gebracht hat, wird er sein eigenes Volk verherrlichen und den großen Dualismus der Geschichte im vollendeten Gottesreich endlich aufheben (Röm. 11, 30—32). In diesen kurzen, reichhaltigen Sprüchen ist der Inhalt der Geschichte der folgenden Jahrhunderte zusammengefaßt. Es ist einleuchtend, daß weder die Legende mit ihrer Trivialität, noch die dogmatische Befangenheit bei der Abfassung dieses lyrischen Meisterstücks mitgespielt hat. Alles in dem Lobgesang ist körnig, einfach, gedrängt. Er trägt das Gepräge reiner Originalität an sich.

Beim Anhören solcher Verheißungen hätte sich wohl eine fleischliche, mit allerlei Täuschungen sich schmeichelnde Freude im Herzen der Eltern, besonders der Mutter, regen können. Darum mischt Simeon in seine Verkündigungen auch den Wermutstropfen, welcher in einer Welt der Sünde keiner heiligen Freude fehlen darf.

V. 33—35: Das Abschiedswort Simeons.

V. 33—35.[1]) Man meint gewöhnlich, die byzantinischen Urkunden hätten aus dogmatischen Gründen Joseph statt sein Vater gesetzt. Allein warum hätten sie es dann nicht in V. 41 ebenso gemacht? Nichtsdestoweniger bleibt die Lesart ὁ πατήρ hier die wahrscheinlichere. — Reuß findet die Verwunderung Josephs und der Maria auffallend. Sie wußten ja das alles schon! Aber erstlich geht das, was Simeon über die Stellung des Kindes zu den Heiden spricht, über das ihnen bis dahin Gesagte hinaus. Und dann war es allerdings wunderbar, wenn ein völlig unbekannter Mann, wie Simeon, sich über das Kind so aussprach, wie ein in die Geheimnisse seiner hohen Bestimmung Eingeweihter.

V. 34. Das αὐτούς, sie, geht bloß auf die Eltern; das Kind wird ausdrücklich von ihnen unterschieden (οὗτος, dieser). Simeon ist zu Ende mit dem, was er über Jesus sagen wollte. Er wendet sich nun an Maria speziell, vielleicht weil er die besonders enge Verbindung kannte, in der sie mit dem Kinde stand; oder vielleicht bloß wegen der nahen Beziehung, welche überhaupt zwischen dem Leben einer Mutter und dem ihres Kindes stattfindet. — Das ἰδού, siehe, kündigt die Offenbarung einer unerwarteten Wahrheit an. Jes. 8, 14 ist der Messias vorgestellt als ein Fels, an welchem die Widerspenstigen zerschellen, Jes. 28, 16 als ein fester Stein, auf welchem die Glaubigen Zuflucht finden. Simeon gebraucht hier dasselbe Bild, das er ohne Zweifel aus dem Propheten schöpft. Die Erscheinung Christi hat in der That

[1]) V. 33. T. R. sowie 12 Mjj. lesen Ιωσηφ; ℵ BDL: ο πατηρ αυτου. — V. 35. BLΞ lassen δε nach αυτης weg. — ℵ fügt zu πονηροι noch διαλογισμοι hinzu.

die Menschheit geteilt und teilt sie noch heute in zwei Lager; vergl. Joh. 3, 19—21. Der Ausdruck κεῖται εἰς, ist gesetzt zu, deutet an, daß dieses zweifache Resultat von Gott vorhergesehen und beabsichtigt ist. Diese Scheidung, welche durch das Erscheinen des Messias herbeigeführt wird, ist etwas Notwendiges. — Das Wort Zeichen bezeichnet eine auffallende Erscheinung, in welcher der Ratschluß Gottes sich offenbart und die von niemand unbemerkt bleiben kann. Ἀντιλεγόμενον kann bedeuten: ein Zeichen, um welches sich ein Widerstreit erhebt zwischen denen, welche für oder wider Partei ergreifen; oder ein Zeichen, gegen welches sich von vielen Seiten ein heftiger Widerspruch erhebt. Bei der ersteren Erklärung würde sich eine Tautologie mit dem vorhergehenden Satz ergeben. Bei der letzteren wird durch diese Worte nur die Idee des zweiten der vorhergehenden Ausdrücke wieder aufgenommen und ein natürlicher Übergang zu der folgenden Aussage über den der Maria bevorstehenden Schmerz hergestellt.

V. 35. Das δέ des T. R., welches bei den Alexandrinern fehlt, stimmt ganz zum Zusammenhang; es bezeichnet die Steigerung von den schmerzlichen Kämpfen, welche dem Kinde bevorstehen, zu den durchbohrenden Schmerzen, welche für Maria selbst daraus entstehen werden. Simeon denkt ohne Zweifel an die Schilderung des Jesaja von dem Knecht des Herrn, welcher durch und für sein Volk leidet, K. 53, und an Worte, wie Sach. 12, 10: „Sie werden mich ansehen, welchen sie zerstochen haben." Unter dem Kreuz wird sich Maria dieses Trauergeläutes erinnert haben, das im Vorhof des Tempels ihr erklungen ist. Bleek und Reuß erklären nach dem Vorgang von Origenes, Simeon rede von den Zweifeln, welche das Herz der Maria zerreißen werden, wenn sie es dereinst erfährt, wie der Widerspruch gegen ihren Sohn sich in ihrem eigenen Herzen regt. Allein das Bild des Schwertes paßt besser zu einem plötzlichen, gewaltsamen Schmerz, wie der, den der Anblick des Kreuzes hervorruft. Es ist hier mit gutem Grund der Ausdruck ψυχή, Seele, gebraucht; denn es handelt sich um die natürlichen Gefühle, welche aus der Mutterliebe entspringen.

Ich glaube kaum, daß sich das folgende ὅπως, damit, auf natürliche Weise mit diesen Worten, welche die Maria persönlich angehen, verbinden läßt. Diese Konjunktion ist vielmehr auf das κεῖται, ist gesetzt, in V. 34, samt allen dazu gehörigen näheren Umständen, zu welchen auch der Schmerz der Maria zu rechnen ist, zu beziehen. Man braucht daher aus diesem letzten, auf Maria bezüglichen Satz keineswegs eine Parenthese zu machen. Das κεῖται εἰς . . . bezeichnete eine göttliche Fügung, welche als erste Wirkung einen Kampf und eine Scheidung herbeiführen sollte. Nun giebt das ὅπως den letzten Zweck dieser Scheidung an. Es giebt in den Herzen vieler geheime Gedanken, die da notwendig ans Tageslicht kommen müssen (12, 2). Die Erscheinung Christi in Israel wird das Mittel sein, diese Offenbarung zu bewirken. Simeon kannte, wie wir eben gesehen haben, das Alte Testament gut. Er durchschaute auch sein Volk. Er hatte unter dem äußeren Schein pharisäischer Frömmigkeit ganz wohl den Stolz, das Trachten nach Menschenruhm, die Liebe zum Reichtum, endlich alle jene Heuchelei erkannt, welche Jesus später so scharf gebrandmarkt hat. Man spürt, daß er über diesen Punkt noch mehr weiß, als er in diesem Augenblick und an diesem Ort sagen will. — Das ἄν sagt aus, daß diese Offenbarung so oft stattfinden werde, als sich im Umgang mit dem Herrn Gelegenheit dazu findet. — Der Ausdruck διαλογισμοί steht im N. T. immer in ungünstigem Sinn. Er bezeichnet das unruhige Schaffen des Verstandes im Dienst eines bösen Herzens. Das vom Sinait. hinzugesetzte Beiwort πονηροί ist daher überflüssig. — Πολλῶν kann als Adjektiv mit καρδιῶν verbunden werden: „vieler Herzen"; doch faßt

man es vielleicht richtiger substantivisch als Ergänzung von καρδιῶν: „der Herzen vieler"; vergl. Röm. 5, 16, wo diese zwei Konstruktionen ebenfalls möglich sind.

V. 36—38. Ankunft der Hanna.

Auf Simeon folgt ein zweiter Zeuge der herrlichen Bestimmung des Kindes, ein neuer Vertreter jener frommen Schar in Israel, die sich unter dem erziehenden Einfluß des Gesetzes und der Weissagungen gebildet hat und der Kern des messianischen Volks geworden ist.

V. 36—38.[1]) Simeon ist auf Antrieb des Geistes in den Tempel gekommen; Hanna weilt beständig in demselben. Simeon, nachdem er das Kind gesehen, wünscht nur noch zu sterben; Hanna scheint noch einmal jung zu werden, um das Kommen des Messias zu verkündigen. Das Auftreten eines jeden von beiden hat etwas Eigentümliches. Die Verse 36 und 37 lassen sich auf doppelte Art konstruieren. Man kann in V. 36 das ἦν in der Bedeutung war da, aderat, nehmen und am Schluß dieses Verses einen Punkt setzen. Dann muß man aber in V. 37 wieder ein ἦν hineindenken, was unnatürlich ist. Richtiger verknüpft man daher die zwei Verse zu Einem Satz, indem man das ἦν in der Bedeutung es gab faßt und in diesem langen Satz die ausführliche Schilderung der Lebensweise und der Frömmigkeit dieser Frau findet. Nach den Bemerkungen über die Verhältnisse der Hanna in V. 36 f. erzählt der 38. Vers endlich, wie sie in den Tempel kommt und zum Kinde herzutritt. Die Bedeutung „war da", welche Meyer und andere dem ἦν in V. 36 geben, wäre ohne Zweifel in philologischer Hinsicht möglich; vergl. Mark. 8, 1 (nicht 15, 40). Aber dieser Gedanke würde der Idee von V. 38 vorgreifen.

Die Angabe des Vaters und Stammes der Hanna setzt das Vorhandensein von Geschlechtsregistern und eine große Genauigkeit in der Überlieferung voraus, welche dem Bericht des Verfassers zu Grund liegt; man müßte denn Lukas der Schwindelei beschuldigen! Aber der ernste Charakter des ganzen Berichtes schützt ihn gegen einen solchen Verdacht. — Das αὕτη ist erklärende Apposition des Subjekts. — Zu dem Hebraismus προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις siehe 1, 7; das πολλαῖς erhöht noch das Auffallende und Nachdrückliche dieser Redeweise. Die Häufung der Ausdrücke soll offenbar die Idee einer ganz außerordentlichen Länge der Zeit ausdrücken. — Die folgenden Bemerkungen betreffen den sittlichen und religiösen Charakter der Hanna. Die Witwen, welche unverheiratet blieben, standen im Altertum in hoher Achtung. Dies war bei Hanna um so mehr der Fall, als ihre Ehe besonders kurz gewesen war und ihre Witwenschaft ungewöhnlich lange dauerte. — Das Partizip ζήσασα schließt sich an das Pronom. αὕτη an: „Diese, welche hoch vorgerückt war . . ., nachdem sie . . . gelebt hatte."

V. 37. Dieses zweite αὕτη hat die gleiche Bestimmung, wie das erste (καί). — Es fragt sich, ob die 84 Jahre sich auf die Dauer ihrer Witwenschaft oder die ihres Lebens beziehen. Fast alle Ausleger nehmen das letztere an. Allein dann fügt diese Angabe zu dem vorhergehenden Ausdruck προβεβ. ἐν ἡμ. πολλ. gar nichts Neues hinzu (siehe Hofmann). Und wozu dann eine so genaue Angabe der Zahl, was ganz den Eindruck von etwas Außerordentlichem macht? War eine achtzigjährige Frau in Israel etwas so Seltenes? Es handelt sich daher ohne Zweifel um die Dauer ihrer Witwenschaft. Sie mochte im fünfzehnten oder sechzehnten Jahre geheiratet haben und war so-

[1]) V. 37. T. R. nebst X und 12 Mjj. Syr. liest ως; ℵ ABLΞ: εω. — ℵ liest εβδομηκοντα statt ογδοηκοντα. — BDLΞ lassen απο vor του ιερου weg. — V. 38. T. R. nebst EG und 8 Mjj. It. Syr. liest και αυτη αυτη τη ωρα; ℵ ABDLXΔΞΠ lassen eines der zwei αυτη weg — T. R. nebst 12 Mjj. It.pleriq. Syr. liest τω κυριω; ℵ BDLXΞ: τω θεω. — T. R. nebst AD und 13 Mjj. liest εν Ιερουσαλημ; ℵ BΞ: Ιερουσαλημ.

mit jetzt ungefähr 106 Jahre alt, wodurch die so starken Ausdrücke von V. 36 gerechtfertigt sind. — Das ἕως, bis, der alex. Mss. ist offenbar der Lesart ὡς, ungefähr, der byzant. vorzuziehen, welche nur dann passen würde, wenn es sich um eine runde Zahl von 80 oder 100 handelte.

Wie das ζήσασα die nähere Bestimmung des ersten αὕτη (V. 36) ist und die Vergangenheit der Hanna schildert, so ist das ἣ οὐκ ἀφίστατο die nähere Bestimmung des zweiten und beschreibt ihr gegenwärtiges Leben. Kam sie jeden Morgen in der Frühe in den Tempel, um denselben am Abend wieder zu verlassen, oder hielt sie sich auch nachts darin auf, indem sie ihr armseliges Lager in irgendeiner Ecke des Vorhofes aufschlug? Trotz aller Einwürfe der Ausleger ist die zweite Annahme die allein natürliche (siehe Bleek und Keil).

V. 38. Das καί, auch, gehört zum Verb. lobte und reiht den Lobpreis der Hanna an den des Simeon an; αὕτη: diese so geschilderte Frau (V. 36 f.). Durch das αὕτη wird, wie häufig durch οὗτος (siehe z. B. Joh. 1, 3), die ganze vorhergehende Charakteristik wieder aufgenommen und zusammengefaßt. — Es scheint mir klar zu sein, daß das zweite αυτη (welches αὐτῇ, die nämliche, zu accentuieren ist) ebenso notwendig ist, als das erste und daß ein hoher Grad von Voreingenommenheit dazu gehört, um, wie die meisten Neueren thun, dem alexandrinischen Text den Vorzug zu geben, welcher das eine oder das andere der beiden αυτη wegläßt. Überdies ist es wahrscheinlicher, daß die Abschreiber eines derselben wegließen, indem sie es mit dem andern verwechselten, als daß man umgekehrt willkürlich ein zweites hinzugefügt hätte. Siehe Bleek und Hofmann.

Bezieht sich das ἀντί in ἀνθωμολογεῖτο nicht auf Simeons Lobgesang, mit welchem Hannas Gebet gleichsam einen Wechselgesang bildet? Allerdings gebrauchen die LXX das Kompositum zur Übersetzung von הודה (Ps. 79, 13), und ἀντί drückt hiebei nur die Idee der Erstattung aus, welche in der des Dankens liegt. Aber hier führt der Zusammenhang so natürlich auf den ersteren Sinn. — Weiß meint, das τῷ κυρίῳ der byzantinischen Mss. sei eine Korrektur der alexandrinischen Lesart τῷ θεῷ, veranlaßt durch das folgende Pronomen αὐτοῦ, welches sich offenbar auf Jesus bezieht. Jedenfalls kann, auch wenn man mit dem T. R. τῷ κυρίῳ liest, hier unter dem Ausdruck Herr nur Gott verstanden werden. — Das ἐλάλει, sie redete, bezieht sich nicht bloß auf das, was sie in diesem Augenblick that; sondern sie that es bei jeder Gelegenheit. — Liest man mit dem T. R. und den byzantinischen ἐν vor Ἰερουσαλήμ, so hängt diese Bestimmung natürlich ab von τοῖς προσδεχομένοις: „die, welche in Jerusalem die Erlösung erwarteten." Läßt man mit den Alexandrinern das ἐν weg, so ist der Sinn: „die, welche die Erlösung Jerusalems erwarteten." Die Hauptstadt stünde statt des ganzen Landes, wie Jes. 40, 2. In der Hauptstadt macht sich ja der bedrängte oder der glückliche Zustand des ganzen Landes besonders bemerkbar. Allein ist nicht das ἐν deshalb weggelassen worden, weil man nicht auf den ersten Blick erkannte, daß das ἐν Ἰερουσ. zu τοῖς προσδεχομένοις gehört? Hofmann hält dies für so gewiß, daß er von der alexandrinischen Lesart sagt, „sie verdiene nicht die geringste Beachtung". — Das Volk war in drei Parteien geteilt: die Pharisäer, welche einen rein politischen Sieg erwarteten, die Sadduzäer, welche gar nichts hofften, und die, welche den Trost (V. 25) oder die Erlösung, die innere und äußere Befreiung, erwarteten, wie Zacharias (1, 74). Unter den letzteren übte Hanna im Tempel ihren Evangelistenberuf aus. Wenn Lukas die Gelegenheiten gesucht hätte, sein Dichtertalent zu zeigen, wie hätte er unterlassen können, der greisen Prophetin ebenfalls einen Lobgesang in den Mund zu legen?

Das Licht, das aufgegangen ist, hat seine ersten Strahlen über das gelobte Land ausgehen lassen: in der Gegend Bethlehems durch die Erzählung der Hirten, in der Hauptstadt durch die Verkündigung Simeons und der Hanna. Plötzlich scheint dieses Licht zu erlöschen; es verschwindet eine Zeit lang im Dunkel und in der Stille von Nazareth.

IV. V. 39 und 40: Die Rückkehr nach Nazareth.

V. 39 und 40. ¹) Es ist eine Eigentümlichkeit des Lukas, daß er bei jeder Gelegenheit den pünktlichen Gehorsam gegen das Gesetz bei den in der evangelischen Geschichte auftretenden Personen hervorhebt (1, 6; 2, 22–24; 23, 56). Unter der Obhut dieser göttlichen Einrichtung hat sich allmählich, ohne Revolution, der Übergang von der Ökonomie des Buchstabens zu der des Geistes vollzogen. — Die Rückkehr der Eltern Jesu nach Nazareth ist offenbar von der durch Lukas benutzten Urkunde als etwas ganz Natürliches aufgefaßt worden, als etwas, was keiner weiteren Erklärung bedarf. Dies beweist auch das Pronom. αὐτῶν, ihre Stadt.

V. 40. Diese kurze Schilderung der Entwickelung des Jesuskindes bis zu seinem zwölften Jahr bildet das Seitenstück zu der ähnlichen Schilderung der Kindheit des Täufers, 1, 66. Läßt man mit den Alexandrinern das Wort πνεύματι, im Geist, weg, welches man mit Recht für eine aus 1, 80 hergenommene Interpolation hält, so können die beiden Worte wuchs und ward stark nur auf die physische Entwickelung des Kindes bezogen werden. Die Zunahme sowohl an Größe als an Kraft fand bei ihm auf normale Weise statt. — Die geistige Entwickelung, welche damit Hand in Hand ging, wird in dem Ausdruck πληρούμενον σοφίας, erfüllt werdend mit Weisheit, geschildert. Das Partizip. Präs. πληρούμενον bezeichnet trotz Hofmann, Keil u. a. etwas, was geschieht, nicht was geschehen ist, ein Werden, nicht einen Zustand; es ist nicht mit plenus (Vulgata) zu übersetzen, sondern mit dem Imperf. implebatur, wurde erfüllt, nämlich von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr. Siehe bei Schanz die Erklärung mehrerer Väter, namentlich des Cyrill. Das Bild ist von einem Gefäß hergenommen, welches, indem es größer wird, sich fortwährend füllt, und indem es sich füllt, immer größer wird. — Der Ausdruck Weisheit bezeichnet die wahre Erkenntnis Gottes, seiner selbst, der Menschen und der Dinge, und zwar eine so tiefgehende, wie sie zur richtigen Beurteilung der jedesmaligen Lage erforderlich ist; eine Folge davon ist die völlige Klarheit in Betreff dessen, was in jedem einzelnen Fall zu thun ist. — Man sieht, daß Lukas mit der Menschheit Jesu Ernst macht. Er nimmt bei ihm ein wirkliches Wachstum im Leiblichen wie im Geistlichen an. Zum ersten Mal ging auf Erden die Entwickelung eines Kindes ungetrübt vor sich. Daher ruhte auch das göttliche Wohlgefallen auf diesem Kinde, in welchem sich endlich der Schöpfergedanke verwirklichte. Dies ist in den letzten Worten des Verses hervorgehoben. Χάρις, Gnade, bezeichnet die Huld Gottes, welche aus dem ungetrübten Wohlgefallen an diesem Kinde entspringt; diese Gnade ist zugleich aufgefaßt als eine segensreiche Kraft, welche bei dieser normalen Entwickelung wirksam ist und sie beherrscht. Die Idee einer Einwirkung liegt in dem Akkusativ ἐπ' αὐτό, welcher die Durchdringung des Objekts durch das Subjekt bezeichnet. In Beziehung auf Johannes drückte sich Lukas ganz anders aus: „Die Hand des Herrn, der Beistand seiner Kraft", und: „war mit ihm" (μετ' αὐτοῦ). — Man vergleiche diese durch-

¹) V. 39. ℵ H: ετελεσεν. — T. R. nebst AD und 12 Mjj. liest παντα, die andern: απαντα. — ℵ DLΔH lassen τα vor παντα weg. — ℵ BΞ: επεστρεψαν statt υπεστρεψαν. — V. 40. ℵ BDL It. lassen πνευματι weg, welches T. R. nebst A und 13 Mjj. Syr. liest. — BL: σοφια statt σοφιας.

aus nüchterne Schilderung der Kindheit Jesu mit den ungeheuerlichen Erdichtungen der Apokryphen, so wird man fühlen, wie sehr die unsrem Bericht zu Grunde liegende Überlieferung sich als authentisch beweist. In Betreff der Bedeutung, welche dem Lesen und Studieren der heiligen Schrift bei dieser Entwickelung der Weisheit Jesu zukam, siehe das schöne Kapitel über die religiöse Unterweisung der jüdischen Kinder bei Edersheim, Life Jesus (I, c. IX).

Siebente Erzählung.

2, 41—52.

Jesus als Kind in Jerusalem.

Die folgende Geschichte ist die einzige, die uns aus der Jugendzeit Jesu berichtet ist. Von allen großen Männern wird irgendeine originelle Äußerung oder hervorstechende That aus ihrer Kindheit berichtet, in welcher sich ihre künftige hohe Bestimmung geoffenbart hat. Wir sehen hier das erste Aufblitzen der geistigen Größe, welche Jesu eigen war. Diese Geschichte ist ein Beispiel von der Weisheit, welche eben als das Charakteristische seiner Entwickelung bezeichnet worden ist, und zugleich eine frühzeitige Kundgebung jenes Kindschaftsverhältnisses zu Gott, welches seinem Leben einen einzigartigen, unauslöschlichen Charakter aufgeprägt hat. — Dieser Bericht erzählt: 1) die Trennung des Kindes von seinen Eltern (V. 41—45); 2) das Wiederfinden (V. 46—50); 3) die Rückkehr nach Nazareth (V. 51—52).

I. V. 41—45: Die Trennung.

V. 41—43.[1]) Nach 2. Mos. 33, 17; 5. Mos. 16, 16 sollten sich alle Männer Israels an den drei jährlichen Festen, Ostern, Pfingsten und Laubhüttenfest, zum Heiligtum begeben. Die, welche weit entfernt waren, reisten wenigstens zu Einem der drei Feste hinauf. Den Frauen schrieb das Gesetz nichts vor; aber sie begleiteten in der Regel ihren Mann am Osterfest (1. Sam. 1, 3 ff.). Hillel machte ihnen dies sogar zur Pflicht. — Das τῇ ἑορτῇ, am Fest, ist nicht Dativ des Orts, sondern der Zeit oder des Zwecks.

V. 42. Vom dreizehnten Lebensjahr an waren die jungen Juden den gesetzlichen Vorschriften unterworfen und hießen Sohn des Gesetzes. Wahrscheinlich war dies der Grund, weshalb Jesus, als er das zwölfte Jahr vollendet hatte, nach Jerusalem geführt wurde. Mehrere Erklärer (Bleek, Hofmann) sagen, nichts im Text weise darauf hin, daß es das erste Mal gewesen sei. Allerdings; doch begreift man bei dieser Annahme eher, wie es möglich war, daß das Kind sich von seinen Eltern trennte. — Das Partiz. Präs. ἀναβαινόντων drückt zugleich die Gewohnheit aus: „Als sie, wie gewöhnlich, hinaufgingen." Der Aorist ἀναβάντων der byzantinischen: „als sie hinaufgegangen waren", ist eine Korrektur.

Diese Festtage sind für Jesus gewiß Tage heiliger Wonne gewesen. Alle diese Gebräuche übten eine mächtige Anziehungskraft auf ihn aus: ihr tiefer Sinn enthüllte sich seinem lebhaften, unter dem Einfluß des Alten Testaments entwickelten Geist. Dies dient zur Erklärung des Folgenden.

V. 43. Man hat in dem Ausdruck ὑπέμεινεν, er blieb, den Gedanken eines überlegten Ungehorsams finden wollen; und es ist dies eine der Spuren von dem Vorhandensein der Sünde, welche man im Leben Jesu entdecken zu

---

[1]) V. 42. T. R. nebst EG u. 8 Mjj. liest: αναβαντων; ℵ ABKLXΠ αναβαινοντων. — T. R. nebst AC u. 13 Mjj. It.: εις Ιεροσολυμα; ℵ BDL lassen diese Worte weg. — V. 43. T. R. nebst AC u. 13 Mjj. It.: ουκ εγνω und ο Ιωσηφ και η μητηρ αυτου; ℵ BDL: ουκ εγνωσαν οι γονεις αυτου.

können glaubte. Jedenfalls war der Erzähler weit davon entfernt, diesem Wort eine solche Bedeutung beizulegen (V. 51). Die in demselben liegende Idee des Beharrens bezieht sich auf den unwiderstehlichen Reiz, welchen alles, was im Tempel geschah, auf das Kind ausübte. Da die Kinder in der Regel truppweise der Karawane sich anschlossen, war es sehr leicht möglich, daß Jesus, von diesem höheren Drange hingerissen, dadurch einen Augenblick von den übrigen entfernt blieb und so bei der gemeinsamen Abreise fehlte. Das Alter Jesu und das ungewöhnliche Vertrauen, welches seine Eltern vermöge seines Charakters in ihn setzten, machen ihre Sorglosigkeit ihm gegenüber ganz erklärlich. — Die byzant. Lesart Joseph und seine Mutter, läßt sich, wenn man den 41. Vers vergleicht, nur schwer als absichtliche Korrektur der alex. Lesart seine Eltern erklären. — Hat der Ausdruck: als sie die Tage vollbracht hatten, den Sinn: nach Verfluß der sieben Festtage, oder: als sie die paar Tage der heiligen Woche, die sie in Jerusalem zuzubringen gedachten, vollendet hatten? Man kann diese Frage wohl aufwerfen, da, wie Edersheim nachweist (I, S. 246), die Teilnahme am Fest nur während der zwei ersten Tage notwendig war. Sobald das Passahmahl gefeiert, das Festopfer (die חגיגה) dargebracht und die erste Gerstengarbe geweiht war, stand die Heimkehr jedermann frei, und viele Festpilger machten von dieser Erlaubnis Gebrauch. Die weitere Erzählung scheint darauf hinzuweisen, daß Joseph und Maria, wenigstens mit einem Teil ihrer Landsleute, es so gemacht haben.

V. 44 und 45.[1]) Erst abends, zur Zeit der Lagerung, wo jede Familie sich für die Nacht versammelte, bemerkten Maria und Joseph das Fehlen des Kindes. Am andern Morgen kehrten sie nach Jerusalem zurück. Das Partizip indem sie ihn suchten kann sich entweder bloß auf den Endzweck dieser Reise beziehen oder auch auf das Suchen, das sie schon unterwegs anstellten. Sie konnten in der That annehmen, das Kind habe ihnen nachkommen wollen. Liest man mit א und den byzant. ἀναζητοῦντες, so ist nur dieser zweite Sinn möglich, und es bezeichnet dann das ἀνά des Kompositums die fortgesetzte Emsigkeit des Suchens.

II. V. 46—50: Das Wiederfinden.

V. 46 und 47.[2]) Sind die drei Tage von der Abreise von Jerusalem oder von der Rückkehr nach Jerusalem an zu rechnen? Die erstere Annahme ist natürlicher. Die Eltern würden ihn nicht drei Tage lang gesucht haben, ohne ihn im Tempel zu suchen und somit zu finden. Der erste Tag war also der der Abreise von Jerusalem (V. 44); der zweite der der Rückkehr der Eltern (V. 45); der dritte der des Wiederfindens. — Was that das Kind, nachdem es einmal allein zurückgeblieben war? Begab es sich in das Haus zurück, wo es sich mit seinen Eltern aufgehalten hatte? In diesem Fall müßte es wohl am folgenden Morgen den Rückweg angetreten haben. Ein Kind sucht seine Zuflucht im väterlichen Hause; Jesus zog sich in eine Vorhalle des Tempels zurück. In seiner Verlassenheit machte er die Erfahrung, welche einst Jakob in Bethel machte (1. Mos. 28): Gott wurde noch bestimmter als vorher, sein Gott, sein Vater. Die Worte in V. 49 scheinen eine ganz neue Erfahrung auszudrücken. — Man hat häufig von Synagogen gesprochen, welche sich auf dem heiligen Berg befunden haben sollen. Allein abgesehen davon, daß das Vorhandensein solcher Örtlichkeiten nicht wirklich bewiesen ist, paßt die folgende Scene nicht zu einem synagogalen Gottesdienst, bei welchem ein Fragen und Antworten des Kindes nicht möglich gewesen wäre. Edersheim

[1]) V. 45. א BCDL lassen αυτον weg. — T. R. nebst א A und 13 Mjj. liest αναζητουντες; BCDL: ζητουντες.

[2]) V. 47. Die Worte οι ακουοντες αυτου fehlen bei B und Or.

citiert eine Stelle aus dem Traktat Sanhedrin 58ᵇ, wo gesagt wird, daß die Mitglieder des Tempel-Sanhedrins, welche sich an den gewöhnlichen Tagen zwischen dem Morgen- und Abendopfer als Gerichtshof versammelten, an den Sabbaten und Festtagen auf der „Terrasse des Tempels" zu lehren pflegten. Bei diesem Volksunterricht war es den Zuhörern gestattet, zu fragen und zu antworten. So erklärt sich in einfachster Weise die im Folgenden geschilderte Scene. Es ergiebt sich dann von selbst daraus, daß man dieselbe noch in die heilige Woche selbst verlegen muß.

Der Bericht läßt das Kind keineswegs als Lehrer auftreten. Zuhören und fragen ist nicht so viel als lehren. Als Maria hereintrat, war Jesus eben der Mittelpunkt der Scene geworden: sitzend mitten unter den Lehrern. Das hatte sich auf ganz natürliche Weise gemacht. Eine verständige Frage, welche Jesus an den Lehrer richtete, hatte dessen Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt und bald hatte sich im weiteren Verlauf der Unterredung alles, Lehrer und Zuhörer, um ihn geschart. Die lang verbreitete Meinung, der Lehrer sei allein gesessen und die Zuhörer um ihn herum gestanden, ist von Vitringa (Synag., S. 167) widerlegt worden. Da sich in den Säulengängen auf der Terrasse des Tempels Bänke befanden (Edersheim, I, S. 244), so kann man sich das Kind dort sitzend denken in einem Kreis von Personen, Lehrern und Zuhörern, welche entweder ebenfalls saßen oder um das Kind herum standen. — Sein Verstand und seine Antworten. Er zog die Aufmerksamkeit auf sich durch den Verstand, der aus seinem Reden überhaupt hervorleuchtete, namentlich aber durch seine Antworten.

V. 48.[1]) Die Überraschung der Eltern ist um so größer, weil Jesus ohne Zweifel sonst eine bescheidene Zurückhaltung zu beobachten pflegte. Der Ton des Vorwurfs, der offenbar in der Frage der Maria liegt, kommt zum Teil daher, daß sie sich selbst über die Unachtsamkeit rechtfertigen will, deren man sie und ihren Mann beschuldigen konnte. — Die Lesart des Sinait. und des Vatic. ζητοῦμεν, wir suchen, ist sogar von Tischendorf verworfen. Sie hat in der That nicht bloß alle andern Mjj., sondern auch die Itala und die Peschito gegen sich. Das Imperf.: wir suchten dich, paßt besser, um die lange Dauer der Besorgnis und der Spannung, welche dem Wiederfinden vorherging, auszudrücken. Allein die Kritik fragt: Wie mochte Maria besorgt sein? Wußte sie denn nicht, daß ihr Kind der Sohn Gottes war? Als ob das Herz des Menschen, das Herz einer Mutter, sich immer nach logischen Regeln bewegte! — Auf den verdeckten Vorwurf der Maria antwortet Jesus mit einer Rede, wie sie noch keine gehört hatte.

V. 49 und 50.[2]) Auch der Vatic. gesellt sich hier zu den Mss., welche das Imperfektum ἐζητεῖτε, ihr suchtet, lesen. — Τί ὅτι, was ist es, daß? Apg. 5, 9; Mark. 2, 16. Man hat diese Frage Jesu so verstanden: „Warum habt ihr mich denn gesucht? Ihr hättet wohl weitergehen und mich in Jerusalem lassen können!"[3]) Aber sicher hätte sich Jesus kein so voreiliges Urteil über die Wege, welche Gott mit ihm einschlug, erlauben dürfen. Auch haben die folgenden Worte: „Wußtet ihr nicht u. s. w.?" nicht den Sinn, daß sie ihn gar nicht, sondern daß sie ihn gleich am rechten Ort hätten suchen sollen. — Wußtet ihr nicht ...? ist die richtige Lesart, nicht: „Wisset ihr nicht ...?" wie mehrere Versionen lesen. So wie sie ihn kannten, hätten sie ihn nirgends

[1]) א B lesen ζητουμεν statt εζητουμεν, wie T R nebst allen andern Mjj. und sämtlichen Übersetzungen, It. Syr. u. s. w. liest.

[2]) V. 49. Nur א liest ζητειτε statt εζητειτε. — D It. Syr.cur. Väter lesen οιδατε statt ηδειτε.

[3]) Schanz legt mir diese Erklärung in den Mund, die ich doch ausdrücklich abgewiesen habe.

anders suchen sollen, als da, wo sie ihn jetzt fanden. — Der Ausdruck τὰ τοῦ πατρός μου kann lokale Bedeutung haben: Das Haus meines Vaters (Esth. 7, 9), oder moralische: Die Sachen meines Vaters (1. Tim. 4, 15). Nach der Ansicht der meisten Kirchenväter und neueren Ausleger paßt nur die erste Bedeutung zum Zusammenhang; denn es handelt sich um ein Suchen und Finden. Edersheim macht den Einwand, daß dann das Wort δώματα im Griechischen nicht fehlen dürfte und daß die Verwunderung der Maria und des Joseph nicht erklärlich wäre, da ja jedes israelitische Kind den Tempel als das Haus seines Vaters bezeichnen konnte. Der zweite Grund scheint mir unrichtig zu sein; der erste hat ohne Zweifel mehr für sich. Warum sollte aber die erste beschränktere Bedeutung nicht in der zweiten allgemeineren, die dem ganz unbestimmten griechischen Ausdruck besser entspricht, mitinbegriffen sein? Gehört das Haus des Vaters nicht zu den „Sachen Gottes", zu dem Eigentum, das Gott auf Erden hat? Was gegen den lokalen Sinn entscheidet, ist das Präs. δεῖ. welches die Gewohnheit ausdrückt; der lokale Sinn hätte ἔδει. das Imperf., erfordert. — Der Ausdruck δεῖ εἶναι ist auffallend: er spricht mit einer für das Alter des Kindes ungewöhnlichen Entschiedenheit die Idee einer völligen, rein unwiderstehlichen Hingabe an den Dienst Gottes auf Erden aus (muß). Auch hier bekommt man den Eindruck, als hätte man es mit dem Resultat einer ganz neuen Erfahrung zu thun. Diese Tage der Feier, der Verlassenheit von den Seinigen und des innigeren Verkehrs mit Gott hatten das zur Reife gebracht, was im Herzen des Kindes keimte. — Die sittliche Notwendigkeit, welche in dem ich muß liegt, wird begründet durch den Ausdruck mein Vater. Jesus hatte denselben wahrscheinlich noch nie zuvor von Gott gebraucht. Er mag wohl gesagt haben: „unser Vater" (Jes. 64, 8); aber er hatte noch nicht den Anspruch auf dieses ganz spezielle Sohnesverhältnis zu Gott gemacht. Allerdings schließt dieser Ausdruck nicht das Bewußtsein in sich, welches Jesus später von seinem ewigen Verhältnis zu Gott gehabt hat, im Sinn des Prologs bei Johannes; aber er enthält doch den Gedanken eines speziellen (mein) und zugleich besonders innigen (Vater) Verhältnisses zu Gott. Entweder wußte Jesus durch Maria von der wunderbaren Art seines irdischen Ursprungs oder redet er so auf Grund des ganz einzigartigen moralischen Verhältnisses, in welchem er sich Gott gegenüber fühlt. Er sah, wie alle, die ihn umgaben, Gott mehr oder weniger entfremdet waren und zu den Sündopfern ihre Zuflucht nehmen mußten, während in ihm nichts den reinen Genuß der göttlichen Liebe und das heilige Verhältnis störte, in welchem er zu Gott stand. Daher diese Bezeichnung „mein Vater", welche der unwillkürliche Ausdruck seines kindlichen Bewußtseins und zugleich die Antwort auf die Anrede seiner Mutter ist: „Dein Vater und ich." Darin liegt die innere Notwendigkeit einer völligen Hingabe an die Sache Gottes, welche ihm fortan als seine eigene erscheint.

V. 50. Strauß, sogar Meyer findet es unerklärlich, daß die Eltern dieses Wort Jesu nicht verstanden, wenn sie wirklich die vorher erzählten Offenbarungen von oben empfangen hatten. Allein um die Anschauung zu begreifen, welche Jesus mit diesen Worten aussprach, das Ideal eines ganz von kindlicher Liebe zu Gott beherrschten und sich durchaus für Gott und seine Sache hingebenden Daseins, mußte man das ganze Leben Jesu selbst vor Augen gehabt haben. Nur vermöge des Lichts, welches der Maria später aufgegangen ist, indem sie Jesu Leben und Wirken anschaute, konnte sie sagen, sie und Joseph hätten damals die Worte Jesu nicht verstanden.

Diese Bemerkung in V. 50 läßt deutlich die Quelle dieses Berichts erkennen, wie die Bemerkung in V. 19 die der vorhergehenden Berichte. Wie sollte man nicht in der That überrascht sein von der vollkommenen Einfachheit

dieser Erzählung, zumal wenn man sie mit den Berichten der Apokryphen vergleicht, welche hier aus Jesus einen allwissenden Professor machen, der vor den Ohren der erstaunten Lehrer die schwierigsten Fragen aus dem Gesetz und den Propheten, ja sogar aus der Metaphysik und Astronomie beantwortet? [1])

III. V. 51 und 52: Geschichtlicher Schluß.

V. 51 und 52. [2]) Das Sohnesbewußtsein, welches soeben seinen Schwung genommen hatte, zieht sich alsbald wieder in sich selbst zurück. Das Ideal, welches in dem Geist Jesu aufleuchtete, fällt unmittelbar der drückendsten Wirklichkeit zum Opfer. Statt des Tempels, der sich ihm verschließt, thut sich die Zimmermanns-Werkstätte vor ihm auf. Demütig tritt er in dieselbe ein und arbeitet fortan für seinen irdischen Vater (Mark. 6, 3), indem er geduldig wartet, bis sein himmlischer Vater ihn zu seinem Werk beruft (Joh. 5, 19). — Die analytische Form ἦν ὑποτασσόμενος, er war sich unterwerfend, drückt ein freies, überlegtes, sich stets wiederholendes Sichselbstbestimmen aus. In diesem Ausdruck sind achtzehn Jahre des Lebens Jesu zusammengefaßt. Aber warum hat Gott nicht zugelassen, daß das Kind im Tempel in Jerusalem blieb, der in diesen Tagen sein Paradies geworden war? Die Antwort ist nicht schwierig. Da wäre er unfehlbar bald in die theologisch-politischen Verhandlungen verwickelt worden, von denen die Hauptstadt umgetrieben wurde; er hätte zuerst die Bewunderung der Lehrer und bald durch sein selbständiges, unabhängiges Denken ihren Haß erregt. Der Kampf wäre vor der Zeit ausgebrochen. Wenn die geistige Luft in Nazareth schwerfälliger war, so war sie wenigstens ruhig, und die Handarbeit in der Stille des friedlichen Thals unter den Augen des Vaters und an der Seite der Mutter war für die Entwickelung Jesu eine günstigere Atmosphäre, als der Formendienst des Tempels und die rabbinische Streitsucht in Jerusalem. — Die Bemerkung: Und seine Mutter ..., entspricht der in V. 19; nur hat Lukas an die Stelle des Kompositums συντηρεῖν, wodurch das innere Zusammenfassen von vielerlei Umständen bezeichnet wird, ein anderes gesetzt, διατηρεῖν, welches das Festhalten der Erinnerung mitten unter (διά) allen Umständen bezeichnet, durch welche, wie namentlich durch das Nichtverstehen (V. 50), sie hätte verwischt werden können. Sie behielt das tiefe Wort sorgfältig bei sich als ein unerklärtes Geheimnis. So machten es später die Apostel mit mancher Rede Jesu; vergl. Joh. 2, 22. — Der Ausdruck ῥήματα, Worte, kann, namentlich in Verbindung mit dem πάντα, alle, unmöglich bloß auf die Worte von V. 49 bezogen werden; er umfaßt den ganzen Inhalt dieses Abschnitts, Thatsachen und Reden; siehe zu V. 19.

V. 52. Diese kurze Schilderung der Entwickelung Jesu von seiner Kindheit bis zu seiner Reife entspricht der den Täufer betreffenden in 1, 80 und ergänzt die auf die Kindheit Jesu selbst bezügliche Schilderung in V. 40. — Ἡλικία bezeichnet hier nicht das Alter, was einen müßigen Sinn gäbe, sondern den Wuchs, die Größe, wie 19, 3. Der Ausdruck bezeichnet alle äußerlichen Vorzüge einer normalen physischen, σοφία alle inneren Vorzüge einer ungestörten intellektuellen und moralischen Entwickelung. Χάρις bezeichnet hier offenbar die Gunst, welche er durch diese tadellose Entwickelung bei Gott

---

[1]) Siehe das Evangelium des Thomas, welches schon dem Irenäus bekannt war, folglich spätestens aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt, sowie das Evangelium infantiae arabicum, späteren Datums als jenes.

[2]) V. 51. CD Cop. lassen και ηλθεν weg. — T. R nebst C und 13 Mjj. It. Syr. liest: παντα τα ρηματα ταυτα; א BC und 13 Mjj. It.: παντα τα ρηματα; DKII: τα ρηματα απαντα; A: τα ρηματα απαντα ταυτα. — V. 52. א L lesen εν τη vor σοφια; B: τη.

und den Menschen gewann. Während der Täufer in der Einsamkeit der Wüste heranwuchs, entwickelte sich Jesus, der zu einer ganz anderen Aufgabe bestimmt war, unter den Augen Gottes, welche mit Wohlgefallen auf ihm ruhten, und im Verkehr mit den Menschen, die von seinen liebenswürdigen Eigenschaften innig erfreut wurden; vergl. 7, 33 f. So war denn dieses durchaus normale menschliche Dasein gleichsam der Anfang der Versöhnung zwischen Himmel und Erde. — Keine Idee wird in der Theologie zu größerem Schaden geleugnet oder vergessen, als die einer vollkommen reinen Entwickelung. Dieser entscheidende Begriff ist von der christlichen Offenbarung in diesem Vers niedergelegt worden. Nur vermittelst desselben kann die Menschheit Jesu Christi in ihrer vollen Wahrheit und ohne Widerspruch mit ihrer vollkommenen Heiligkeit verstanden werden.

Allgemeine Betrachtungen über die zwei ersten Kapitel.

Geschichte oder Dichtung? Die moderne Kritik bestreitet die Wahrheit 1) der Hauptthatsache der Erzählung, der übernatürlichen Geburt; 2) der Lobgesänge oder Reden; 3) der meisten Einzelheiten der Erzählung.

Wir bemerken vor allem, daß der Verfasser Thatsachen erzählen, nicht eine Idylle erdichten wollte. Denken wir an seinen Prolog. Er ließ es sich angelegen sein, bis auf die ersten Ursprünge der Geschichte zurückzugehen, welche er zu erzählen beabsichtigte, und zu diesem Zweck zog er möglichst genaue Erkundigungen ein. Sollte er also nicht die Absicht gehabt haben, wirkliche Thatsachen zu berichten? Er ist selbst ein Christ. Der Gegenstand seiner Erzählung ist in seinen Augen das Ereignis, durch welches Gott das Heil der Welt, wie sein eigenes, zu stande gebracht hat. Diese Thatsachen sind somit für sein Gefühl das Heiligste, daher das Wahrste, was es giebt, sie sind ihm ein Werk Gottes selbst. Und er sollte keine wirklichen Thatsachen erzählen wollen? Auch ist sein Bericht voll von Einzelheiten, die ihm ein deutliches geschichtliches Gepräge geben: die Ordnung Abias, der Erlaß des Augustus, der Census und die Statthalterschaft des Quirinius, die Namen des Vaters der Hanna und ihres Stammes. Eine wirkliche Geschichte will somit der Verfasser sicherlich erzählen. War dies Lukas, der Begleiter des Paulus, so gewährten ihm sein vielseitiger Verkehr und sein zweijähriger Aufenthalt in Palästina während der Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea die beste Gelegenheit und genügend Zeit, um genaue Erkundigungen in Betreff der von ihm erzählten Dinge einzuziehen. Allein man entgegnet, der Inhalt des Berichts sei unvereinbar mit der geschichtlichen Wahrheit der erzählten Thatsachen. Dies haben wir näher zu untersuchen.

I. Die übernatürliche Geburt. — Die Schrift faßt das Heil des Menschen durchweg als Werk, als Gabe Gottes auf. Dieser Idee entspricht eine andere, ebenso fundamentale, nämlich die, daß sich der Mensch in einem Zustand geistigen und leiblichen Elends befinde. Die Menschheit ist um ihrer Sünde willen dem Tod verfallen; das Leben kann ihr nur durch eine Mitteilung des lebendigen Gottes wiedergegeben werden.

Auf diesen beiden sittlichen Thatsachen beruht die Notwendigkeit der übernatürlichen Geburt des Erlösers. Der, der uns erlöst, muß von der Sünde, von welcher er uns frei macht, selbst frei sein. Die Vererbung der Sünde ist aber eine Thatsache, welche durch die Erfahrung aller Menschen, die zur Welt kommen, bestätigt wird. Diese Thatsache der Vererbung wird von der gegenwärtigen Wissenschaft, für welche sie eine der Grundlagen des zoologischen und anthropologischen Wissens bildet, nicht leicht in Abrede gezogen werden.

Wenn nun also der Erlöser ein Glied der Menschheit und zugleich von der Erbsünde ausgenommen sein mußte, so konnte dies nur dadurch geschehen, daß bei

ihm das Gesetz der Vererbung durchbrochen und zugleich beibehalten wurde; letzteres bezüglich der Gleichheit des Geschlechts, ersteres bezüglich der Übertragung der erblichen Verderbnis desselben. Mit andern Worten: Der Erlöser mußte aus der jetzt bestehenden Menschheit hervorgehen, aber auf andere Weise, als die übrigen menschlichen Individuen. Dieses Resultat ist vermittelst der außerordentlichen Art der Geburt Jesu erreicht worden.

Man wendet ein, Jesus sei in diesem Fall kein voller Mensch gewesen. Allein der erste Mensch ist nicht genau so entstanden, wie wir jetzt geboren werden. Es fand hiebei ein schöpferischer Akt statt, der sich nicht bei jedem Individuum des menschlichen Geschlechts wiederholt. Trotz dieser besonderen Entstehungsweise läßt sich aber dem ersten Menschen die wahrhafte Menschheit so wenig absprechen, daß nur was von ihm herstammt, Mensch heißt. Die Ungleichheit in der Art der Entstehung macht also die Gleichheit der Natur nicht unmöglich.

Man behauptet ferner, die Sünde habe sich von Maria auf Jesus, als ihren Sohn, fortpflanzen müssen. Allein die Bedingungen der Vererbung von väterlicher oder mütterlicher Seite sind uns zu wenig bekannt, als daß wir uns darüber aussprechen könnten. Es liegt ein tiefes Dunkel auf dem Verhältnis des Individuums zur Gattung. Secrétan (Religion et Christianisme, S. 259 und 277) sagt sehr richtig: „Der Mann vertritt das Prinzip der Individualität, des Fortschritts; das Weib das der Überlieferung, der Allgemeinheit, der Art. Der Erlöser konnte nicht der Sohn irgendeines einzelnen Mannes, sondern nur Sohn der Menschheit, der Menschensohn, sein."

Das Fehlen jeder selbstsüchtigen Neigung bei Jesus erklärt sich nur aus dem Dazwischentreten der schöpferischen Macht Gottes, welche bei der Entwickelung dieser Persönlichkeit an die Stelle des väterlichen Prinzips getreten ist. Was die Maria betrifft, durch welche die menschliche Natur auf ihn übertragen wurde, so konnte eine solche Art der Geburt bei ihr nicht wohl von einer, wenn auch noch so leisen, unreinen Regung begleitet sein. Sein Name ist heilig, sagt sie, indem sie den Herrn über diesem Geheimnis preist. Unleugbare Thatsache ist es, daß Jesus ohne Sünde gewesen ist. Das zarteste Gewissen, welches es jemals in der Welt gegeben, ist ein narbenloses gewesen, wie Keim sich ausgedrückt hat. In diesem ganzen Leben zeigt sich keine Spur eines wenn auch nur augenblicklichen Bruches der Gemeinschaft mit Gott; man nimmt in demselben auch nicht den geringsten Anflug von Reue oder Bedauern wahr, keine Bitte um Vergebung, keine Spur von dem, was wir „Bekehrung", nennen, von jener sittlichen Umkehr, welche bei jedem andern Menschen die notwendige Bedingung des Eintritts in die Gemeinschaft mit Gott ist; mit Einem Wort, es handelt sich hier um ein Leben, welches sich von demjenigen auch der Besten unter den Menschen schlechthin unterscheidet. In seinem Essai sur la Méthode (S. 262) sagt Secrétan: „Es ist klar, daß das Dasein eines Menschen, welcher so ganz von aller Sünde frei war, daß sie niemals auch nur in seinen Gedanken Eingang gefunden hat, der zufälligen, durch den Sündenfall herbeigeführten Ordnung schlechthin entgegengesetzt ist und den Anfang einer neuen Ordnung bildet"; er fügt die Bemerkung hinzu: „Es ist nicht etwa ein glücklicher Zufall der Natur, daß einmal ein Heiliger geboren worden ist. Es würde dann, glaube ich, zum mindesten noch einen zweiten geben. Nein, es ist ein Wunder." (S. 265.) Man muß sogar sagen: Es ist das Wunder, dasjenige, aus welchem alle andern im Leben dieses einzigartigen Menschen ausgegangen sind.

Man darf übrigens nicht meinen, die Sündlosigkeit Jesu sei durch seine wunderbare Geburt genügend begründet; diese ist vielmehr nur die negative Voraussetzung derselben. Indem Jesus völlig frei war von den schlechten Neigungen, welche sich vom Vater auf den Sohn vererben, indem er nur die edlen, reinen Triebe besaß, welche Gott am Anfang in den Menschen gelegt hat und die wir noch teilweise besitzen, war es ihm möglich, nicht zu sündigen und die Bahn

siegreich zu durchlaufen, an deren Anfang Adam unterlegen ist, das heißt, ohne jeglichen Fehltritt von der ursprünglichen Unschuld sich zur Heiligkeit zu erheben. Allein das geschah nicht ohne die Mitwirkung seines Willens, er mußte freiwillig und fortwährend das Ich dem göttlichen Willen zum Opfer bringen, und zwar auch hinsichtlich der berechtigtsten natürlichen Triebe, die ihm innewohnten. Durch Kampf also und auf dem Weg des Fortschritts hat er das Ziel erreicht. Dies ist das positive Prinzip seines Siegs. Aber möglich war bei ihm dieser Sieg nur dadurch, daß seine Natur nicht von Geburt verderbt war. Wenn auch diese Thatsache nicht die Ursache seines Siegs war, so wäre doch dieser ohne dieselbe nicht möglich gewesen. Keim, welcher die väterliche Mitwirkung bei der Entstehung Jesu festhalten zu müssen glaubt, kann doch nicht umhin, eine ganz spezielle Einwirkung Gottes bei derselben anzunehmen. „Selbst auf die Gefahr hin, sagt er, des Rückfalls aus der Geschichte in einen falschen Dogmatismus beschuldigt zu werden, können wir uns der Annahme nicht verschließen, daß durch den schöpferischen Willen Gottes, welcher unsichtbar auch bei der natürlichen Fortpflanzung mitwirkt, in der Person Jesu eine höhere menschliche Organisation zu tage getreten ist, für welche keine bessere Bezeichnung gefunden werden kann, als die, welche schon Paulus dafür gebraucht hat: eine Neuschöpfung der Menschheit ... Wir finden hier eine ununterbrochene göttliche Einwirkung, ein Leben ganz aus Einem Guß, tadellos, ohne Mischung von Höhe und Tiefe, die göttliche Schöpfung als Ausfluß der ganzen Kraft- und Liebesfülle Gottes, die Vollendung des Menschen als solchen, das Ruhen Gottes in seinem Geschöpf; wir würden der Größe Jesu nicht gerecht, wenn wir nicht in seiner Person die schöpferische Thätigkeit Gottes als etwas Einzigartiges. von jeder anderen Schöpferthätigkeit Gottes spezifisch Verschiedenes auffassen würden." (Leben Jesu, I, S. 357—359.) Ist dem aber so, warum dann seinen Ursprung vermittelst einer aus dem imaginären, nebelhaften Gebiet der Hypothese geschöpften Annahme erklären wollen, während doch ein klarer, positiver, ausführlicher Bericht darüber vorhanden ist? Ein Wunder annehmen, um Wunderbares zu erklären, ist natürlich und logisch. Die übernatürliche Geburt Christi steht als Ursache so fest, wie seine vollkommene Sündlosigkeit als Wirkung.

II. Die Lobgesänge. — Diese Gesänge oder Reden, sagt man, sind einfach die Frucht der Muse des Lukas; es kommt ihnen nicht mehr historische Wahrheit zu, als den Reden, welche Titus Livius oder Homer seinen Helden in den Mund legt. Wie wäre es möglich, daß Reden, die unter solchen Umständen gesprochen worden sind, genau aufbewahrt worden wären? Allein kann man sich im Ernst denken, daß nach der Verwerfung des Herrn durch Israel, als der Bruch zwischen Gott und seinem Volk vollendet und das Reich Gottes auf die Heiden übergegangen, als die heftigste Feindschaft zwischen der Kirche und der Synagoge entbrannt war, daß zu einer solchen Zeit die christliche Muse dem Engel eine Verheißung in den Mund gelegt hätte, wie diese: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit" (1, 32); oder der Maria Worte, wie die folgenden: „Er hat sich Israels, seines Knechts, angenommen, indem er gedachte seiner Barmherzigkeit gegen Abraham und seine Nachkommen für immer" (1, 54 f.); oder dem Zacharias die Hoffnung, daß das Volk Israel, gemäß dem Eid, welchen Gott dem Abraham geschworen, dereinst durch dieses Kind von der Hand seiner Hasser befreit, dem Herrn allezeit in Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen werde? Hätte man, nachdem Jesus für Israel ein Gegenstand der Verwünschung geworden und Israel um seinetwillen von Gott verworfen war, dem Simeon einen Lobgesang in den Mund legen können, in welchem er Jesus als „die Herrlichkeit deines Volkes Israel" bezeichnet? Das hieße ihn post eventum contra eventum weissagen lassen (2, 32)! Allerdings werden alle diese Weissagungen in Erfüllung gehen, aber auf einem ganz anderen Weg, als demjenigen, der in diesen Worten gezeichnet ist. Auch Simeon, obwohl

er das Leiden des Messias voraussah, würde sich doch nicht so ausgedrückt haben, wie er thut, wenn er den völligen Bruch geahnt hätte, welcher auf die schmerzlichen Erfahrungen folgen sollte, die er der Maria ankündigt. Es sind dies die naiven Anschauungen der ältesten christlichen Hoffnung, das erste Stammeln des noch in den Windeln des Judentums liegenden Evangeliums. Solche Töne hätte man in einer späteren Zeit nicht mehr anschlagen können, nachdem diese ersten Hoffnungen durch die Thatsachen so klar widerlegt zu sein schienen. Lukas hatte das Glück, diese Juwelen der glaubigen Urzeit zu finden und sie der Kirche zu erhalten. Man muß daher annehmen, daß ihm häusliche Traditionen oder Papiere zugänglich gewesen sind, welche sie bis damals getreu aufbewahrt hatten. Was aber die Quelle dieser Berichte betrifft, so hat sich dieselbe an mehreren Stellen verraten, zuletzt in 2, 51.

III. Die speziellen Thatsachen. — Man führt ferner gegen die historische Wahrheit des Berichts die einzelnen, spezielleren Thatsachen an, teils um ihres übernatürlichen Charakters willen, teils auch wegen der scheinbaren Unmöglichkeit, sie mit dem Bericht des Matthäus in Einklang zu bringen.

Was den ersten Punkt betrifft, so braucht man sich nur daran zu erinnern, daß das Werk, welches anfängt, die Erlösung, in der ganzen Weltgeschichte kein Analogon hat, außer der Schöpfung. Es mußten aber hier notwendig höhere Offenbarungen erfolgen, um diejenigen, welche selbst bei diesem einzigartigen Ereignis mitwirken sollten, auf dasselbe im voraus hinzuweisen. Zacharias bedurfte einer göttlichen Belehrung über die künftige Aufgabe seines Sohnes, um denselben darauf vorbereiten zu können. Noch mehr bedurfte Maria einer Aufklärung über die Rolle, die ihr zukam; denn eine solche Aufgabe, wie die ihrige, mußte freiwillig übernommen werden. Ebenso mußte Joseph auf die Aufgabe, die ihm bestimmt war, vorbereitet werden; er hätte möglicherweise seine Beziehung zu der Person abbrechen können, deren Beschützer er werden sollte. Was die Erscheinung der Engel betrifft, so ist sie der Ausdruck der inneren Wechselbeziehung, in welcher alle vernünftigen, freien Wesen der gesamten Welt zu einander stehen. Jesus ist gekommen, um, wie Paulus sagt, unter Einem Haupte alles zu vereinigen, was im Himmel und auf Erden ist (Eph. 1, 10). Indem die Engel seine Geburt ankündigen, verherrlichen sie nicht bloß die Geburt des Heilands der Menschen, sondern auch die ihres eigenen Herrn (Phil. 2, 11). Das Übernatürliche an diesen Thatsachen ist somit von der Art, daß es als natürlich erscheint, sobald man nur den einzigartigen, schöpferischen Charakter der Erscheinung Jesu anerkennt.

Was das Verhältnis des Berichts des Lukas zu dem des Matthäus betrifft, so handelt es sich 1) um den gewöhnlichen Wohnort Josephs und der Maria. Nach Lukas ist es Nazareth; dort erscheint der Engel der Maria: dorthin kehrt sie nach der Geburt Jesu in Bethlehem und nach seiner Darstellung in Jerusalem mit Joseph zurück. Matthäus dagegen erwähnt vor der Geburt Jesu Nazareth gar nicht; und wenn er später berichtet, daß Joseph und Maria sich in Galiläa niedergelassen haben, begründet er dies ausdrücklich mit dem Befehl eines Engels (2, 22). 2) Es scheint nicht möglich, die zwei von Matthäus berichteten Thatsachen des Besuchs der Magier und der Flucht nach Ägypten vor oder nach der Darstellung des Kindes in Jerusalem einzuschieben. Vorher nicht, weil die Zwischenzeit von vierzig Tagen zu einer solchen Reise zu kurz gewesen wäre; nachher nicht, weil nach Lukas die Eltern Jesu unmittelbar von Jerusalem nach Nazareth zurückkehren.

Man hat jedoch vor allem zu beachten, daß es sich hier nicht um zwei Berichte im eigentlichen Sinn handelt; denn die Erzählung des Matthäus ist kein solcher. Wir finden vielmehr bei ihm fünf einzelne Begebenheiten aufgezählt, welche einzig in der Absicht erwähnt werden, um an dem Kinde Jesu die Erfüllung von ebenso vielen Weissagungen nachzuweisen. Die wunderbare Geburt: Jes. 7, 14; der Besuch

der Magier in Bethlehem: Mich. 5, 1; Flucht nach Ägypten: Hos. 11, 1; Kindermord: Jer. 31, 15; der Name „Nazarener": Jes. 8, 23. Bei allem dem geht Matthäus so wenig aufs Erzählen aus, daß er den Namen Bethlehem bei der Geburt gar nicht nennt und daß er ihn nur aus Anlaß des Besuchs der Magier und wegen der Weissagung des Micha erwähnt. Lukas dagegen will eine zusammenhängende Erzählung geben. Man begreift daher, wie verfehlt es ist, wenn man den einen dieser zu so verschiedenen Zwecken geschriebenen Berichte durch den andern kontrollieren will. Gleichwohl ist es nicht unmöglich, die von Matthäus nur bruchstückweise erzählten Thatsachen in dem Rahmen der fortlaufenden Erzählung des Lukas unterzubringen. Wir verstehen die Reihenfolge der Begebenheiten in folgender Weise:

1. Vor der Geburt Jesu wohnen seine Eltern in Nazareth (Luk. 1, 26). Matthäus erwähnt diese Thatsache nicht, vielleicht weil er sie nicht kannte oder auch weil der Name Nazareth, wie der von Bethlehem, erst von da an für ihn Bedeutung gewinnt, wo er ihn mit einer Weissagung zusammenstellen kann, das heißt: von da an, wo der bleibende Aufenthalt Jesu in Galiläa beginnt, welcher zu der späteren, mit Jes. 9 übereinstimmenden Benennung Jesu: „der Nazarener", Anlaß gegeben hat; vergl. Matth. 2, 23.

2. Der Engel verkündigt der Maria ihre Bestimmung; und diese willigt ein. Redete sie darüber alsbald mit Joseph, ihrem Verlobten? Es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Ohne Zweifel empfand sie vor allem das Bedürfnis, ihr Herz der Elisabeth aufzuschließen. Wahrscheinlich hat sie also erst nach ihrer Rückkehr aus Judäa mit Joseph geredet.

3. Ebendadurch gerät Joseph in jenen Zustand der Ungewißheit und Angst, aus welchem ihn die Erscheinung des Engels herausreißt (Matth. 1, 18—20). Unmittelbar nach dieser göttlichen Offenbarung nimmt er Maria als Frau zu sich.

4. Sechs Monate nachher führt die Schatzung, welche von Herodes auf Befehl des Augustus angeordnet wird, den Joseph nach Bethlehem, wo nach beiden Berichten das Kind geboren wird.

5. Bald nach der Geburt Jesu könnte die Ankunft der Magier und die Flucht nach Ägypten stattgefunden haben. In drei Tagen war Rhinocolura, die erste ägyptische Stadt, zu erreichen. Da jedoch die vom Gesetz vorgeschriebene Zeit zwischen der Geburt und der Darstellung eine sehr kurze war (40 Tage), so werden diese beiden Thatsachen natürlicher nach der Darstellung gesetzt. Nur muß man dann trotz des Stillschweigens des Lukas annehmen, daß Joseph und Maria von Jerusalem nach Bethlehem zurückkehrten, und dies wohl in der Absicht, sich dort bleibend niederzulassen. Es war die Stadt Davids; sie hielten es daher für schicklicher, daß das Kind dort aufwachse und von dort in die Öffentlichkeit trete, als von Galiläa aus. Nachdem Joseph schon sechs Wochen lang seinen Unterhalt zu finden angefangen hatte, war's ihm möglich, es auch fernerhin zu thun; überdies war Maria dort gegen alle ehrenrührigen Urteile gesichert, denen sie in Nazareth schwerlich entgangen wäre. Wenn Lukas in seinem Bericht von der Darstellung im Tempel unmittelbar auf die Rückkehr nach Nazareth übergeht (2, 39), so erklärt sich dies ohne Zweifel dadurch, daß er von diesem vorübergehenden Aufenthalt in Bethlehem nichts wußte, welcher nur ganz kurze Zeit gedauert haben kann, da ja Joseph gleich nach dem Besuch der Magier nach Ägypten floh und nachher nicht mehr nach Bethlehem zurückkehrte. Der Engel befiehlt ihm, nach Matthäus, Galiläa zu seinem Wohnsitz zu machen. Wenn also Joseph seinerseits Nazareth wählte, so war dies wohl in früheren Verhältnissen begründet. Und das erklärt der Bericht des Lukas, nach welchem sie schon früher dort gewohnt hatten. Weit entfernt also, daß die beiden Berichte einander widersprächen, lassen sie sich ganz natürlich in einander fügen; nur ist Eine Bedingung notwendig zur Annahme dieses Vereinigungsversuchs, die Voraussetzung, daß keiner der beiden Verfasser den Bericht

des andern gekannt habe. Diese Thatsache drängt sich aber auch wirklich der Kritik dermaßen auf, daß Keim, welcher meint, Lukas habe den Matthäus benutzt, sich zu der Annahme genötigt sieht, die zwei ersten Kapitel seien zu der Zeit, als Lukas die Schrift des Matthäus benutzte, zu derselben noch nicht hinzugefügt gewesen.

Man hat eingewendet, mit diesen wunderbaren Begebenheiten, von welchen die Geburt und die Kindheit Jesu begleitet war, lassen sich mehrere Thatsachen der späteren Geschichte nicht vereinigen; so der Unglaube seiner Brüder, seiner Mutter und des Täufers (Joh. 7, 5; Mark. 3, 21; Luk. 7, 19 und Parall.); ferner die Nichterwähnung der wunderbaren Geburt bei Markus, Johannes und Paulus; endlich gewisse Aussagen, welche dieselbe positiv ausschließen. Aus all dem hat man den Schluß gezogen, daß dieser Bericht eine bloße Dichtung sei, hervorgegangen aus der Weissagung des Jesaja (7, 14) oder aus christlicher Spekulation, welche einem didaktischen Interesse, dem Wunsch, das Göttliche in der Person Christi zu erklären, entsprungen sei. — Allein was den Markus anbelangt, so giebt dieser die apostolische Tradition in ihrer einfachsten, ursprünglichen Gestalt wieder; ohne Zweifel aber gehörte die Thatsache der wunderbaren Geburt nicht zu dieser. Aus welchem Grunde, ist nicht schwer zu sagen. Die Thatsache war von zu delikater Art, als daß sie unmittelbar der öffentlichen Erzählung anheimgegeben werden konnte. — Was Johannes betrifft, so beginnt dieser seinen Bericht erst nach der Taufe und der Versuchung Jesu, mit dem Augenblick, da Jesus von dem Täufer zurückkam; diesen Augenblick, die Geburtsstunde seines eigenen Glaubens, hat er zum Ausgangspunkt seiner Erzählung gemacht und alles Vorhergegangene weggelassen. — Wenn Jesus im Evangelium des Johannes von Philippus (1, 46), sowie von dem Volk (6, 42) der Sohn Josephs genannt wird, ohne daß der Evangelist oder Jesus selbst diese Behauptung berichtigen würde, so hat dies seinen Grund einerseits darin, daß Jesus Nötigeres zu thun hatte, als die jungen Männer, welche sich eben damals an ihn anschlossen, oder die ihn bei seiner Predigtthätigkeit begleitende Volksmenge in das Geheimnis seiner wunderbaren Geburt einzuweihen, andrerseits darin, daß der vierte Evangelist, welcher nach den drei andern schrieb, an dem Glauben seiner Leser an diese Thatsache nicht zweifeln konnte. — Der Unglaube der Brüder Jesu erklärt sich teils aus der Eifersucht, welche sie gegen diesen ihnen so überlegenen Bruder hegten, teils daraus, daß Maria sie noch nicht in diese außerordentlich zarten Verhältnisse eingeweiht hatte. — Daß Maria selbst ihren Unglauben teilte, ist nirgends gesagt; Joh. 7, 5 beweist vielmehr das Gegenteil. In dem Mark. 3 erzählten Fall kann sie sehr gut aus dem Grund ihre Söhne begleitet haben, weil sie einen peinlichen Zusammenstoß voraussah und diesen fürchtete und abzuschwächen hoffte. — In Betreff des Täufers Johannes siehe zu 7, 18—23. — Ich glaube nicht, daß man die Stelle Röm. 1, 3 wirklich befriedigend erklären kann, ohne die Idee der wunderbaren Geburt zu Hilfe zu nehmen. Überdies war Paulus ein zu scharfer Denker, als daß er die vollkommene Sündlosigkeit Christi behaupten könnte (Röm. 8, 3; 2. Kor. 5, 21) und zugleich seine wahrhafte Gemeinschaft mit der gefallenen, an der Sünde Adams teilnehmenden Menschheit behaupten würde (Röm. 5, 12), wenn er nicht ein Mittel zur Auflösung dieser Antinomie zur Hand gehabt hätte. Dieses Mittel kann kein anderes sein, als die von unsern Evangelisten berichtete Thatsache. Daß aber diese Lösung nicht das Resultat dogmatischer Reflexion gewesen ist, dies erhellt deutlich daraus, daß die von Lukas und Matthäus erzählte Thatsache nirgends in der heiligen Schrift in didaktischem Interesse verwertet ist. Dies Stillschweigen der Briefe wäre unerklärlich, wenn der Bericht der wunderbaren Geburt dogmatischen Ursprungs wäre. Ebenso ist man zu der Behauptung berechtigt, daß der Bericht des Lukas sicher nicht aus der Weissagung des Jesaja hervorgegangen sein kann; denn Lukas citiert dieselbe gar nicht, wie Matthäus; ja er spielt nicht einmal in irgendeiner Weise darauf an.

Will man sich übrigens einen Begriff davon machen, wie die menschliche Einbildungskraft sich das Übernatürliche vorzustellen pflegt, wenn sie es von selbst schafft, so braucht man nur einen Blick in die Apokryphen zu werfen, und man wird sofort den Unterschied zwischen den erdichteten Wundergeschichten und den wirklichen Thaten Gottes erkennen. Bei den ersteren handelt es sich um einen bloßen Erweis der Allmacht; bei dem Wirken Gottes dagegen, wie es in der heiligen Schrift beschrieben ist, tritt die Allmacht Gottes immer nur in Verbindung mit seinen anderen Eigenschaften, der Weisheit, Liebe und Heiligkeit, auf.[1])

Endlich wollen wir auch noch auf die Quelle der zwei Berichte zurückzugehen versuchen. Die so auffallende, totale Verschiedenheit zwischen dem Stil des Vorworts des Lukas (1, 1—4) und dem der folgenden Erzählungen läßt nicht daran zweifeln, daß dieser Verfasser von V. 5 an Urkunden benutzt hat, deren Form er gewissenhaft bewahrte. Volkmar und Keim nehmen an, diese Quelle sei eine Schrift von ebionitischem Charakter gewesen, in welche der Verfasser den Geist des paulinischen Universalismus habe einfließen lassen. Allein wenn die universalistische Richtung erst nachträglich in den Bericht eingeführt worden wäre, so wäre sie nicht in so wunderbarer Weise verschmolzen mit dem Geist treuen Gehorsams gegen das Gesetz, welcher gleichermaßen diese Schrift erfüllt. Dieselbe er-

---

[1]) Wir entnehmen unsre Beispiele einer Schrift, welche aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt, dem Protevangelium Jacobi, das schon von Justin (um 150) und von Klemens von Alexandrien (um 190) citiert wird; sodann dem Evangelium Thomae, welches etwas späteren Ursprungs ist und bei Irenäus (185) und Klemens citiert wird. Im ersteren beginnen die Wunder mit der Geburt der Maria. Diese wird durch Engelserscheinungen angekündigt. Mit sechs Monaten bringt man das Kind in den Tempel, und wie man es auf den Boden legt, fängt es an, allein zu gehen und macht sieben Schritte. Maria verheiratet sich mit Joseph, welcher unter mehreren Bewerbern auf wunderbare Weise als ihr wahrer Beschützer bezeichnet worden ist, indem nämlich aus seiner im Tempel niedergelegten Rute eine Taube herauskam, während die Ruten seiner Nebenbuhler in ihrem natürlichen Zustand verblieben. Nachdem sie schwanger geworden, übergiebt sie der Hohepriester dem Gericht Gottes; durch ein Wunder entgeht sie demselben In dem Augenblick, da Maria das Kind gebiert, sieht Joseph, wie der Himmel aufhört, sich um die Erde zu drehen, wie die Vögel in ihrem Flug innehalten, die Arbeiter, statt ihre Mahlzeit zu sich zu nehmen, mit aufgehobenen Händen vor der Schüssel stehen bleiben, die Schafe auf der Weide stille stehen und der Hirte seinen Stab, den er eben erhoben, nicht mehr heruntersenkt. Im Augenblick des bethlehemitischen Kindermords verbergen sich Elisabeth und der kleine Johannes in einer Höhle, wo sie von einem übernatürlichen Licht umleuchtet werden. Zacharias wird von Herodes getödtet; die Wände des Tempels stoßen ein Geheul aus; der Leichnam verschwindet, aber das Blut bleibt, wie versteinert, im Vorhof zurück.

In der zweiten Schrift spielt Jesus, fünf Jahre alt, am Ufer eines Baches; er macht kleine Gräben, in welche er das Wasser hineinleitet, und sowie er redet, wird dieses rein. Er bildet an einem Sabbat zwölf Vögel aus Thon. Ein Jude beschuldigt ihn, er habe dadurch den Sabbat verletzt. Zur Antwort klatscht das Kind in die Hände, und die Vögel fliegen davon. Ein Kind macht die kleinen Gräben trocken, welche Jesus mit Wasser gefüllt hatte; auf ein Wort Jesu vertrocknet der Missethäter. Ein anderes Kind stößt im Lauf an seine Schulter. „Du wirst deinen Lauf nicht vollenden", sagt Jesus zu ihm, und das Kind fällt tot zu Boden. Allerdings giebt er später dem Opfer seiner Wut das Leben wieder zurück. Sein Lehrer Zachäus will ihn das Alphabet lehren. „Du Heuchler, sagt zu ihm das Kind, erkläre mir, was der Buchstabe A bedeutet, dann will ich dir glauben, was du mir über den Buchstaben B sagen wirst." Dann hält Jesus ihm eine Vorlesung über den Buchstaben A, wobei er ihm alle möglichen Geheimnisse enthüllt. Der Lehrer aber ruft aus: „Ich wollte einen Schüler, und nun finde ich, daß ich einen Lehrer habe." Seine Mutter heißt ihn Wasser holen. Wie er zurückkommt, zerbricht er den Krug, aber er bringt seiner Mutter das Wasser im Mantel. Joseph hat ein Stück Holz zu kurz geschnitten; das Kind zieht so lange daran, bis es die gleiche Länge hat, wie das andere. Sein Lehrer schlägt ihn wegen einer Unart; das Kind verflucht ihn, und der Lehrer fällt tot auf sein Angesicht; allerdings wird er später wieder ins Leben gerufen. Jakobus wird an der Hand von einer Schlange gebissen; das Kind bläst auf die Wunde, das Tier stirbt, und Jakobus ist geheilt.

Welcher Kontrast zwischen diesen rein magischen, sogar unsittlichen Wundergeschichten und den in unsern Evangelien berichteten Thaten Gottes, welche durchaus den Charakter der Nüchternheit, Schicklichkeit und Heiligkeit bewahren!

scheint nirgends als das Resultat einer mechanischen Nebeneinanderstellung entgegengesetzter Elemente; vielmehr stellt sie uns in den organischen Übergang aus dem alten Bund in den neuen hinein.

Nur ist diese Umwälzung nach meiner Ansicht in unsern Berichten des Lukas und des Matthäus von verschiedenem Standpunkt aus aufgefaßt. Bei Matthäus ist Joseph die Hauptperson: auf ihn zielt das Geschlechtsregister ab; ihm wird vom Engel die Geburt des Kindes und sein Name angekündigt; er wird vom Engel auf die Gefährlichkeit der Rückkehr nach Judäa aufmerksam gemacht und angewiesen, sich in Galiläa niederzulassen. Daraus können wir schließen, daß diese Tradition von dem Kreis ausgeht, dessen Mittelpunkt Joseph war und zu welchem die Brüder Jesu und seine Verwandten von väterlicher Seite gehörten, z. B. Kleophas, namentlich aber Jakobus, das erste Haupt der jerusalemischen Gemeinde; endlich Simeon, der Sohn des Kleophas, der Vetter und Nachkomme des Jakobus.

Bei Lukas haben wir dasselbe Bild; aber die Thatsachen sind mehr von der Seite der Maria aus aufgefaßt und erzählt. Sie empfängt den Besuch des Engels; ihr wird der Name des Kindes mitgeteilt; an sie richtet sich Simeons Anrede, sie ist die Hauptperson beim Suchen des Kindes; ihre Eindrücke und innersten Gefühle werden im Bericht mehrmals besonders hervorgehoben. Ohne Zweifel hatte sich auch in dem Kreis von Personen, welcher nach Jesu Tod die Maria in ihrer Zurückgezogenheit umgab, ein Cyklus von Erzählungen gebildet. In diesem engeren Kreis wurden die von Lukas aufgefundenen Berichte zuerst mündlich fortgepflanzt, dann schriftlich aufgesetzt. Diesen Fund hatte er wahrscheinlich im Sinn, als er die Worte im Prolog schrieb: „Nachdem ich mich genau von Anfang an unterrichtet habe.“ Es bedurfte keiner Stenographen, um die Lobgesänge, von deren getreuer Überlieferung wir uns überzeugt haben, zu erhalten. Maria behielt alles in ihrem Herzen. Je lebhafter und tiefer die Eindrücke sind, um so unauslöschlicher prägen sich die Worte, in denen sie ausgesprochen worden sind, dem Gedächtnis ein. Jedermann kann in den erhebendsten Augenblicken seines Lebens diese Erfahrung machen. Diese ursprünglich aramäisch verfaßten Erinnerungen der Maria sind in mündlicher oder schriftlicher Form auf Lukas gekommen. Mit seinem feinen Geschmack und mit vollem Verständnis für den hohen Wert solcher Kleinode übersetzte er sie ins Griechische, wobei er sich bemühte, die ganze Frische ihrer ursprünglichen Form zu erhalten.

Zweiter Teil.

Das öffentliche Auftreten des Messias.

3, 1 — 4, 15.

Achtzehn Jahre lang lebte Jesus unbekannt in dem stillen Nazareth. Wenn seine Mitbürger auf diese Zeit seines Lebens zu sprechen kommen, so nennen sie ihn den Zimmermann (Mark. 6, 3). Justin der Märtyrer stellt, vielleicht auf Grund der Tradition, Jesus dar, wie er Pflüge und Joche macht und durch diese friedliche Arbeit die Menschen Rechtschaffenheit lehrt (Dial. c. Tryph., c. 88). Unter der Hülle dieser unscheinbaren Beschäftigung ging eine innere Entwickelung vor, deren Ziel ein Zustand vollkommener Empfänglichkeit für die Mitteilung des göttlichen Lichtes und der göttlichen Kraft war. Dieses Ziel wurde erreicht, als Jesus dreißig Jahre alt geworden war. Es ist dies der Höhepunkt des menschlichen Lebens, die Zeit, da Seele und Leib den höchsten Grad von Lebenskraft besitzen und der Mensch am geeignetsten ist, das Organ eines höheren Wirkens zu werden. Eben um diese Zeit giebt der Vorläufer das Zeichen zum Beginn der neuen Epoche. Jesus tritt aus seiner Verborgenheit heraus, um die hohe Aufgabe zu erfüllen, die ihm zum ersten Mal in seinem zwölften Jahr als das Ideal seines irdischen Lebens ins Bewußtsein getreten war: die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Hiemit beginnt denn die zweite Periode seines Lebens, während welcher er der Welt das giebt, was er in der ersten erworben hat und in der neuen selbst täglich empfängt.

Der zweite Teil des Evangeliums, zu welchem wir übergehen, beschreibt den Übergang von dem Privatleben Jesu zu seiner öffentlichen Thätigkeit, und enthält vier Stücke: 1) die Amtsthätigkeit des Täufers (3, 1 — 20); 2) die Taufe Jesu (V. 21 f.); 3) sein Geschlechtsregister (V. 23—38); 4) seine Versuchung (4, 1—13). — Der entsprechende Abschnitt bei den beiden andern Synoptikern enthält nur die Nummern 1, 2 und 4. Wir werden unschwer den Zusammenhang dieser drei Stücke auffinden können, sowie den Grund der Einschaltung des dritten bei Lukas.

Erste Erzählung.

3, 1 — 20.

Die Amtsthätigkeit des Täufers.

Bengel hat die hohe Bedeutung dieses Augenblicks richtig erkannt. Er sagt: Scena novi testamenti panditur. Lukas bringt dieselbe seinen Lesern zum Bewußtsein, indem er zuerst die zu erzählende Begebenheit in den Rahmen der allgemeinen, sodann der jüdischen Geschichte im besonderen einreiht (V. 1 f.).

Hierauf schildert er die persönliche Erscheinung des Vorläufers (V. 3—6); er giebt einen Überblick über seine Predigt (V. 7—17); zum Schluß berichtet er zum Voraus seine spätere Gefangennehmung (V. 18—20).

I. V. 1 und 2: Geschichtlicher Überblick.

V. 1. Unter den Evangelisten ist Lukas der einzige Historiker im wahren Sinn des Worts. In dieser Einleitung geht er methodisch zu Werk: zuerst das umfassendste Gebiet, das römische Reich, damals vertreten durch Kaiser Tiber; dann das heilige Land, und zwar zuerst derjenige Teil, der zum römischen Reich in einem besonderen Verhältnis stand, Judäa, mit seinem Statthalter; hierauf die drei übrigen Teile, die damals noch unabhängige Staaten bildeten; endlich, nach dieser Schilderung der politischen Lage des jüdischen Volks, seine kirchlichen und religiösen Verhältnisse, vertreten durch die beiden Hohepriester jener Zeit (V. 2). So hat man einen vollständigen Überblick über die Verhältnisse, unter welchen sich die folgende Geschichte entrollt.

Ist aber dieser Überblick auch genau? Einige der darin enthaltenen Angaben bereiten Schwierigkeiten. So die erste. Augustus starb am 19. August des Jahrs 767 nach Erbauung Roms, was dem Jahr 14—15 unsrer Zeitrechnung entspricht. Damals wäre Jesus ungefähr 18 Jahre alt gewesen (da er ja aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahr 749 oder 50 nach Erbauung Roms geboren wurde), und 15 Jahre später (im fünfzehnten Jahr des Tiberius), als der Täufer auftrat, wäre er somit 32—33 Jahre alt gewesen, während er nach 3, 23 bei seiner Taufe 30 Jahre alt war. Diese Schwierigkeit hat mehrere Gelehrte (Usher, Zumpt, Wieseler) zu der Annahme veranlaßt, Lukas rechne hier die Regierung des Tiberius nicht vom Todesjahr des Augustus, sondern von dem Zeitpunkt an, wo Augustus den Tiberius zum Mitregenten machte, was zwei Jahre vor seinem Tod geschah. Von da ab führte Tiberius den Titel: Collega imperii. In einem besonderen Erlaß des Augustus wurde ihm die kaiserliche Würde in ihrem ganzen Umfang verliehen. So ließen sich die beiden chronologischen Angaben in 3, 1 und 3, 23 mit einander vereinigen. Allein keiner der alten Geschichtsschreiber rechnet die Regierung des Tiberius von dem Zeitpunkt seiner Mitregentschaft an. Die Münzen und Inschriften, aus welchen man diese Art der Zählung beweisen zu können glaubte, führen thatsächlich nicht zu diesem Resultat. Richtiger zählt man daher das fünfzehnte Jahr der Regierung des Tiberius vom Todesjahr des Augustus an. Dabei erklärt sich die Angabe in 3, 23 einmal durch das ὡσεί, ungefähr, welches dort hinzugefügt ist, sodann durch die Thatsache, daß bei Zeitangaben der Anfangs- und der Endpunkt sehr verschieden berechnet wird, so daß sich leicht eine Differenz ergeben kann; hier um so mehr, als es sich um einen Unterschied von höchstens zwei Jahren handelt. — Die Welt, welche damals unter dem Scepter dieses irdischen Herrschers vereinigt war, schien der Erscheinung ihres wahren, bleibenden Herrschers entgegenzukommen.

Vom weiteren Kreise, dem römischen Reiche, geht Lukas auf den engeren, das heilige Land, über, welches selbst in vier besondere Gebiete geteilt ist. Herodes hatte in seinem Testament seine Staaten unter seine Söhne verteilt. Den ersten und größten Teil, welcher den ganzen Süden, Judäa, Samarien und Idumäa umfaßte, hatte er dem Archelaus gegeben. Dieser wurde nach zehnjähriger Regierung im Jahr 6 wegen seiner Grausamkeiten vom Kaiser abgesetzt; sein Gebiet wurde vom römischen Reich annektiert und zur Provinz Syrien gerechnet. Dies ist der erste Teil, welchen Lukas erwähnt; zur Zeit, da der Täufer auftrat, hatte er den Pontius Pilatus zum Statthalter, dessen eigentlicher Titel ἐπίτροπος, Prokurator, war: da aber in Judäa der militärische Oberbefehl mit der bürgerlichen Gewalt vereinigt war, so erhielt der

Prokurator den Titel ἡγεμών, welcher eigentlich seinem Vorgesetzten, dem Statthalter von Syrien, zukam. Pilatus war der fünfte Landpfleger von Judäa, seitdem es in die Hände der Römer übergegangen war. Er kam an im Herbst des Jahres 25, also kurz vor dem Auftreten des Täufers. Er blieb zehn Jahre im Amt bis zu seiner Absetzung durch Vitellius, Statthalter von Syrien, welcher ihn nach Rom schickte, um von seiner Verwaltung Rechenschaft abzulegen. Von da an verliert sich sein Leben in einem Dunkel, welches die Legende aufzuhellen versucht hat.

Der zweite, in der Mitte gelegene Teil, welcher Galiläa und Peräa umfaßte, war dem Herodes Antipas, einem andern Sohn des Herodes, zugefallen. Der Titel Tetrarch, welchen er erhielt, bezeichnet eigentlich Herrscher über ein Viertel. Er war damals gebräuchlich bei kleinen, abhängigen Fürsten, unter welche man ursprünglich unter Einem Scepter vereinigte Länder in vier Teilen verteilt hatte.[1]) Die Römer liebten es, die unterworfenen Gebiete in dieser Weise unter mehrere Herrscher zu teilen, welche sich gegenseitig im Schach hielten und um jeden Preis die Gunst des Gebieters zu erlangen suchten. Herodes, ein schwacher, schlauer Fürst, regierte 42 Jahre lang, bis zum Jahr 39 n. Chr., wo er von Kaligula abgesetzt wurde; er starb in der Verbannung. Lukas nennt als sein Gebiet nur Galiläa; dieses war der Hauptteil seines Reiches. Die ganze Wirksamkeit Jesu in Galiläa fiel unter die Regierung dieses Herrschers.

Der dritte Teil war der des Philippus, ebenfalls eines Sohnes des Herodes, welcher denselben Titel hatte, wie Antipas; er begriff in sich Ituräa und die Trachonitis. Josephus erwähnt bei Aufzählung der Länder des Philippus das erstere Gebiet nicht, fügt aber zum letzteren noch Batanäa, Gaulonitis und Auranitis hinzu. Alle diese Ländergebiete lagen im Osten und Nordosten des Sees Genezareth. Man verlegt zuweilen Ituräa an den östlichen Fuß des Antilibanon, zwischen diesen und Damaskus. In der That muß dort ein Gebiet dieses Namens gewesen sein; vergl. Josephus, Ant. XIV, 7, 4. Aber das Ituräa, welches Lukas hier meint, lag wahrscheinlich (siehe die Karte von Menke) östlich vom See Genezareth, in ziemlicher Entfernung von diesem, gegen die syrische Wüste hin. Vielleicht hatten die ituräischen Stämme, wie heutzutage die Drusen, den Libanon und das viel weiter östlich gelegene Hauran-gebirge zugleich inne. Die Trachonitis ist ein basalthaltiges Gebirgsland. Sie hat ihren Namen von zwei erloschenen Vulkanen, die man nach Strabo οἱ δύο τραχῶνες nannte. Sie liegt westlich von Ituräa und Auranitis (das heutige Hauran), näher beim See Genezareth. Zwischen ihr und dem See befindet sich Batanäa, eine schöne und fruchtbare Landschaft, von den fünf Zuflüssen des Hieromax (der Mandur) bewässert, welcher sich in den Jordan ergießt, nach dessen Ausfluß aus dem galiläischen Meer; endlich Gaulonitis, die diesem Meer am nächsten gelegene Landschaft. Philippus war ein guter Regent, der beste unter allen aus dem Hause des Herodes; er regierte 37 Jahre. Nach seinem Tode wurden seine Staaten mit der Provinz Syrien verbunden.

Nimmt man den Titel Tetrarch, welchen Lukas diesen beiden Söhnen des Herodes giebt, wörtlich, so liegt darin, daß Herodes noch einen vierten Teil aus seinen Staaten gebildet hat; dies wäre natürlich der, welchen Lukas hier Abilene nennt und dem Tetrarchen Lysanias zuteilt. Es ist dies die nördlichste Gegend des Landes. Abila war eine Stadt nordwestlich von Damaskus in dem schönen Thal gelegen, durch welches der Barada (oder Abana, 2. Kön. 5, 12) vom Antilibanon in die Ebene hinabfließt. Man hat dort Ruinen entdeckt, welche den Namen Nebi-Abel führen. Von Josephus

[1]) Wieseler, Beiträge zur rechten Würdigung der Evangelien, S. 204.

und Dio Cassius wissen wir, daß ein halbes Jahrhundert vor Chr. in dieser Gegend ein Lysanias regierte, dessen Hauptstadt Chalcis in Cölesyrien war; dieser Lysanias wurde 36 Jahre vor Chr. von Antonius ermordet, welcher einen Teil seines Landes der Kleopatra zum Geschenk machte.[1]) Später ging dasselbe allmählich in die Hände des Herodes über. Da die Geschichte später keinen Lysanias mehr erwähnt, haben Strauß und andere dem Lukas einen groben Anachronismus vorgeworfen. „Er läßt, sagt Strauß, einen Mann 60 Jahre nach seinem Tod regieren." Keim: „Im dritten Tetrarchen, dem von Abilene, läßt Lukas eine Person auftreten, die es nie gegeben hat." Die gründlichere Untersuchung dieser Frage hat zur völligen Rechtfertigung des Lukas gegenüber dieser voreiligen Anklage geführt.[2]) Der ältere, von Josephus erwähnte Lysanias führte den Königstitel, welchen ihm Antonius gegeben hatte, nicht den viel geringeren „Tetrarch". Sein Gebiet lag in Cölesyrien, in dem großen Thal zwischen dem Libanon und Antilibanon, nicht wie Abilene auf dem östlichen Abhang des Antilibanon; endlich war seine Hauptstadt Chalcis, nicht Abila. Durch die angegebenen Umstände unterscheidet sich der von Josephus erwähnte Lysanias deutlich genug von dem, den Lukas hier meint. Die wirkliche Existenz eines späteren Lysanias ist erwiesen durch eine von Pococke[3]) entdeckte Münze, auf welcher ein Lysanias als Tetrarch und Hohepriester bezeichnet ist; der ältere hatte diese beiden Titel nicht; Wieseler[4]) citiert ferner zwei Inschriften, von denen die eine aus der Zeit stammt, da Tiberius Mitregent des Augustus war. In dieser bemerkt ein gewisser Nymphäus, Freigelassener des Tetrarchen Lysanias, „daß er auf seine Kosten den Tempel (von welchem er redet) und die denselben umgebenden Anlagen zu Ehren der beiden Kaiser und ihres Hauses habe herstellen lassen". Es hat somit wirklich einen Tetrarchen Lysanias gegeben, und zwar zu Anfang unsrer Zeitrechnung. Die andere Inschrift findet sich im Corp. inscript. graec., von Böckh, Nr. 4521; sie lautet folgendermaßen: „Dem Zenodorus, Sohn des Lysimachus, und den Söhnen des Lysanias hat seine Tochter dieses Denkmal errichtet." Dieser Zenodorus kann kein anderer sein als der von Josephus erwähnte, der nach der Ermordung des älteren Lysanias einen Teil seines Landes pachtweise erhalten hatte, vielleicht weil er ein Verwandter und der Vormund der Söhne des ermordeten Königs war. Jedenfalls geht aus dieser Inschrift hervor, daß der ältere Lysanias Söhne hinterlassen hatte. Der Lysanias des Lukas kann somit ganz gut ein Nachkomme von jenem gewesen sein. Vielleicht hatte man ihn durch Anweisung eines kleinen Gebietes am östlichen Abhang des Antilibanon für den Verlust des erblichen Gebiets entschädigt. Schürer sagt mit Recht: „Was zur Zeit des Zenodorus als Güter des Lysanias (οἶκος τοῦ Λυσανίου) bezeichnet wurde, ist etwas ganz anderes, als die Tetrarchie von Abilene [von welcher Lukas redet]; daher ist eine Identifikation der beiden Lysanias nicht bloß wertlos, sondern unmöglich.[5])" „Hoffentlich wird, fährt Schürer fort, die Abhandlung von Renan den Erfolg haben, daß man endlich aufhört, an der Genauigkeit der Angabe des Lukas in der Stelle 3, 1 zu zweifeln. Man leistet der Wissenschaft keinen Dienst,

[1]) Josephus, Ant. XIV, 13, 3; XV, 4, 1; Bell. Jud. I, 9, 2; vergl. auch Dio Cassius, 49, 32.

[2]) Siehe namentlich Renan, Vie de Jésus. 13. Aufl., S. 14, und seine Untersuchung über die Dynastie des Lysanias von Abilene in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1870, S. 49—84; Schürer, im Handwörterbuch von Riehm, I, S. 931—933.

[3]) Morgenland, II, 77.

[4]) Beiträge, S. 191 und 202—204.

[5]) Auch Josephus redet sowohl von dem Abila des Lysanias (Antiq. XIX, 5, 1), als von dem Königreich des Lysanias (Antiq. XX, 7, 1; Bell. Jud. II, 11, 5; 12, 8).

wenn man, wie Holtzmann, hier von einem einfachen Irrtum des Lukas redet." [1]) Wenn Lukas Abilene als einen vierten Teil des Gebietes des Herodes ansieht, so erklärt sich dies daraus, daß der letztere nach und nach diese nördlichen Teile von Augustus erhalten hatte. Als daher später Claudius dem Enkel des Herodes, Agrippa I., alle Länder seines Großvaters zurückgab, war auch Abilene darunter. Wenn Lukas hier diese Gegend besonders erwähnt, so hat dies darin seinen Grund, daß die Bewohner derselben ein Jahrhundert vor Chr. durch die Beschneidung der Theokratie einverleibt worden waren und somit dem auserwählten Volk in demselben Sinn angehörten, wie die Idumäer im Süden. [2])

V. 2. [3]) Von dem politischen Gebiet geht Lukas auf das religiöse über, das sodann den natürlichen Übergang zu dem Gegenstand seiner Erzählung bildet. Schon unter der Regierung des Herodes und noch mehr unter der Herrschaft der Römer hatte die rechtmäßige Succession im Hohepriestertum aufgehört. Des Pilatus Vorgänger, Valerius Gratus, hatte im Jahr 14 den Hohepriester Hannas, welchen Quirinius im Jahr 7 ernannt hatte, abgesetzt und im Lauf einiger Jahre nach einander vier weitere Hohepriester erwählt und entsetzt, bis er endlich in Kaiphas, dem Schwiegersohn des Hannas, „ein hinlänglich geschmeidiges Werkzeug" (Edersheim) gefunden hatte. Dieser verwaltete das Amt vom Jahr 17—36 n. Chr. Allein trotz dieser späteren Ernennungen blieb Hannas in den Augen des Volks auf Grund des Gesetzes und thatsächlich vermöge seines entscheidenden Einflusses im Sanhedrin der wahre Hohepriester. Man sieht dies an der Rolle, welche er im Prozeß Jesu spielt (Joh. 18, 13), sowie an der Art und Weise, wie er in Apg. 4, 6 erwähnt ist. Diesen anormalen Zustand hebt Lukas durch den sonderbaren Ausdruck: der Hohepriester Hannas und Kaiphas, hervor, zu dessen Erklärung weder die Annahme von Lightfoot nötig ist, wonach Hannas der Stellvertreter des Kaiphas gewesen wäre (in diesem Fall müßte Kaiphas zuerst genannt sein), noch diejenige von Selden, wonach Hannas den Vorsitz im Sanhedrin geführt hätte, was ein besonderes Amt neben dem Hohepriestertum gewesen sei (eine Unterscheidung, deren Richtigkeit nicht zu beweisen ist; siehe Schürer, S. 411 ff.).

Die Worte ἐγένετο ῥῆμα ἐπί sind die Übersetzung des entsprechenden Ausdrucks bei den Propheten des A. T.s (Jes. 38, 4; Jer. 1, 2). Sie bezeichnen jedenfalls eine eigentliche Offenbarung, entweder in Form einer Theophanie, ähnlich der Erscheinung des Herrn bei Moses in 2. Mos. 3, oder durch ein Gesicht, wie bei der Berufung des Jesaja (K. 6), Jeremia (K. 1) und Ezechiel (K. 1—3). Die Worte des Täufers selbst, Joh. 1, 33: „Der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sprach zu mir . . .", scheinen sich auf eine sozusagen mündlich erteilte Weisung zu beziehen, ähnlich der, welche Mose erhielt, als ihn Gott nach Ägypten sandte. Vergl. die Stelle 1, 80, an welche sich der vorliegende Abschnitt anschließt.

II. V. 3—6: Das Auftreten des Johannes.

V. 3—4. [1]) Im alten Testament ist häufig von dem ככר הירדן, dem Umkreis des Jordan, die Rede (1. Mos. 19, 28 u. a.). Diesem Aus-

[1]) Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, S. 313.

[2]) Josephus, Antiq. XIII, 11. 3: „Aristobul zwang die Bewohner (die Ituräer des Nordens), falls sie im Land bleiben wollten, sich beschneiden zu lassen und nach den Gesetzen der Juden zu leben."

[3]) T. R, nur mit den Minn., liest ἀρχιερέων, alle andern: ἀρχιερέως.

[1]) V. 3. T. R. nebst ℵ C und 14 Mjj. liest τὴν vor περίχωρον; A B L lassen es weg. V. 4. T. R. nebst A C und 12 Mjj. liest λέγοντος nach προφήτου. ℵ B D L Δ lassen dieses Wort weg.

druck entspricht hier das Wort περίχωρος, die Umgegend, welches die Gegend längs dem Flußufer bezeichnet, namentlich von da an, wo sich das Thal erweitert, etwas oberhalb der Mündung. Matthäus nennt die Wüste Juda; dieser Ausdruck bezeichnet in der Regel eine mehr südliche Gegend, das gebirgigte, unfruchtbare Land westlich vom Toten Meer. Allein da zum Taufen notwendig Wasser gehört, begreift ohne Zweifel auch der erste Evangelist in diesem Ausdruck die oberhalb der Mündung gelegene Ebene mit; dieselbe ist großenteils unfruchtbar. Markus sagt kurz: in der Wüste; dies entspricht dem Namen ערבה, welcher für dieses Thal gebräuchlich war. — Der Ausdruck ἦλθεν εἰς, er kam in die, setzt voraus, daß Johannes keinen stehenden Aufenthaltsort hatte, sondern in dem Land hin- und herzog. — Diese Angabe der Synoptiker, besonders in der Form, wie sie sich bei Lukas findet, steht durchaus nicht im Widerspruch mit Joh. 10, 40, wo als anfänglicher Schauplatz der Thätigkeit des Täufers derjenige Teil von Peräa, der vom Jordan durchströmt wird, genannt ist. — Κηρύσσων, verkündigend, bezeichnet eine Aufforderung an die jüdische Bevölkerung, sich taufen zu lassen.

Der Taufritus war etwas Neues in Israel. Für die Juden schrieb das Gesetz nur Waschungen vor. Auch für die heidnischen Proselyten scheint die Taufe vor der Zerstörung Jerusalems nicht vorgekommen zu sein. Der Beiname Täufer, welchen Johannes erhielt, zeigt deutlich, daß er diesen Gebrauch eingeführt hat; vergl. Joh. 1, 25, wo die Abgesandten des Sanhedrin ihn fragen, mit welchem Recht er taufe, wenn er weder der Messias sei noch einer der Propheten, welche allein die Vollmacht haben, eine solche Neuerung einzuführen; nach ihrer Ansicht war zur Einführung eines solchen Ritus ein göttlicher Auftrag notwendig. In Joh. 3, 26 machen die Jünger des Johannes Jesu es zum Vorwurf, daß er sich einen Ritus aneigne, zu dessen Ausübung ihr Meister, wie sie meinten, das ausschließliche Recht gehabt habe. Also muß Johannes der Urheber des Taufritus gewesen sein. — Die Taufe mußte für die Juden etwas Demütigendes haben. Sie war das Sinnbild nicht bloß einer teilweisen Reinigung, wie das Gesetz in gewissen Fällen sie vorschrieb, sondern einer vollständigen Erneuerung, und setzte daher nicht irgendeine vereinzelte Verfehlung, sondern eine gänzliche Befleckung voraus. So nennt auch Jesus die Taufe eine Geburt aus Wasser (Joh. 3, 5). Diese Handlung erinnerte an die Verheißungen des Ezechiel (36, 25) und Sacharja (13, 1), in welchen der Beginn der messianischen Zeit geschildert ist.

Der Zusatz μετανοίας, der Buße, bezeichnet die sittliche That, welche die äußerliche Handlung begleiten sollte und ihr ihre Bedeutung gab. Er bezeichnet eine völlige Umwandlung der Anschauungsweise. Gott, der Mensch, die Sünde, alles erscheint dem Getauften in einem neuen Licht. Nach Matthäus und Markus fand diese Umwandlung ihren Ausdruck in einem positiven Akt, welcher der Taufe voranging, in dem Bekenntnis der Sünde, der ἐξομολόγησις. — Wie jede von Gott eingesetzte Handlung schloß aber die Taufe nicht bloß das Bekenntnis des Menschen in sich, sondern eben vermöge dieser göttlichen Einsetzung enthielt sie auch eine göttliche Verheißung, die Zusicherung einer Gnade, für den, der sie in der rechten Gesinnung vornahm. Wie Strauß sagt: Wenn die Taufe von seiten des Menschen eine Erklärung war, der Sünde abzusagen, so war sie von seiten Gottes eine Erklärung der Vergebung der Sünde. Die Bestimmung zur Vergebung ist nicht von κηρύσσων, sondern von dem Kollektivbegriff Taufe der Buße abhängig. Es gehört zum Wesen dieser Handlung, daß sie, wenn sie mit Reue geschieht, die Vergebung verschafft.

V. 4. Die neueren Ausleger nehmen ziemlich allgemein an, daß die Weissagung Jes. 40, 1—11 sich beim Propheten auf die Rückkehr aus dem

Exil beziehe und die Wiedereinführung des Volks in das heilige Land, durch die syrische Wüste hindurch, unter der Führung Jehovas schildere. Diese Erklärung erscheint mir unhaltbar zu sein, und Hofmann ist der gleichen Ansicht. In der ganzen Schilderung des Jesaja ist das Volk nirgends vorgestellt als ein in sein Land zurückkehrendes; es wohnt in seinen Städten. Jehova kommt nicht mit, sondern zu ihm. Das Volk bildet so wenig die Begleitung Jehovas, daß es im Gegenteil aufgefordert wird, in dem Land, wo es wohnt und wo Gott es besuchen will, seinem Gott die Wege zu bereiten.

Die Wüste, mit welcher der Prophet den sittlichen Zustand des Volks vergleicht, sind die unbebauten, felsigen Höhen, der unkultivierbare Teil Palästinas. Diese Wüsten sind das Bild der geistigen Einöden, in welchen man eilends den Weg des Herrn herrichten soll. Denn der gnädige Besuch Jehovas, sein messianisches Erscheinen, ist nahe. Das Bild ist dem orientalischen Gebrauch entnommen, nach welchem dem Besuch eines Fürsten in seinem Lande ein Eilbote vorhergeht, der das ganze Volk auffordert, die Wege herzurichten.

Der Text lautet wörtlich: Eine Stimme eines Rufenden! Es steht kein verb. finit. dabei; es ist wie der Ausruf eines Hörers. An der Person des Boten liegt so wenig, daß sie mit der Botschaft zusammenfällt. Die Worte: in der Wüste können im Hebräischen wie im Griechischen sowohl mit dem Vorhergehenden verbunden werden: „ruft in der Wüste", als mit dem Folgenden: „bereitet in der Wüste". Es ist gleichgültig; jedenfalls erschallt der Befehl da, wo er vollzogen werden soll. Die Vorbereitung besteht in der Beseitigung der inneren Hindernisse, welche der Offenbarung Jehovas in den Herzen und ihrer Anteilnahme an dem Heil, das er bringt, im Wege stehen. Diese Hindernisse sind im Folgenden in bildlichen Ausdrücken genannt. — Im Hebräischen und in der LXX heißt es, statt seine Pfade, die Pfade unsres Gottes. Da die abgekürzte Form, welche Lukas statt der anderen gebraucht, auch bei Markus und Matthäus sich findet, so glauben die Anhänger des Systems, welches ein Verhältnis der Abhängigkeit zwischen unsern Synoptikern annimmt, in dieser Stelle einen entscheidenden Beweis für die Richtigkeit ihrer Ansicht zu finden. Allein es ist sehr begreiflich, daß man angesichts der menschlichen Persönlichkeit Jesu das Pronom. αὐτοῦ, desselben, an Stelle des prophetischen Ausdrucks: unsres Gottes setzte. Diese Form war in der mündlichen Erzählung stehend geworden. Denn es war dies, wie Weizsäcker[1]) sagt, eine jener Stellen, von welchen man gewöhnlich in der messianischen Beweisführung Gebrauch machte, und man hatte sich eben durch die Anwendung der Stelle auf die Person Jesu gewöhnt, sie in dieser Form zu citieren.

V. 5—6.[2]) Genügt es, die Züge der Schilderung allgemein zu verstehen, oder darf man sie auf einzelnes anwenden, z. B. die zu ebnenden Berge auf den pharisäischen Hochmut der einen beziehen, die auszufüllenden Tiefen auf die sittlich religiöse Gleichgültigkeit der andern, wie die Sadduzäer, das Krumme, das gerade werden soll, auf die Listen und lügnerischen Ausflüchte der dritten, z. B. der Zöllner; endlich die einfachen Unebenheiten auf die bei allen, auch bei den Besten, sich findenden sündlichen Gewohnheiten? Wie dem auch sei, der Zweck des Citats ist, die Buße als die Bedingung des nationalen und individuellen Heils und zugleich als das Ziel der Wirksamkeit des Täufers darzustellen. — Der Plural εὐθείας, in 3 Mjj., ist wohl an Stelle des Singular εὐθεῖαν gesetzt worden, damit er dem Plural τὰ σκολιά entspreche. Man hat ὁδόν zu ergänzen. — Die Futura in diesem Vers enthalten Verheißungen,

---

1) Untersuchungen, S. 24. Anmerk.

2) V. 5. T. R. nebst א AC u. 14 Mjj. liest ευθειαν; BDΞOr. It.: ευθειας.

welche die Aufforderung an das Volk in sich schließen, in dieser Richtung thätig zu sein.

V. 6. Ist diese sittliche Umwandlung einmal geschehen, dann kann Jehova erscheinen. Καί: und dann oder und so. Der hebräische Text heißt: „Alles Fleisch zumal wird die Herrlichkeit Gottes sehen." Die LXX übersetzen so: „Die Herrlichkeit des Herrn wird gesehen werden und alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen." Sie lassen das יַחְדָּו, zumal, weg. Vielleicht liegt dieser durch Jes. 52, 10 beeinflußten Umschreibung der Widerwille des alexandrinischen Übersetzers zu Grunde, den Anblick der Herrlichkeit Gottes den Heiden ebenso zuzuschreiben, wie den Juden, während er ihnen die Teilnahme an dem Heil ohne Bedenken einräumt. Den Ausdruck Heil hat Lukas beibehalten; er stimmt zu dem Geist seines Evangeliums. — Aus demselben Grund hat er die Weissagung des Propheten bis zu diesem Vers angeführt; die beiden andern Synoptiker brechen schon früher ab.

III. V. 7—17: Die Predigt des Johannes.

Die folgende Rede ist nicht als eine besondere Predigt anzusehen, deren Wortlaut uns Lukas mitteilen würde. Es ist die Zusammenfassung sämtlicher Reden des Täufers in der Zeit vor der Taufe Jesu. Die diesbezügliche Absicht des Lukas ist durch das Imperfekt. ἔλεγεν, er pflegte zu sagen, und den 18. Vers deutlich angezeigt. — Diese Übersicht enthält: 1) Eine allgemeine Aufforderung zur Buße, gegründet auf den Ernst und die Nähe des Gerichts (V. 7—9); 2) besondere praktische Weisungen für jede Klasse der Zuhörer (V. 10—14); 3) die Ankündigung der nahen Erscheinung des Messias (V. 15—17).

V. 7—9: Aufforderung zur Buße.

V. 7. Welchen Eindruck müßte nicht heutzutage die Predigt eines Mannes hervorbringen, welcher mit der Autorität eines göttlichen Gesandten bekleidet plötzlich die nahe Zukunft des Herrn und das Bevorstehen des Gerichts laut ankündigte! So trat Johannes in Israel auf. — Der Ausdruck: die hinausgingen (V. 7), bezieht sich auf das massenhafte Hinausziehen des Volks aus den bewohnten Orten in die Wüste (vergl. 7, 24). Bei Matthäus ist diese Anrede an eine Schar von Pharisäern und Sadduzäern gerichtet. Dort handelt es sich offenbar um einen besonderen Fall; daher der Aorist εἶπεν, er sprach, statt des Imperfekt. bei Lukas. Weiß findet, daß der Ton der Rede in keinem der beiden Fälle zu der Stimmung der Zuhörer passe; denn sie seien offenbar zur Buße geneigt gewesen, da sie ja gekommen seien, um sich taufen zu lassen. Allein Johannes las in ihren Herzen. Er erkannte — das Bekenntnis, welches jeder einzelne vor der Taufe ihm ablegte, konnte ihn in dieser Hinsicht aufklären —, daß diese Handlung von den meisten als ein verdienstliches Werk angesehen wurde, welches durch den bloßen Vollzug ohne Erneuerung des Herzens und Lebens rette, ähnlich wie dies noch heute bei den Christen mit dem heiligen Abendmahl vielfach der Fall ist. Diese Hinterlist, ein Meisterstück der natürlichen Bosheit des menschlichen Herzens, kennzeichnet Johannes durch die Anrede: Otterngezüchte. Er vergleicht die Zuhörer, die sich zu seiner Taufe herzudrängen, als ob ihnen durch den Vollzug derselben der Eintritt ins messianische Reich verbürgt wäre, mit einer fortlaufenden, lebendig aus dem Bauch ihrer Mutter auskriechenden Schlangenbrut. Dieser scharfe Ausdruck bildet den Gegensatz zu dem Titel Kinder Abrahams, ja er scheint eine Anspielung auf einen andern Vater zu enthalten, den, welchen Jesus anderswo ausdrücklich nennt (Joh. 8, 37—44). Sowohl diese figürliche Ausdrucksweise als das Bild der Steine (V. 8) gehört, wie Keim sagt, „der

Wüstensprache“ an.[1]) In diesem Versuch, der Buße selbst durch das Sinnbild der Buße zu entgehen, erkennt Johannes die Eingebung eines gewandteren Ratgebers, als das menschliche Herz ist; daher die folgende Frage: wer hat euch *gewiesen* ...? Ὑποδείκνυμι: einen Rat ins Ohr geben, einflüstern. Durch diesen Ausdruck ist die Erklärung *Meyers* ausgeschlossen: „Wer hat euch sicher gemacht, indem er euch überredete, euer Vorrecht als Kinder Abrahams werde euch dem göttlichen Zorn entreißen?“ — Der *zukünftige Zorn* ist das große messianische Gericht, mit welchem die Propheten Israel so oft gedroht haben.

V. 8. Der Zusammenhang ist: „Die in so verkehrter Weise vollzogene Taufe hat keinen Wert. Wenn ihr *also* wirklich entrinnen wollt, so thut ...“ *Die würdigen Früchte der Buße* sind die Handlungen der Gerechtigkeit, Billigkeit, Menschlichkeit, wie sie V. 10—14 aufgezählt sind, deren gewissenhafte Ausübung, unter der Herrschaft des Gesetzes, den Menschen zum Glauben hinleitet (Apg. 10, 35). — Aber Johannes fürchtet, sie möchten ihr kaum erst sich regendes Gewissen sogleich wieder beschwichtigen durch den Gedanken, daß sie Abrahams Kinder seien. Μὴ ἄρξησθε, wörtlich: „fanget nicht an ...“, d. h.: „Wenn meine Stimme euch aufweckt, so lasset euch nicht *sofort* darauf ein, euch wieder zu beruhigen, indem ihr saget.“ Die Form μὴ δόξητε, *meinet nicht*, bei Matthäus bezeichnet mehr den auf Selbsttäuschung beruhenden Anspruch. Über den Mißbrauch, welchen die Juden mit dem Titel „Kinder Abrahams“ trieben, siehe Joh. 8, 33—39; Röm. 4, 1; Jak. 2, 21. Den Nachkommen Abrahams sind allerdings die Verheißungen gegeben; aber Gottes Mittel und Wege sind nicht beschränkt. Wenn es ihm mit Israel mißlingt, so kann er sich mit Einem Wort ein neues Volk schaffen. Bei: *aus diesen Steinen*, deutet Johannes mit der Hand auf die Steine in der Wüste oder bei dem Ufer des Flusses. Diese Drohung ist zu feierlich, als daß es nur eine in der Luft schwebende Voraussetzung sein könnte. Johannes ist mit den Weissagungen bekannt; er weiß, daß Moses und Jesaja die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden vorausgesagt haben. Durch den Hinweis auf diese drohende Gefahr will er wie jene Propheten seine Zeitgenossen zur Eifersucht reizen. Die wahre Nachkommenschaft Abrahams ist nicht die des Fleisches, sondern die des Glaubens, wie Paulus Röm. 9, 6—8 ausführt. Schon das Deuteronomium stellte im gleichen Sinn die Beschneidung des Fleisches der des Herzens gegenüber (30, 6).

Weg mit allem Selbstbetrug, mit aller Selbsttäuschung! Das Gericht wird ein *heiliges* sein: dies ist der Sinn der Verse 7 und 8. Und nun ein neuer Grund: es ist *nahe bevorstehend*: dies der Sinn von V. 9. Daher: keinen Aufschub!

V. 9. Ἤδη δὲ καί: „*Und ferner schon* ...“, bezeichnet eine starke Steigerung. Es ist das Bild eines Gartens voll von Obstbäumen. Johannes sieht schon eine unsichtbare Axt an den Stamm eines jeden Baumes gelegt. Nur ein Wink, und die Axt schlägt in die unfruchtbaren Stämme ein. Dieses Bild steht in Beziehung zu dem von den Früchten (V. 8). Die Praesentia *wird abgehauen, wird geworfen*, könnten das unmittelbare Bevorstehen bezeichnen; doch ist nach meiner Ansicht die Erklärung richtiger, daß dieselben die Idee des unausbleiblichen Gesetzes ausdrücken: „So verfährt man mit solchen Bäumen.“ Es ist das Bild des Gerichts, welches dem Volk Israel wegen des nahen Erscheinens des Messias bevorsteht. Dasselbe bezieht sich sowohl auf das nationale Gericht, den Untergang des unbußfertigen Volks,

[1]) *Winer*, Realwörterbuch, bemerkt über Jericho: „Dieser Ort wäre ein wahres Paradies gewesen, hätte es nicht giftige Schlangen dort gegeben.“

als auf das Gericht jedes einzelnen, zwei Gedanken, welche in dem Bewußtsein des Täufers in einander fließen. In dem besonderen, von Matthäus berichteten Fall wurden die Häupter des Volks, welche zu Johannes gekommen waren, durch diese Sprache aufs tiefste erbittert. Waren sie in der Absicht gekommen, sich seiner Taufe zu unterwerfen? Im Ausdruck des Matthäus ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ βάπτισμα, zur Taufe kommen, liegt es nicht so bestimmt, wie in demjenigen, den Lukas mit Beziehung auf die Volksmenge gebraucht: um sich taufen zu lassen. Sie waren wahrscheinlich unentschieden; sie wollten zuerst sehen und hören. Diese niederschmetternde Anrede brachte sie zur Entscheidung. Sie zogen sich entrüstet zurück und brachen mit Johannes ab. So erklärt sich das Wort, 7, 30: „Die sich nicht von ihm taufen ließen", und der Vorwurf Jesu, 20, 5: „Warum habt ihr ihm denn nicht geglaubt?"

V. 10—14: Die besonderen Anweisungen.

Sie sind eingeleitet durch eine Frage, welche das Volk im allgemeinen an Johannes richtet (V. 10): Was für Früchte der Buße sollen sich denn bei der Taufe zeigen? Sodann treten die verschiedenen Klassen von Zuhörern der Reihe nach zu ihm hin, um von ihm genauere, auf ihren besonderen Stand sich beziehende Weisungen zu verlangen.

V. 10.[1]) Das Imperfekt. fragten zeigt, daß sich solche Fragen häufig wiederholten (vergl. das ἔλεγεν in V. 7). Petrus giebt auf eine ähnliche Frage (Apg. 2, 37) eine sehr verschiedene Antwort. Dieser Unterschied rührt daher, daß damals (nach dem Pfingstfest) das Reich Gottes schon erschienen war. Der Vorläufer begnügt sich, die zur Vorbereitung auf das Heil geeigneten Werke von seinen Zuhörern zu fordern. Er verlangt bloß jene Werke der sittlichen Rechtschaffenheit und Menschenfreundlichkeit, welche dem ins Herz geschriebenen Gesetz entsprechen und die Aufrichtigkeit der bei der Taufe ausgesprochenen bußfertigen Gesinnung, des Abscheus vor dem Bösen und der Liebe zum Guten, bezeugen. Jesus selbst bezeichnet häufig diese Gesinnung als die echte Vorbereitung für den Glauben (Joh. 3, 21; 7, 17). Die bewußte oder unbewußte Heuchelei bringt es nur zu Worten und Andachtsübungen; die Aufrichtigkeit, welche zum Heil führt, zeigt sich im ganzen Verhalten, im Thun. — Die Form ποιήσωμεν (Conjunct. deliberat.) drückt Unschlüssigkeit aus; die richtige Lesart ist wohl ποιήσομεν, wir werden thun, was einen bestimmten Entschluß bezeichnet.

V. 11.[2]) Die rezipierte Lesart λέγει, er sagt, läßt sich rechtfertigen. — Der χιτών, die Tunica, ist das Unterkleid, unser „Hemd".

V. 12.[3]) Die Zöllner waren die Beamten, welche die Eingangszölle für die Waren einzuziehen hatten. Meistens waren es römische Ritter, welche diese Zölle pachteten und einheimischen Einnehmern in Verwaltung gaben (den portitores); indessen glaubt Wieseler aus einem Erlaß des Cäsar (Joseph., Antiq. XIV, 5) beweisen zu können, daß man bei den Juden von der Vermittelung der römischen Finanzbeamten Umgang nahm. Wie dem auch sei, jedenfalls wurden die Leute, welche diesen Dienst verrichteten, von ihren Mitbürgern aufs tiefste verachtet, einmal weil sie sich zum Dienst heidnischer Herren hergaben, sodann weil sie sich allerlei Betrügereien zu schulden kommen ließen. Sie waren so verachtet, daß es ihnen nicht gestattet war, vor den jüdischen Behörden einen Eid zu schwören.

V. 13. Der Sinn dieser Antwort ist: „Nichts Besonderes! Einfach die Taxe nicht überschreiten!" Πράσσειν, Gewinn machen.

---

[1]) T. R. sowie GKU und viele Mnn.: ποιησομεν; die andern ποιησωμεν.
[2]) T. R. nebst A u. 12 Mjj.: λεγει; ℵ BCLX, einige Mnn.: ελεγεν.
[3]) T. R. samt GU und vielen Mnn.: ποιησομεν; die andern: ποιησωμεν.

V. 14.[1]) Diese Kriegsleute waren jedenfalls keine römischen Soldaten (Heiden) von der Besatzung Judäas; sondern entweder Truppen des Königs Herodes, welche aus Galiläa heraufgekommen waren, oder Landjäger, welche die Polizei in Judäa besorgten. Die erste Anweisung, sie sollten niemand Gewalt thun, paßt besser zu der ersteren Annahme, die zweite, sie sollten niemand verleumden, zur letzteren. — Der Ausdruck συκοφαντεῖν bezeichnet etymologisch das Angeben derer, welche Feigen (aus Attika) ausführten, dann allgemein das Angeben, Verleumden. — Das Wort διασείειν scheint mit dem lateinischen concutere in Zusammenhang zu stehen; es bezeichnet ungerechte Erpressungen von Beamten. Der Sinn ist also: keine Angeberei, keine Erpressung! — Der normale Weg, um zum Glauben zu gelangen, führt also keineswegs durch ganze Abgründe des Lasters hindurch; vielmehr besteht er im Thun des Guten, wie wir es durch das Gewissen und das Gesetz kennen. Auch auf diesem Weg lernen wir die Herrschaft der Sünde kennen, an dem Widerwillen gegen das Thun des Guten, welchen sie in uns hervorruft, und an unsrer so häufig zu Tage tretenden Unfähigkeit, dieselbe zu überwinden; vergl. Röm. 7. — Wann das ganze Volk auf diesem Weg geht, dann hat es in Wahrheit dem Herrn den Weg bereitet.

V. 15—17: Die Ankündigung des Messias.

V. 15—17.[2]) Dieser Abschnitt ist den drei Synoptikern gemeinschaftlich. Den einleitenden 15. Vers hat nur Lukas; es ist darin die allgemeine Gährung und die lebhafte Erwartung, welche des Täufers Thätigkeit erregte, kurz und treffend geschildert. Objekt des Partiz. προσδοκῶντος, erwartend, ist nicht, wie Meyer meint, eine Erklärung des Täufers über sich selbst. Das Partiz. ist vielmehr absolut gebraucht: „Das ganze Volk war in Erwartung." Man fragte sich allgemein, was diese außerordentliche Erscheinung und Predigt zu bedeuten habe. — Die Erwartung des Messias war sehr lebendig unter dem Volk, namentlich seit die Römer die Herrschaft hatten; dieser Funke hatte genügt, sie zu entflammen.

V. 16. Die byzantinische Lesart ἅπασι scheint mir die richtigere zu sein, einmal weil dieses Pronomen seltener vorkommt, als πᾶσιν, sodann weil es dem feierlichen Charakter dieses Augenblicks mehr entspricht. — Die hier berichtete Erklärung ist keineswegs dieselbe, wie in Joh. 1, 26—27. Denn die letztere erfolgte erst nach der Taufe Jesu, als Johannes schon den Messias in ihm erkannt hatte. — Johannes giebt hier eine doppelte Erklärung ab: 1) daß er nicht der Messias sei; 2) daß der Messias ihm auf dem Fuße folge. Der Artikel ὁ vor ἰσχυρότερος bezeichnet den Messias als eine allgemein bekannte und erwartete Persönlichkeit. Der Komparativ stärker erklärt sich durch den Gegensatz zwischen Wasser und Geist. — Dem Herrn die Sandalen aufzubinden, wenn er heimkam (Markus, Lukas und Johannes) oder sie ihm zu bringen (βαστάσαι, Matthäus), wenn er ausgehen wollte, war Sache der Sklaven. Markus hebt die Niedrigkeit dieses Dienstes noch deutlicher hervor durch den Ausdruck κύψας, sich bückend. — Ἱκανός, fähig, bezeichnet hier die sittliche Würdigkeit; ebenso in 7, 6; 1. Kor. 15, 9. — Das Pronom. αὐτός hebt die Persönlichkeit des Messias nachdrücklich hervor, im Gegensatz zu der seines Vorläufers. — Die Präpos. ἐν, welche vor ὕδατι, Wasser, fehlt, steht vor πνεύματι, Geist. Der Grund davon ist wohl der, daß das Wasser ein bloßes Mittel ist; hier genügte der Dativ. Der Geist dagegen ist

[1]) CD Italiq.: επηρωτησαν statt επηρωτων. — T. R. sowie AGKU: ποιησομεν; die andere: ποιησωμεν. — ACDLΞ: αυτοις; T. R. und die andern: προς αυτους. — א H Syr.: μηδενα statt μηδε, wie T. R. mit allen andern liest.

[2]) V. 16. T. R. liest mit AC und 12 Mjj. απασιν; א BL: πασιν. — V. 17. T. R. nebst ACD u. 15 Mjj. It. Syr. liest και διακαθαριει ... συναξει; א B: διακαθαραι ... συναγαγειν.

kein Mittel, sondern ein freies Agens: man tauft mit Wasser, aber nicht mit dem heiligen Geist. — Hofmann bemerkt richtig, daß wenn im Ausdruck Taufe die Idee eines völligen Untertauchens liegen würde, die Präpos. ἐν. in der Bedeutung in, vor ὕδατι. Wasser, unmöglich fehlen dürfte. — Das Wasser ist das Sinnbild der objektiven Reinigung durch die Vergebung; der Geist bewirkt die innere, thatsächliche Reinigung durch die Heiligung. Wenn nicht die letztere zu der ersteren hinzukäme, so wäre die Wirkung dieser bald durch die Fortdauer der Herrschaft der Sünde wieder vernichtet. Dem Messias ist die Mitteilung des Geistes, welcher das Heil vollendet, vorbehalten.

Zu dem Begriff Geist fügt Johannes den Ausdruck Feuer hinzu. Die neueren Ausleger beziehen fast alle dieses zweite Bild auf das Feuer des göttlichen Gerichts, nach V. 9 und 17. Es wäre somit ein Gegensatz zwischen den beiden Begriffen Geist und Feuer. Allein in diesem Fall könnte die Präposition ἐν und der Artikel τῷ vor dem zweiten Substantiv unmöglich fehlen. Da diese zwei Substantiv-Begriffe durch die gemeinsame Präposition und den gemeinsamen Artikel so eng miteinander verbunden sind, kann kein Gegensatz der Bedeutung, sondern nur eine Schattierung zwischen ihnen stattfinden.¹) Dieser Unterschied ist nicht schwer zu erkennen. Der Geist, der erneuernde göttliche Lebenshauch, ergreift in dem Menschen, der Vergebung erlangt hat, jede Kraft, welche dem Guten förderlich werden kann, erhält dieselbe und heiligt sie zum Dienst Gottes. Das Feuer bezeichnet gleichfalls den Geist, aber nach seiten seiner negativen Thätigkeit, sofern er alles verzehrt, was dem Werden des neuen, gottgeweihten Menschen im Wege ist und zu Grund gehen muß. Das Feuer ist also allerdings Bild eines Gerichts, aber jenes wohlthätigen Gerichts, welches mit der Heiligung verknüpft ist und das Heil im Menschen zur Vollendung bringt. Das Feuer ist hier nicht dem Geist, sondern dem Wasser entgegengesetzt. Das Feuer in V. 17 ist Bild des letzten Gerichts, welches diejenigen vernichten wird, die der Wirkung dieses heilsamen Feuers sich entzogen haben; daher ist es auch von diesem letzteren ausdrücklich durch das Beiwort ἄσβεστον, unverlöschlich, unterschieden.

V. 17. Die Tenne war bei den Alten ein offener Raum, wo das auf hartem Boden ausgebreitete Getreide von Ochsen getreten wurde, welche zuweilen an einen Schlitten gespannt waren. Nach der Scheidung des Korns von dem Stroh wurde das Getreide in die Scheune gesammelt, das Stroh auf der Stelle verbrannt. Die Tenne ist in der Vorstellung des Täufers Bild des Reiches Gottes, welches der Messias aufrichten wird. In der That ist ja in der Kirche, als erster geschichtlicher Erscheinung des Reiches, das ganze glaubige Israel gesammelt worden. — Die neuesten Herausgeber und Ausleger entscheiden sich fast alle für die Lesart des Vatic. und Sinait. διακαθᾶραι und συναγαγεῖν, um zu reinigen, zu versammeln. Es erhebt sich jedoch gegen diese Lesart ein Bedenken, nämlich daß die alten Übersetzungen (Peschito, Itala), sogar die ägyptischen, welche sonst immer mit dem alexandrinischen Text gehen, in diesem Fall von demselben abweichen und die byzantinische Lesart darbieten: διακαθαριεῖ und συνάξει. wird reinigen, versammeln. Auch der Sinn hätte die Ausleger bedenklich machen sollen. Das erste Verb. reinigen ist doppelseitig, und es werden die zwei darin enthaltenen Begriffe in den zwei folgenden Verben ausgedrückt: versammeln (das Getreide), verbrennen (das Stroh). Dieses natürliche Verhältnis ist in der byzantinischen Lesart ausgedrückt („er wird reinigen . . . und er wird versammeln . . ., aber . . . wird er verbrennen"); in der alexandrinischen dagegen

¹) Ganz mit Unrecht bekämpft Hofmann diese Erklärung, unter Berufung auf einen Satz in Kühners Grammatik (S. 476); Schanz weist dies sehr treffend nach.

ist es verwischt: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, um zu reinigen und zu versammeln . . . und er wird verbrennen.“ Das διά in διακαθαριεῖ drückt aus, daß sich das Reinigungsgericht über alle Teile der Tenne erstreckt. Über dieses Gericht siehe zu V. 9. Diese Stelle erinnert an die Worte des Petrus: „Das Gericht Gottes fängt an seinem eigenen Hause an“ (1. Petr. 4, 17). Durch das dreimal wiederholte Pronom. αὐτοῦ (seine Hand, seine Tenne, seine Scheune) wird der Messias mit Jehova identifiziert, welchem nach dem ganzen A. T. die Theokratie ausschließlich angehört; es ist dieselbe Anschauung, wie in Mal. 3, 1 (sein Tempel).

IV. V. 18—20: Ende der Thätigkeit des Johannes.

V. 18—20.[1]) Wir haben hier wieder eine Schlußformel, ähnlich denen, die uns schon früher begegnet sind (1, 66. 80; 2, 40. 52) und an welche sie sich anschließt. Sie endigt die Schilderung der Thätigkeit des Täufers. — Der Ausdruck: vieles andere, πολλὰ καὶ ἕτερα, bestätigt, was schon in dem Imperf. ἔλεγε, er sagte (V. 7), angedeutet war, daß nämlich Lukas uns nur den Hauptinhalt der Predigten des Täufers geben will. Der Ausdruck εὐηγγελίζετο, wörtlich: er evangelisierte, bezieht sich auf das in seinen Reden enthaltene Element messianischer Verheißungen. Er ermahnte, er drohte nicht bloß, sondern gab auch Verheißungen. Der Akkus. τὸν λαόν, das Volk, ist vielleicht Objekt der zwei vereinigten Verba; denn παρακαλεῖν wird mit dem Akkus. der Person und der Sache zugleich konstruiert.

V. 19. Dieser Herodes, Herr von Galiläa, ist der in V. 1 erwähnte: Herodes Antipas. — Der Name Φιλίππου im T. R. ist eine aus Matth. 14, 3 oder Mark. 6, 17 hereingekommene Glosse. Dieser Philippus, Bruder des Antipas, lebte in Jerusalem als einfacher Privatmann. Er hatte seine Nichte Herodias, die Enkelin des Herodes des Großen, zur Frau. Sein Vater hatte ihn enterbt. Herodes Antipas kam auf dem Weg nach Rom nach Jerusalem, wo die ehrgeizige Herodias seine Gunst zu erlangen wußte; sie setzte es durch, daß er sie nach seiner Rückkehr, mit Umgehung des Gesetzes, heiratete. Herodias hatte von ihrem ersten Mann eine Tochter, Namens Salome, welche ihr an den Hof des Antipas folgte und die Ermordung des Täufers veranlaßte.

V. 20. In den Ausdrücken dieses Verses spricht sich der Unwille des Lukas aus. Die hebräische Färbung springt in die Augen; man meint ein וישלח ויסף in der Quelle des Berichtes des Lukas vor sich zu haben. Selbst Weiß giebt dies zu (zu 20, 11). Nur so ist die Konstruktion προσέθηκε . . . κατέκλεισεν oder nach der andern Lesart καὶ κατέκλεισεν erklärlich. Das ἐπὶ πᾶσι würden wir etwa so ausdrücken: „er machte das Maß seiner Verbrechen voll.“

Der Bericht des Lukas weicht von dem der beiden andern Synoptiker insofern ab, als er die Gefangennehmung des Täufers hier erwähnt, während die beiden anderen nur darauf anspielen (Matth. 4, 12; Mark. 1, 14) und erst später ausführlich davon reden (Matth. 11, 2; 14, 6 ff.; Mark. 6, 17 ff.). Lukas will offenbar mit dem, was zur Thätigkeit des Täufers gehört, abschließen, ehe er zur Geschichte Jesu übergeht. Die Erzählung 7, 18 hat in der That mehr Bezug auf die Person Jesu, als auf die des Johannes. — Siehe übrigens zu 4, 14.

---

[1]) V. 19. T. R. nebst AC 3 Mjj. Syr. fügt vor του αδελφου noch Φιλιππου hinzu; dieses Wort fehlt bei א BD und 13 Mjj. It. — V. 20. Das και vor κατεκλεισεν fehlt bei א BDΞ. — Das τῃ vor φυλακῃ fehlt bei א B und 7 Mjj.

Über die Thätigkeit des Täufers.

I. Ursprung des Berichts.

Nach Weiß hat Lukas in diesem Abschnitt den Markus und den apostolischen Matthäus überarbeitet. Der 7. Vers soll eine offenbare Reminiscenz aus Mark. 1, 5 sein; die folgenden Reden sind dem Ur-Matthäus entnommen. Allein wenn Lukas den Ausdruck ἐκπορεύεσθαι, ausgehen, aus Markus geschöpft hat, warum hat er dann die ungleich wichtigere, von Markus erwähnte Thatsache des Sündenbekenntnisses, welches der Taufe voranging, weggelassen? Und wenn der Überblick über die Predigten des Täufers aus Matthäus hergenommen ist, woher hat dann Lukas die so beachtenswerte Stelle V. 10 ff. geschöpft, welche bei Markus so wenig als bei Matthäus sich findet? Aus einer anderen Urkunde? Ohne Zweifel. Aber diese Urkunde konnte nicht bloß diese wenigen Zeilen enthalten; sie mußte vielmehr einen Bericht über die ganze Thätigkeit des Täufers geben. Ist es aber in diesem Fall nicht natürlicher, wenn man annimmt, eben dies sei die wahre Quelle des Lukas gewesen? Die Verschiedenheiten der Berichterstattung lassen sich auf diese Weise viel leichter erklären. — Nach Holtzmann sind die Verse 1—6 und 7—9 aus dem Ur-Markus genommen; nur schneidet Lukas die näheren Angaben über des Täufers asketisches Leben weg, indem er als Ersatz die chronologischen Angaben (V. 1 und 2) hinzufügt und ein längeres Citat aus den LXX giebt (V. 5 und 6). Wäre ein solches Verfahren eines ernsten Schriftstellers würdig? Ferner sollen die Verse 10—14 aus einer besonderen, dem Lukas eigenen Quelle herstammen. Diese Quelle enthielt also nur diese vier Verse? Die Verse 15—17 sollen zum Teil eigene Erfindung des Lukas (V. 15), zum Teil aus dem Ur-Markus entlehnt; endlich sollen die Verse 18—20 aus einem in Mark. 6, 17—29 erhaltenen Abschnitt des Ur-Markus geschöpft sein. Was für ein Machwerk, was für eine Mosaikarbeit! Da sind wir wieder zu jenem Verfahren zurückgekommen, welches Schleiermacher in seiner Kritik des Eichhornschen Ur-Evangeliums so treffend gebrandmarkt hat. Und Lukas sollte zur Freude seiner griechischen Leser den Hebraismus des 20. Verses eingefügt haben!

II. Die Glaubwürdigkeit des Berichts.

Die Thatsache des Auftretens des Täufers ist, abgesehen von unsern Evangelien, durch den Bericht des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus beglaubigt (Antiq. XVIII, 5, 1 und 2). Dieser erzählt, Herodes Antipas habe, um seine Schwägerin Herodias heiraten zu können, seine erste Frau, die Tochter des Aretas, Königs von Arabien, verstoßen und dadurch einen Krieg herbeigeführt, welcher mit einer entsetzlichen Niederlage für ihn endigte. Dann fährt Josephus fort: „Viele Juden schrieben den Untergang des Heeres des Herodes dem Zorne Gottes zu, welcher ihn traf wegen der Ermordung des Johannes, genannt der Täufer. Denn Herodes hatte ihn töten lassen, obwohl er ein gerechter Mann war, der die Juden zur Tugend ermahnte und sie aufforderte, sich der Gerechtigkeit gegen einander und der Frömmigkeit gegen Gott zu befleißigen, und so zur Taufe zu kommen. Denn diese Waschung werde dann Gott angenehm sein, wenn sie dieselbe anwendeten, nicht um irgendeine einzelne Sünde zu sühnen, sondern um äußerliche Reinigung zu erlangen, nachdem die Seele schon zuvor durch die Gerechtigkeit gereinigt wäre. Und da eine große Menge Leute zu ihm kam und man von seinen Reden außerordentlich begeistert war, fürchtete Herodes, er möchte seinen Einfluß gebrauchen, um einen Aufstand zu erregen — denn er wußte wohl, daß sie alles thun würden, was er ihnen riete —; daher hielt er es für das beste, ihn zu töten, ehe es bis zu einem Attentat käme. Um dieses Verdachts willen wurde denn Johannes gefangen genommen, auf die Feste Machäron, von welcher schon früher die Rede war,

gebracht und dort hingerichtet. Die Juden waren nun überzeugt, daß die Vernichtung seines Heeres eine Strafe für diesen Mord sei, weil Gott gegen ihn zürne."

Die wesentliche Übereinstimmung zwischen dem Bericht des Josephus und dem des Lukas ist einleuchtend. Indessen bestehen zwischen beiden einige Unterschiede, welche die Unabhängigkeit des Berichtes des Lukas bestätigen und seinen höhern Wert gegenüber dem des jüdischen Geschichtsschreibers darthun.

1) Lukas hebt deutlich die geistige Seite an der Taufe des Johannes hervor, die Buße auf seiten des Menschen, die Verheißung der Vergebung auf seiten Gottes. Josephus fälscht den ganzen Standpunkt des Johannes, indem er ihm gemäß den essäischen Anschauungen die Ansicht zuschreibt, daß die Taufe den Leib reinige, wenn der Getaufte schon vorher seine Seele durch die Gerechtigkeit gereinigt habe. Durch die Taufe werde die Vorbereitung für das Heil bezüglich des Leibes ergänzt. Welcher von beiden hat den Johannes besser verstanden? Wie Weiß bemerkt, ist schon die Thatsache, daß Johannes zu einer einmaligen, nicht zu einer wiederholten Taufe aufforderte, Beweis genug, daß Lukas die Bedeutung, welche Johannes dieser Handlung beilegte, richtig aufgefaßt hat.

2) Nach Josephus war der Grund der Gefangennehmung und Ermordung des Johannes ein politischer. Lukas giebt eine tiefere, geheimere Ursache an, welche natürlicherweise nur den Eingeweihten bekannt wurde; es war die Freimütigkeit, mit welcher Johannes die verbrecherische zweite Ehe des Herodes tadelte. Diese beiden Gründe schließen sich nicht aus. Im Gegenteil konnten die Vorwürfe des Täufers, von welchen Lukas spricht, die Gefahr einer politischen Erhebung, welche Josephus hervorhebt, noch vermehren. Aber es ist sehr begreiflich, daß nur der politische Beweggrund, welchen Josephus angiebt, in die Öffentlichkeit gelangte.

3) Das Fehlen jedes messianischen Elements in der Predigt des Johannes ist ein charakteristischer Zug des Berichts des Josephus. Dasselbe ist offenbar beabsichtigt. Dieser Geschichtsschreiber wollte sich die Möglichkeit offen halten, dem Vespasian, seinem kaiserlichen Gönner, die Ehre des Messiastitels darzubieten. Daß aber die Verheißung des baldigen Auftretens des Messias in der Predigt des Täufers wirklich die Stelle einnahm, welche Lukas ihr zuweist, erhellt deutlich aus der auch von Josephus zugegebenen Angst des Herodes vor einer nationalen Erhebung. Denn eine Revolution war, wie Weizsäcker bemerkt, nur im Zusammenhang mit dem messianischen Fanatismus zu befürchten.

4) Die zahlreichen Aramäismen im Bericht des Lukas schließen eine Benutzung des Josephus aus und weisen auf eine ältere, den Thatsachen näher stehende Quelle hin.

III. Der göttliche Charakter des Berufs des Johannes.

Vom rein menschlichen Standpunkt aus giebt es nichts Unbegreiflicheres als die Erscheinung und das Verhalten des Täufers. Die Thatsachen sind nach unsern vier evangelischen Berichten folgende: Ein junger Mann tritt aus der Wüste hervor, wo er seit seiner Kindheit gelebt, und kündigt das baldige Auftreten des Messias an. Er fordert das Volk feierlich auf, sich auf dieses entscheidende Ereignis durch aufrichtige Umkehr zu Gott und zu seinem Gesetz und durch eine Waschung vorzubereiten, durch welche es sich selbst als durch und durch sündhaft bekennt, die aber für jeden bußfertigen Israeliten das Unterpfand der Vergebung seiner Sünden und des Eintritts in das Reich des Messias ist. Diese Predigt, ernst und ermutigend zugleich, findet Eingang; das Volk strömt in Menge herbei; manche sind sogar geneigt, den Johannes für den Messias zu halten. Aber in dem Augenblick, wo der Täufer — so nennt ihn das Volk — auf der Höhe der öffentlichen Anerkennung angelangt ist, tritt ein Unbekannter auf, jünger als er, ohne Ansehen, ohne äußeres Gepränge. Sobald Johannes ihn zur Taufe kommen sieht, tritt er in den Hintergrund; er räumt ihm die erste Stelle ein und verkündigt laut, daß

er sich nicht einmal für wert halte, Sklavendienst an ihm zu verrichten. Wie will man ein solches Verhalten eines im vollen Besitz der Volksgunst stehenden Mannes gegen einen, der auf einmal aus der tiefsten Verborgenheit auftaucht, erklären? Entweder muß man annehmen, es handle sich um eine geheime Verabredung zwischen zwei jungen Marktschreiern, zu dem Zweck, das Volk zu hintergehen; oder wenn gegen den heldenmütigen Sittenrichter des Herodes ein solcher Verdacht nicht erhoben werden kann, muß man in diesen Thatsachen ein göttliches Eingreifen erkennen, durch welches der Vorläufer für die Rolle berufen, vorbereitet und belehrt worden ist, die er gegenüber einem Größeren als er war, zu spielen hatte, ein göttliches Einwirken, durch welches ihm im rechten Augenblick die Kraft verliehen worden ist, das schwerste, was es für den Menschen giebt, zu leisten und das erhabene Wort auszusprechen: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen." Renan, der keine dieser beiden Möglichkeiten annehmen wollte, hat sich veranlaßt gesehen, eine absolut neue Geschichte zu erfinden, welche durch die Urkunden in keiner Weise gerechtfertigt ist.

Man hat gegen die Wahrheit des evangelischen Berichts eingewendet, daß Jesus unter diesen Voraussetzungen den Täufer nicht, wie er später thut, als den kleinsten im Himmelreich hätte bezeichnen können. Allerdings. Und Jesus geht sogar noch weiter; er stellt ihn unter den kleinsten im Himmelreich, weil Johannes in der That nicht selbst in dieses eingetreten ist. Er ist, was sein inneres Leben betrifft, trotz der höheren Erleuchtung, die er empfangen, auf dem alttestamentlichen Standpunkt stehen geblieben und hat den neuen Geist nicht empfangen, dessen Träger Jesus gewesen ist. Wie kommt es aber, sagt man noch, daß er, der von Jesus Zeugnis ablegte, sich nicht an ihn angeschlossen hat? Diese auffallende Thatsache ist gerade der beste Beweis für die volle Wahrheit unsrer evangelischen Berichte. Sicher wäre ein solches Verhalten des Vorläufers niemals erfunden worden. Man wird dasselbe begreiflich finden, wenn man zwei Thatsachen beachtet: 1) Die Aufgabe, welche Johannes gegenüber dem ganzen Volk Israel zu erfüllen hatte. Er sollte vor demselben Zeugnis ablegen; dies konnte er aber in wirksamer Weise nur dann thun, wenn er gegenüber dem, von welchem er zeugte, eine unabhängige Stellung bewahrte. Seine Losung mußte lauten: dort! nicht: hierher! 2) den Standpunkt des Johannes selbst. Wir kennen ihn aus dem eben betrachteten Inhalt seiner Predigt. Vor allem sah er im Messias den Richter Israels (V. 7—9), den, der zuerst durch Niederwerfung der Widerspenstigen die Theokratie reinigen und dann eine neue äußere Ordnung, ähnlich der alten, aber eine durchaus heilige, herstellen werde; in diese wollte er, wenn es einmal so weit gekommen wäre, selbst eintreten. Von hier aus versteht man seine Enttäuschung, als er sah, wie das Werk Jesu einen so ganz andern Verlauf nahm. Siehe zu 7, 18 ff. Gerade die Unwahrscheinlichkeit, welche man dem evangelischen Bericht zum Vorwurf macht, ist der beste Beweis seiner Wahrheit.

Zweite Erzählung.

3, 21—22.

Die Taufe Jesu.

Das Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer gleicht dem zwischen zwei Gestirnen, welche in allen Phasen ihres Laufes einander folgen. Die Ankündigung der Geburt beider, ihre Geburt, der Anfang ihrer öffentlichen Thätigkeit, ihr Tod folgen in kurzen Zwischenräumen aufeinander. Und doch fand zwischen diesen beiden Männern, die einander vermöge der Beschaffenheit ihres Lebensganges innerlich so nahe standen, nur Eine persönliche Begegnung statt. In diesem Augenblick durchschreitet das eine Gestirn rasch die Bahn des an-

dern; dann trennen sie sich, und jedes verfolgt wieder den ihm vorgeschriebenen Weg. Diesen einzigartigen Augenblick des persönlichen Zusammentreffens beider schildert jetzt der Evangelist.

V. 21 und 22.[1]) Diese Erzählung schließt sich nicht an die Verse 18—19 an (die Gefangennehmung des Täufers), welche der Geschichte vorgreifen, sondern an den Abschnitt V. 15—17, in welchem die Erwartung des Volks auf Grund der messianischen Verheißungen des Täufers geschildert ist. Der Ruf des Johannes ist bis nach Galiläa gedrungen; die leicht entzündbare Bevölkerung dieser Provinz wird von einer Aufregung ergriffen und strömt zu seiner Taufe herzu, und Jesus entzieht sich nicht, sondern schließt sich dieser nationalen Bewegung an. — Meyer und Bleek fassen den Aorist βαπτισθῆναι im Verhältnis zu dem Kommen Jesu als Präteritum: „Es geschah, daß, als das ganze Volk getauft worden war ...“, als ob Lukas hätte sagen wollen, Jesus sei zuletzt an die Reihe gekommen. Allein der Aorist hat nicht notwendig diesen Sinn, und hier drückt die Präpos. ἐν im Gegenteil die Gleichzeitigkeit beider Thatsachen aus: „Und es geschah, als das ganze Volk sich taufen ließ, da geschah es, als auch Jesus sich hatte taufen lassen und betete ...“ Ebensowenig darf man mit Meyer aus den Worten des Lukas den Schluß ziehen, daß das ganze Volk bei der Taufe Jesu zugegen gewesen sei. Wie übertrieben wäre der Ausdruck: „in dem Moment, da das ganze Volk getauft worden war!“ Es ist viel wahrscheinlicher, daß Jesus einen Augenblick wählte, wo er mit dem Täufer allein oder beinahe allein war. Bestätigt wird diese Annahme durch die Worte, welche Johannes später an das Volk richtete: „Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennet; der ist es ...“ (Joh. 1, 26). Johannes kennt ihn, nicht aber das Volk.

Die beiden Wendungen ἐν τῷ βαπτισθῆναι und Ἰησοῦ βαπτισθέντος drücken nicht bloß die Gleichzeitigkeit aus, sondern auch einen inneren Zusammenhang, ein moralisches Verhältnis. Dieselbe Bewegung, welche das ganze Volk ergriffen hatte, hatte auch das Kommen Jesu zur Folge (ἐν τῷ ...); aus der Taufe des Volks ergab sich die Taufe Jesu ganz von selbst (das Partizip καὶ βαπτισθέντος statt eines weiteren verb. finit.). Hätte er sich in diesem entscheidenden Augenblick nicht mit dem Volk vereinigt, so hätte er die gemeinsam verpflichtende Verbindung gelöst, in welche er durch seine Menschwerdung mit der Menschheit, durch seine Beschneidung mit Israel eingetreten ist. Die Taufe des Johannes war die Einweihung des messianischen Reichs; daher durfte der König dieses Reiches bei derselben nicht fehlen.

Lukas bemerkt hier etwas, was die andern Synoptiker nicht erwähnen, das Beten Jesu beim Heraussteigen aus dem Wasser (καὶ προσευχομένου). Dieser Umstand verleiht den darauf folgenden wunderbaren Erscheinungen den eigentümlichen Charakter einer Gebetserhörung. Wenn wir später Jesus sagen hören: „Wer sucht, findet ...“ (11, 10), so wissen wir, auf welcher persönlichen Erfahrung diese Anweisung beruht. Damals hat er gesucht und gefunden, gebeten und empfangen, angeklopft und es ist ihm aufgethan worden.

Dieses Gebet war kein bloß persönliches. Es drückte zugleich aus das Seufzen des echten Israel, welches schon in dem Seufzer des Jesaja seinen Ausdruck gefunden hatte (64, 1): „O daß du zerrissest die Himmel und stiegest herab!“ Es war das Seufzen der ganzen Menschheit, welche dem ausgedorrten Erdboden gleich nach dem himmlischen Regen schmachtete. Daher gilt die Antwort auf diese Bitte des Herrn nicht bloß ihm selbst, sondern auch der Menschheit.

[1]) V. 22. Statt ωσει lesen ℵ BDL ως. — Das Wort λεγουσαν im T. R. fehlt bei ℵ BDL It. — D It. fügen hinzu: υιος μου ει συ εγω σημερον γεγεννηκα σε.

Die drei wunderbaren Erscheinungen, welche folgen, das Sichaufthun des Himmels, das Herabkommen des heil. Geistes, die göttliche Stimme, werden von Lukas in das Gebiet der objektiven Thatsächlichkeit gesetzt (ἐγένετο, es begab sich). Markus und Matthäus stellen dieselben als eine persönliche Wahrnehmung Jesu dar. Bleek schreibt zwar diese Wahrnehmung dem Täufer allein zu und führt das vierte Evangelium an, wo der Vorläufer mit Beziehung auf diese Thatsachen den Ausdruck gebraucht: Ich habe gesehen, wie wenn dieser den Sinn hätte, daß er allein gesehen habe. Allein zu welchem Zweck drückt der Täufer sich so aus? Um das messianische Zeugnis, welches er von Jesus ablegt, zu rechtfertigen. Es ist also durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß Johannes behaupten wolle, er habe allein gesehen; er sagt nur, er habe gesehen, wirklich gesehen. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß ein anderer mit ihm gesehen hat, wie Markus und Matthäus offenbar von Jesus behaupten.[1]) Das richtige Verhältnis zwischen unsern Berichten ist somit folgendes: Nach Matthäus und Markus hat Jesus gesehen; nach dem vierten Evangelium hat auch Johannes gesehen. Da nun zwei Personen nicht leicht zu gleicher Zeit derselben Sinnentäuschung unterworfen sein können, setzt diese doppelte Wahrnehmung eine objektive Thatsache voraus, und diese wird von Lukas bezeugt. Weiß, welcher von der Anschauung ausgeht, daß die Vision ein zu unvollkommener Offenbarungsmodus sei, als daß sie im Leben Jesu eine Stelle finden könnte, nimmt an, der apostolische Matthäus habe die Vision bloß dem Täufer, Markus aber und sodann der Verfasser unsres kanonischen Matthäus habe sie Jesu zugeschrieben. Allein warum sollte dieser letztere seine apostolische Quelle verlassen und dem Markus sich angeschlossen haben, im Widerspruch mit seiner Haupturkunde? Wenn Jesus wirklich bis zu seiner Taufe, wie jeder andere Mensch, an Weisheit zugenommen hat, so muß man annehmen, daß er der Reihe nach alle Stufen menschlicher Erkenntnis durchlaufen hat, also auch die der prophetischen Offenbarung, bei welcher die Vision, die θεωρία πνευματική (Origenes), eine der gewöhnlichen Formen ist.

Die drei erwähnten Thatsachen müssen eine geistige und zugleich eine sinnliche Seite an sich gehabt haben, was nicht gleichbedeutend ist mit äußerlich. Als wahrer Mensch war Jesus bezüglich der Wahrnehmung geistiger Thatsachen denselben Bedingungen unterworfen, wie wir. Die geoffenbarte Thatsache mußte, um ihm völlig zum Bewußtsein zu kommen, eine zwar nicht notwendig für seine leiblichen Organe, aber für seinen inneren Sinn wahrnehmbare Form annehmen. Auch der Täufer konnte von dieser geistigen Thatsache nur dann Zeugnis ablegen, wenn er an der von Jesus selbst wahrgenommenen symbolischen Kundgebung Anteil nehmen durfte.

Beim Heraussteigen aus dem Wasser betet Jesus mit nach oben gerichtetem Blick. In diesem Augenblick teilt sich vor seinen Augen das Himmelsgewölbe. Da das blaue Gewölbe des Himmels nur für den Augenschein besteht, kann diese Zerteilung nichts anderes sein, als die von seinem inneren Auge wahrgenommene symbolische Darstellung der Gemeinschaft, welche fortan zwischen den Gedanken Gottes und den seinigen besteht. Gott sichert ihm die vollkommene Offenbarung zu. Vergl. zu dem Symbol Ez. 1, 1 und zur Bedeutung desselben die Worte des Täufers Joh. 3, 34—35.

Aus der Tiefe des Himmels, in welche sein Blick eindringt, sieht Jesus eine lichte Erscheinung herabschweben, welche die Gestalt einer Taube hat. Für

---

[1]) Ich kann nicht begreifen, wie Pressensé nach dem Vorgang Bleeks sagen mag: „Matthäus und Markus behaupten ausdrücklich, er (der Täufer) habe die Taube gesehen (Vie de Jésus, 7. Aufl., S. 313)." Man sehe die Texte des Matthäus und Markus nach!

seinen inneren Sinn ist dies das Symbol der Mitteilung des heiligen Geistes, in dessen Licht und Kraft er den göttlichen Ratschluß verwirklichen wird. Das ὡς, wie, bei den Alexandr., oder ὡσεί, wie wenn, bei den byzant., drückt aus, daß es sich um eine bloße Ähnlichkeit handelt. Man hat die Ähnlichkeit zwischen diesem Symbol und dem heiligen Geist im Charakter der Taube (εἴδει ὡς) oder in der Beschaffenheit ihres Flugs (καταβῆναι ὡς) gesucht. Im ersteren Fall denkt man an das Wort Jesu, Matth. 10, 16; man erinnert daran, daß die Taube „das Sinnbild der Einfalt und Unschuld ist“ (Tertullian), „der Vogel, der durch sein friedliches, gutartiges Wesen ausgezeichnet ist“ (Hofmann), „das Sinnbild der Sanftmut und Reinheit“ (Keil). Im zweiten Fall denkt man an den sanften Charakter ihrer Bewegungen (Bleek), welchen man in Gegensatz stellt mit denen des Adlers, des Repräsentanten des Gerichts (Volkmar) oder mit der Schnelligkeit des Blitzes oder der Heftigkeit des Orkans (Weiß). Entsprechen diese Analogieen vollkommen der Hoheit der hier dargestellten göttlichen Thatsache? Ich glaube nicht. Ein Wort im Talmud führt uns vielleicht auf einen richtigeren Weg. Spiritus dei ferebatur super aqua sicut columba, quae incumbit pullis suis neque eos tangit, heißt es Chagiga, 15, 1, mit Beziehung auf Gen. 1, 2. Wenn diese Vergleichung des Geistes, welcher über dem Gewässer des Chaos schwebt, um eine lichte Welt daraus hervorzurufen, mit einer ihre Jungen ausbrütenden Taube dem jüdischen Geist geläufig war, so bietet sie uns ein besseres Erklärungsmittel dar. Der göttliche Geist, welcher auf Jesus herabkommt, diesen Menschen, von welchem er eine geistliche Menschheit hervorgehen lassen will, nimmt für die Anschauung Jesu und des Täufers die Gestalt einer Taube an, welche mit ausgebreiteten Flügeln über dem Haupt des Messias schwebt, wie einst über der Materie, aus welcher die Welt hervorgehen sollte.

Wie dem auch sei, die Hauptsache ist hier, daß der Geist die Gestalt eines organischen Wesens annimmt. Dadurch erscheint er als eine unteilbare Einheit. Am Pfingstfest erscheint er in der Gestalt von zerteilten Feuerzungen (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι), welche sich auf die Häupter der Anwesenden niederlassen. Dies ist das Sinnbild der verschiedenen, unter die Jünger verteilten Gaben. Hier handelt es sich nur um Eine Gabe, weil ihm der Geist in seiner Einheit und in seiner ganzen Fülle zu teil wird. Auf dieser Anschauung, an welcher der Täufer Anteil genommen hat, beruht das Zeugnis, das er Joh. 3, 34 ablegt: „Er giebt ihm den Geist nicht nach dem Maß (ἐκ μέτρου)“, wie den Propheten oder den Glaubigen. Es ist die völlige, bleibende Einwohnung (μένον ἐπ' αὐτόν, Johannes) des Geistes, das vollkommene Erfülltwerden mit demselben. — Lücke, de Wette und andere meinen, dieses Symbol beziehe sich nicht auf eine augenblickliche Mitteilung, sondern auf eine ursprüngliche Thatsache, welche mit dem Leben Jesu angefangen hat, auf das permanente Wohnen des heiligen Geistes in ihm. Allein der Ausdruck herabkommen führt keineswegs auf diesen Gedanken; er weist vielmehr, wie Reuß zugiebt, auf eine neue Geistes-Mitteilung hin, welche in diesem Augenblick stattfand. Der Geist wird jetzt in seiner ganzen Fülle dem zu teil, der ihn später unter die Seinigen austeilen soll; vergl. 4, 1: „Jesus, voll des heiligen Geistes, ging weg.“

Die dritte Kundgebung: Die göttliche Stimme. Durch das unmittelbarste, persönlichste und innerlichste Verkehrsmittel, das Wort, offenbart Gott Jesu das schlechthin einzigartige Verhältnis, welches zwischen ihnen besteht. Nach Lukas, wahrscheinlich auch nach Markus (alex. Lesart), ist die göttliche Anrede an Jesus gerichtet: „Du bist . . .; an dir . . .“ Bei Matthäus steht sie in der dritten Person: „Dieser ist . . ., an welchem . . .“ Es ist also eine Erklärung über Jesus, an einen Dritten gerichtet, welcher nur der Täufer sein

kann. Dieser Unterschied ist kein Widerspruch. Er erklärt sich durch die Annahme, daß die göttliche Mitteilung unmittelbar an das Bewußtsein Jesu gerichtet war und der Täufer an der Kenntnis dieser geheimen inneren Thatsache Anteil hatte. — Der Titel Sohn darf hier nicht (so wenig als sonst) mit dem Titel Messias identifiziert werden. Gott will offenbar nicht sagen: „Du bist mein geliebter Messias." Die im Mund Jesu so häufig wiederkehrende Wechselbeziehung zwischen den Ausdrücken Vater und Sohn zwingt zu der Annahme, daß der Begriff Sohn nicht das Amt, sondern ein persönliches Verhältnis bezeichnen soll. Weiß giebt dies zu und faßt den Ausdruck Sohn im Sinn von: Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes, so daß der Titel Sohn durch den Ausdruck geliebt vollständig erklärt wäre und es sich nicht um ein Wesensverhältnis zwischen Gott und Jesus handeln würde. Jesus wäre der Sohn, weil er geliebt ist, nicht umgekehrt. Allein in diesem Fall enthielten die zwei Ausdrücke eine Tautologie. Wenn jemand sagt: mein geliebter Sohn, so sind ihm diese zwei Begriffe nicht gleichbedeutend; sondern er legt das natürliche Verhältnis, das des Sohnes, zu Grund, und verbindet damit, als Folge und als Vorrecht, das Verhältnis der Gesinnung, das des geliebten. So hat es Johannes aufgefaßt. Denn in seiner letzten Rede spielt er auf diese göttliche Erklärung an und sagt (Joh. 3, 35): „Der Vater liebt den Sohn"; er liebt ihn, weil er der Sohn ist, nicht umgekehrt ist er der Sohn, weil ihn der Vater liebt. Die folgenden Worte in der Rede des Täufers: „Er hat ihm alles in seine Hände übergeben", sind die Umschreibung der nachfolgenden Worte: „An dir habe ich mein Wohlgefallen." Als Gegenstand des vollkommenen Wohlgefallens Gottes ist der Sohn auch Gegenstand seines unbeschränkten Vertrauens. Εὐδοκία, das göttliche Wohlgefallen, bezeichnet das Gefühl vollkommener Befriedigung, welches Gott beim Anblick seines Sohnes empfindet. Der Sohn ist sozusagen das verwirklichte Ideal des Vaters. Daher ist er derjenige, durch welchen er alles geschaffen hat und zu welchem hin er alles führen will. Alles, was Gott liebt, das liebt er in ihm (Eph. 1, 4 und 10). — Justin, einige Mss. der Itala und der Cod. Cantabr. fügen hier die Worte des 2. Psalms hinzu: „Heute habe ich dich gezeugt." Es ist eine offenbare Interpolation, welche wahrscheinlich daher rührt, daß dieses Citat in irgendeiner Urkunde als Randglosse beigesetzt worden war.

Dies ist die entscheidende Stunde im Leben Jesu. Das Rätsel seines Daseins, welches von dem aller andern Menschen grundverschieden ist, dieses Geheimnis, welches bisher schon so oft seinen Geist beschäftigen mußte, wird ihm enthüllt. Die unaussprechliche Seligkeit seines Verhältnisses zu Gott, dessen Erfahrung er bisher nur im Gefühl genossen hatte, wird ihm nunmehr verständlich durch die Offenbarung, welche er über sein Wesensverhältnis zu Gott empfängt. Er ist jetzt im stande, von dem, was er ist, Zeugnis abzulegen. Er kann jetzt vor der Welt reden von der Größe der Gabe, welche Gott in seiner Person den Menschen schenkt, und die Sünder einladen, zu ihm, als zu Gott selbst, zu kommen. Seine ganze Lehrthätigkeit ist fortan nichts anderes als die Entfaltung des Schatzes, welchen er in diesem Augenblick empfangen hat. Es ist ihm gewesen, wie wenn der Vater ihn als Sohn in seine Arme geschlossen hätte. Nunmehr kann er sagen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab."

Bemerkungen über die Taufe Jesu.

Wir haben zu untersuchen 1) den Sinn des Vorgangs; 2) das Verhältnis zwischen den verschiedenen Berichten über diesen Vorgang.

I. Die neueren Ausleger haben den Vorgang der Taufe Jesu auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt. Strauß hat in diesem Akt ein Sündenbekenntnis von

seiten Jesu gefunden. Schleiermacher hat gemeint, er habe die Predigt und die Taufe seines Vorläufers vor den Augen des Volks ehren wollen. Nach Meyer ist seine Absicht die gewesen, von Johannes das Zeugnis, das er über Jesu messianische Würde ablegen sollte, herauszulocken. Weizsäcker und Keim sehen darin die freiwillige Verpflichtung, sich in den Dienst des Reiches der Gerechtigkeit auf Erden zu stellen. Weiß faßt sie als das Zeichen seines Bruches mit seiner bisherigen Lebensweise und mit seinen früheren häuslichen und sozialen Verhältnissen, als den Eintritt in ein neues Leben. Wittichen, welcher diese Idee noch überbietet und sie mit der von Strauß kombiniert, ist der Ansicht, vom Standpunkt dieser neuen Lebensphase aus habe Jesus sein bisheriges einsames und für das Reich Gottes nutzloses Leben als eine Verirrung angesehen und er habe sich daher in der Taufe von dieser Verfehlung reinigen wollen. Nach Lange hatte sich Jesus durch seine Menschwerdung und durch sein Leben inmitten sündiger Menschen eine unpersönliche Unreinheit zugezogen, ähnlich der durch die Berührung eines Toten herbeigeführten levitischen Unreinheit, und er ist nun gekommen, um sich wegen dieser Gesamtschuld freiwillig dem Tode zu weihen. Geß nimmt an, Jesus habe sich durch diese Taufe zum Tod für die Menschen weihen und durch diesen Akt den Geist des messianischen Amts empfangen wollen, den er nötig hatte, um die Aufgabe, welche er auf sich nahm, Tag für Tag erfüllen zu können. So ungefähr auch Kahnis und Luthardt. — Keine dieser Erklärungen scheint mir vollständig den Sinn zu treffen, welchen die biblischen Urkunden dieser Handlung beilegen. Die von Strauß steht in offenem Widerspruch mit der ganzen Geschichte Jesu. Das ganze Leben Jesu zeigt nie etwas von Gewissensbissen oder auch nur von Reue. Die Ansicht Schleiermachers schreibt dem Akt nur einen demonstrativen Charakter zu, was dem Ernst desselben nicht recht entspricht. Dasselbe ist bei derjenigen Meyers der Fall. Das Gebet Jesu und die nachfolgenden Thatsachen beweisen, daß Jesus wirklich für sich selbst etwas gesucht habe. Dies wird auch in den Erklärungen von Keim und Weizsäcker nicht genügend beachtet. Man begreift nicht, wie Weiß den Abschied Jesu von seiner Familie und seiner Werkstätte und seinen Eintritt in den messianischen Beruf als Analogon zu dem Tod und der Auferstehung fassen kann, welche nach seiner Ansicht durch die Taufe sinnbildlich dargestellt werden; und noch weniger, wie Wittichen behaupten kann, Jesus habe seine bisherige niedrige Lebensweise als eine nicht ganz schuldlose angesehen; er mußte ja den Ruf Gottes abwarten, bevor er sie mit seinem messianischen Beruf vertauschte. Die von Lange angenommene Idee einer durch die Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit herbeigeführten Befleckung gehört dem äußerlichen, gesetzlichen Standpunkt des alten Bundes an; im neuen ist die Sünde immer als etwas Sittliches, d. h. Innerliches und Persönliches aufgefaßt. — Nach der Ansicht von Geß erbittet und empfängt Jesus wirklich etwas bei seiner Taufe, bei welcher er sich dem Tod für die Menschheit weiht. Allein dieses Etwas wird, wie mir scheint, von diesem hervorragenden Theologen nicht in seinem ganzen Umfang verstanden. Nach seiner Ansicht erkannte sich Jesus schon als den eingeborenen Sohn Gottes, als den Logos. Ohne diese Selbsterkenntnis hätte er sich nicht an eine solche Aufgabe wagen können, wie die, welche er zu übernehmen im Begriff war. Ebenso besaß er schon den Geist, sofern er Prinzip des geistlichen Lebens ist. Er hat somit nichts weiter sich erbitten und empfangen können, als die neue Kraftmitteilung, welche er zu dem höheren, von ihm übernommenen Werk brauchte, nämlich den Geist des messianischen Amts.[1]) Ich glaube nicht, daß diese Idee den Vorgang in seiner ganzen Bedeutung erklärt. Kann in einem Wesen, wie Jesus, bei welchem alles Geist und Leben ist, die Amtsthätigkeit so vom persönlichen Leben getrennt werden? Ist sie nicht der natürliche

[1]) Siehe die Entwickelung dieses Gedankens in Christi Person und Werk (2. Aufl.), B. III, S. 377—382.

Ausfluß von diesem, die einfache Emanation seiner Person? Diese neue Fähigkeit, sich selbst mitzuteilen, welche von da an in Jesus zu Tage tritt, ist also das Zeichen einer neuen Art, sich selbst zu besitzen. Daraus folgt, daß die Taufe, welche das Signal des Beginns seiner messianischen Thätigkeit war, zugleich das Zeichen einer tiefgehenden Umwandlung seines eigenen inneren Lebens habe sein müssen. Und dies ist gerade durch die evangelischen Berichte klar angedeutet. Nach Geß wußte sich Jesus schon als den eingeborenen Sohn Gottes; es wird ihm nur bei der Taufe von Gott bestätigt. Allein Gott redet doch nicht mit einem Wesen, um ihm bloß etwas zu sagen, was es schon vorher weiß. Der heilige Geist wohnte schon in Jesus; er bekommt denselben nur in noch höherem Grad. Allein ist der Ausdruck: auf ihn herabkommen, in diesem Fall gerechtfertigt? Man muß notwendig weiter gehen und der biblischen Anschauung bis in ihre letzten Konsequenzen folgen. Ohne mit Cerinth bis zu der Behauptung zu gehen, daß sich bei der Taufe der himmlische Christus mit dem Juden Jesus vereinigt habe, müssen wir doch zugeben, daß das Verhältnis Jesu zum göttlichen Geist in diesem Augenblick ein anderes geworden ist. Durch die Wirkung des Geistes war die Person Jesu in das irdische Dasein eingetreten; seine Entwickelung war vom Geist geleitet und beherrscht; das ganze persönliche Leben Jesu hatte sich unter dem Einfluß des Geistes entfaltet. Allein nun war der Augenblick gekommen, wo mit Rücksicht auf das von ihm zu erfüllende Werk dieses persönliche Leben Jesu, sein innerstes Wesen mit dem heiligen Geist selbst eins werden mußte. Der Geist hatte auf ihn eingewirkt; Jesus hatte sich beständig seiner Wirkung hingegeben; das Ziel, sozusagen die Belohnung dieser beständigen Treue, mußte in der Herstellung einer unauflöslichen Gemeinschaft des Geistes Gottes mit dem seinigen bestehen. Daher kommt es, daß in den Evangelien, mit Ausnahme der unmittelbar folgenden Stelle 4, 1 und Parall., von der Taufe an nie von der Wirkung des Geistes auf Jesus die Rede ist; der Geist ist in ihm. Dies war die Frucht einer dreißigjährigen freiwilligen Hingabe an seine Wirkung. Es war die Verwirklichung der Bestimmung der menschlichen Seele, dieser natürlichen Braut des heiligen Geistes, deren ganzes vorhergegangenes Dasein auf die Vereinigung mit ihm hinzielte. Es war der Anfang der Epoche des geistlichen Lebens der Menschheit, welche trotz des fortwährenden Einflusses, den der göttliche Geist auf sie ausübte, insbesondere im Schoß des Volkes Israel, doch bis dahin nur die Phasen des psychischen Lebens durchlaufen hatte.

Die Bedeutung der Taufe wird nach meiner Ansicht nicht vollständig erkannt, wenn man in ihr nur einen Faktor der messianischen Thätigkeit Jesu sieht und nicht auch eine Phase in der Geschichte der Menschheit.[1]) Was die Begriffe Tod und Auferstehung betrifft, welche die Schrift mit der Taufe verknüpft, so lassen sie sich auf die Taufe Jesu leicht anwenden: er giebt fortwährend sein natürliches Leben dem Tode hin, um es als geistliches zurückzuempfangen.

II. Die Erzählungen von der Taufe.

1. Vor allem ist zu beachten, daß dieselben zugleich mit dem Bericht von der Versuchung in unsern drei Synoptikern die gleiche Stelle im Rahmen der öffentlichen Thätigkeit Jesu einnehmen. Diese Stelle wurde somit diesen Grundthatsachen von Anfang an in der apostolischen Tradition zugewiesen. — Die Berichte

[1]) Diese Auffassung der Taufe, welche den wahren Kern der Anschauung Cerinths bildete, ist, wie mir scheint, in neuerer Zeit erstmals von Rougemont in seiner zu wenig beachteten Schrift: Christ et ses témoins dargelegt worden. Die Gründe, welche Geß gegen die eben entwickelte Ansicht geltend macht, sind offenbar nicht entscheidend. Die Stelle 1. Kor. 15, 46 beziehe ich, wie er, in dem paulinischen Zusammenhang auf die Auferstehung des Leibes. Aber sie spricht zugleich ein allgemeineres Gesetz aus, und dieses glaubte ich in den zwei großen Phasen des Lebens Jesu, vor der Taufe (τὸ ψυχικόν) und nach der Taufe (τὸ πνευματικόν), wiederzufinden. Siehe meine Etudes bibliques. B. I, S. 55—58.

lauten so ähnlich, daß man sie wohl aus dieser gemeinsamen Quelle ableiten kann und doch zugleich so verschieden, daß sie nicht voneinander oder von einer und derselben Urkunde abhängig sein können: bei Matthäus und Markus die Vision, welche Jesu zugeschrieben wird; bei Markus der Ausdruck: er sah den Himmel sich spalten; bei Lukas das Gebet Jesu; endlich bei Markus und Lukas die göttliche Anrede in der zweiten, bei Matthäus in der dritten Person. Namentlich dieser letzte Unterschied läßt sich nicht aus der Willkür eines Überarbeiters erklären. Ein Wort, welches von Gott selbst geredet worden ist, ist jedenfalls von dem Berichterstatter nicht beliebig geändert worden.

2. Wir haben hier, wie bei den Kindheitsberichten, Gelegenheit, die Nüchternheit und Einfachheit der apostolischen Tradition im Vergleich mit andern alten Erzählungen zu konstatieren, welche auf jene früher oder später gefolgt sind. Justin der Märtyrer, Mitte des 2. Jahrhunderts, erzählt (Dial. 88 und 103), als Jesus in das Wasser hinabstieg, habe sich im Jordan ein Feuer entzündet; als er herausstieg, sei der Geist auf ihn herabgekommen; zuletzt als er an dem Ufer stand, habe die Stimme zu ihm gesagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ — Im Evangelium der Nazarener, welches Hieronymus übersetzt hat[1]), fordern Jesu Mutter und Brüder ihn auf, sich durch Johannes taufen zu lassen. Er antwortet: „Was habe ich gesündigt und warum sollte ich mich von ihm taufen lassen, es müßte denn etwa dies eben gesprochene Wort Unwissenheitssünde sein?“ Später spricht die himmlische Stimme zu ihm: „Mein Sohn, in allen Propheten habe ich dein Kommen erwartet, um in dir meine Ruhe zu finden; du bist mein erstgeborener Sohn, der du ewiglich regierst.“ — In der Predigt Pauli[2]) bekennt Jesus wirklich dem Täufer seine Sünden, wie jeder andere Jude. — In der von Epiphanius citierten Recension des Evangeliums der Hebräer[3]) umglänzt ein helles Licht den Ort, wo Jesus getauft worden ist; dann geht die Fülle des Geistes in ihn ein in Gestalt einer Taube und die göttliche Stimme spricht zu ihm: „Du bist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“; und dann setzt sie hinzu: „Heute habe ich dich gezeugt.“ In demselben Evangelium steht die Unterredung zwischen Jesus und Johannes, welche Matthäus vor der Taufe berichtet, nach derselben. Nachdem nämlich der Täufer die wunderbaren Zeichen erblickt, spricht er zu Jesu: „Wer bist du denn?“ Die göttliche Stimme antwortet: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.“ Johannes fällt ihm zu Füßen und sagt: „Taufe mich!“ Jesus antwortet: „Laß das!“ Wer erkennt nicht den Unterschied zwischen diesen Berichten und unsrer biblischen Überlieferung? Es ist der Unterschied zwischen Legende und Geschichte.

Dritte Erzählung.

3, 23—38.

Geschlechtsregister Jesu.

Man ist überrascht, dieser Urkunde an dieser Stelle des Berichts zu begegnen. Bei Matthäus steht sie an der Spitze der ganzen Erzählung, was natürlicher scheint. Aber diese Verschiedenheit ist leicht begreiflich. Vom Standpunkt der messianischen Würde Jesu aus, welche der beherrschende Gesichtspunkt des ersten Evangeliums ist, hatte seine Davidische Abstammung eine centrale Bedeutung, während für Lukas, der für heidnische Leser schrieb, die Person und das Werk Jesu wichtiger waren, als seine theokratische Stellung. Des-

[1]) Adv. Pel., 3, 1.

[2]) Siehe De rebaptismate, in den Werken Cyprians. Grabe, Spicil., B. I, S. 69.

[3]) Haeret. XXX, 13.

halb stellt er das Geschlechtsregister Jesu an den Punkt, wo seine Person aus dem Dunkel heraustritt, in welchem er bisher geblieben war, wo er ein αὐτός, er, V. 23, wird. Gerade so stellt der Verfasser des Exodus das Geschlechtsregister des Moses nicht an den Anfang seiner Geschichte, sondern an den Punkt, wo er auf dem öffentlichen Schauplatz erscheint und vor Pharao auftritt (6, 14 ff.). Holtzmann sagt (S. 112): „Lukas verlegt das Geschlechtsregister hierher, weil sich bis dahin keine passende Stelle in dem Bericht gefunden hatte.“ Lukas schreibt nicht so nachlässig. Ehe er die Schwelle überschreitet, welche die Vergangenheit der Menschheit von der neuen mit dem Auftreten Jesu beginnenden Weltzeit trennt, wirft er noch einmal einen Blick auf diese zu Ende gehende Vergangenheit und rekapituliert den Inhalt derselben in dieser Urkunde, welche man das Totenregister der alten Menschheit nennen könnte.

Zwischen beiden Geschlechtsregistern zeigt sich auch ein Unterschied in der Form. Matthäus giebt die Geschlechter in absteigender, Lukas in aufsteigender Linie. Die Form des Matthäus entspricht der der öffentlichen Akten, in welchen die Namen der einzelnen der Reihe nach, nach Maßgabe ihrer Geburt, aufgeführt werden. Die Form bei Lukas ist die einer mit besonderer Absicht auf diejenige Person verfaßten Privaturkunde, auf welche das Geschlechtsregister zielt, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß auch diese Urkunde aus öffentlichen Akten zusammengestellt worden ist.

Gab es zur Zeit Jesu wirklich solche Geschlechtsregister? Man hat gegen diese Voraussetzung folgende von Eusebius (H. E. I, 7; ed. Lämmer) citierte Stelle aus Julius Africanus angeführt: „Herodes ließ, als er merkte, daß er nicht aus den alten jüdischen Familien herstamme, ihre sämtlichen genealogischen Urkunden verbrennen.“ Allein entweder ist dies eine erfundene, von dem Haß gegen diesen König eingegebene Beschuldigung, oder, wenn der Befehl wirklich gegeben worden ist, wurde er nur in sehr beschränkter Weise ausgeführt. Schon der Wortlaut jenes Berichts weist darauf hin, daß er nur eine beschränkte Geltung hatte („die alten Familien“). Eine ganze Reihe bekannter Thatsachen bestätigt das Vorhandensein von öffentlichen oder privaten Registern noch lange nach der Regierung des Herodes. Der Geschichtsschreiber Josephus giebt sein eigenes Geschlechtsregister „so, wie er es in den öffentlichen Tafeln aufgezeichnet fand“ (ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ... ηὗρον). In seiner Schrift contra Apionem sagt er (1, 7): „Aus allen Ländern, in welchen unsre Priester zerstreut sind, schicken sie, zum Zweck der Eintragung ihrer Kinder in die Register, nach Jerusalem Akten, welche den Namen ihrer Eltern und Voreltern enthalten und von den Zeugen unterzeichnet sind.“ Wenn dies bezüglich der Priesterfamilien geschah, so geschah es ohne Zweifel auch hinsichtlich der verschiedenen Zweige des Königsgeschlechts, aus welchem der Messias hervorgehen sollte. Mehrere Thatsachen bestätigen diesen Schluß. Nach dem Traktat Bereschit Rabba gelang es dem Rabbiner Hillel (30 Jahre v. Chr.), vermittelst genealogischer Urkunden nachzuweisen, daß er, so arm er war, von David abstammte. Als sich Joseph, der Verlobte der Maria, nach Bethlehem begab, um sich mit ihr in die Register aufnehmen zu lassen, mußte er natürlich den schriftlichen Nachweis seiner Davidischen Abstammung vorzeigen können. Am Ende des 1. Jahrhunderts wurden nach einer Angabe des Hegesippus die Enkel des Judas, eines leiblichen Bruders Jesu, nach Rom vorgeladen und von Domitian ins Verhör genommen, weil sie aus dem Geschlecht Davids stammten, aus welchem angeblich der Messias hervorgehen sollte. Ihre Abstammung war somit genau festgestellt. Dieselbe Thatsache ergiebt sich auch in Beziehung auf andere, weniger wichtige Stämme, z. B. Asser und Benjamin, aus welchen die Prophetin Hanna (2, 36) und der Apostel Paulus (Röm. 11, 1)

herstammten. Es ist daher keineswegs unwahrscheinlich, daß das Geschlechtsregister Jesu aus offiziellen oder privaten Urkunden festgestellt werden konnte.[1])

V. 23.[2]) Man könnte sich versucht fühlen, die alex. Lesart ἀρχόμενος ὡσεί ... so zu erklären: „als er ungefähr sein dreißigstes Jahr anfing“. Allein dann müßte entweder vor ἐτῶν τριάκ. ein εἶναι stehen oder es müßte ἔτους τριακοστοῦ heißen. Auch würde das ὡσεί nicht zu einer so genauen Angabe passen. In beiden Lesarten kann sich daher das ἀρχόμενος, als er anfing, nur auf den Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit beziehen: „in der ersten Zeit nach seiner Taufe“ (Wieseler). Dieser Gedanke schließt sich sehr natürlich an die Erzählung der vorhergegangenen Thatsache an, welche in gewissem Sinn ein Weiheakt gewesen ist; vergl. zu der Bedeutung von ἄρχεσθαι Apg. 1, 22; 10, 37. — Wenn man das 15. Jahr der Regierung des Tiberius, in welchem Johannes auftrat (3, 1), von dem Jahr an rechnet, in welchem Augustus den Tiberius zum Mitregenten machte, und die Dauer der Thätigkeit des Johannes bis zur Taufe Jesu auf einige Monate schätzt, so muß dieser damals genau dreißig Jahre alt gewesen sein. Rechnet man dagegen dieses fünfzehnte Jahr von dem Tode des Augustus an, so war Jesus damals ungefähr 32 Jahre alt, was sich noch mit der Bestimmung: ungefähr dreißig Jahre alt, vereinigen läßt (siehe zu 3, 1). — Die Alten betrachteten das dreißigste Jahr als den Höhepunkt, die ἀκμή des menschlichen Lebens in physischer und intellektueller Beziehung; vergl. Xenophon (Mem. 1) und Dionys von Halicarnaß (Hist. 4, 6), citiert von Wieseler (Beiträge u. s. w., S. 165 und 166). Bei den Juden traten die Leviten mit dem 25. oder 30. Lebensjahr in ihren Dienst ein (Num. 8, 24; 14 3). Jesus mußte dem heiligen Geist ein in jeder Hinsicht vollkommenes Werkzeug entgegenbringen.

Das Partiz. ὤν, seiend, läßt sich aus keiner der drei logischen Beziehungen (als, weil oder obgleich) erklären, in welchen ein Partizip mit dem verbum finitum verbunden sein kann. Keine führt auf einen vernünftigen Sinn. Dieses Fehlen des logischen Bandes deutet darauf hin, daß Lukas hier zwei Urkunden zusammengefügt hat, diejenige, welche er bei seinem vorhergehenden Bericht benutzte und die genealogische, die er offenbar aus einer besonderen Quelle schöpfte. Bis wohin erstreckt sich dieser mit dem ὤν, seiend, beginnende, von Lukas stammende Übergang von der einen zur andern Urkunde? Ohne Zweifel gehören die Worte ὡς ἐνομίζετο, wie man meinte, dazu; ebenso das υἱός, Sohn, wenigstens wenn man die alexandrinische Lesart annimmt, welche dieses Wort vor ὡς ἐνομίζετο setzt und sicher die richtigere ist, da sich leichter denken läßt, daß die Abschreiber sich verleiten ließen, die Worte υἱός und Ἰωσήφ zusammenzuziehen, als sie zu trennen. Da die Worte τοῦ Ἡλεί entschieden zum Text des Geschlechtsregisters gehören, kann man nur in Betreff des Namens Joseph im Zweifel sein. Gehört er schon zum Geschlechtsregister oder noch zu dem Übergang, welchen Lukas herstellte? Im ersteren Fall würde man nicht begreifen, warum der Artikel nicht auch vor dem Namen Joseph stünde, wie vor allen andern zum Geschlechtsregister gehörigen Namen. Durch das Fehlen des Artikels ist dieser Name aus der genealogischen Kette hinausgerückt und ihm eine eigene Stelle angewiesen. Daraus darf man wohl den Schluß ziehen, daß derselbe zu dem Satzglied gehört, welches Lukas eingefügt und mit welchem er den Übergang von der Angabe über die Person Jesu zur Darstellung seiner Genealogie gemacht hat.

---

[1]) Vergl. die Untersuchung von Wabnitz, in der Revue théologique. Juli 1874; Delitzsch, Jesus und Hillel, S. 10.

[2]) T. R. nebst AD und 12 Mjj.: ωσει ετων τριακ. αρχομενος; א BLX It.: αρχομενος ωσει ετων τριακ. — T. R. nebst A und 13 Mjj. stellt υιος hinter, א BL Or. vor ενομιζετο. Origenes setzt es sogar einmal vor ων (υιος ων). — HI' lesen του vor Ιωσηφ.

Dieser Übergang besteht also hauptsächlich aus den zwei Worten: ὢν υἱός, Sohn seiend. Da nämlich dieses erste Glied, Joseph, in den Augen des Lukas nicht dem wirklichen Sachverhalt entsprach, begnügte er sich, ihn in einer Parenthese zu erwähnen, indem er ihn zugleich aus der wirklichen Linie ausschloß durch den Zusatz: ὡς ἐνομίζετο, wie man meinte. Bleek läßt die Parenthese des Lukas mit dem Wort ἐνομίζετο schließen, so daß Ἰωσήφ noch in die genealogische Urkunde hereinfiele. Allein wir haben gesehen, daß die Weglassung des Artikels τοῦ vor diesem Namen darauf hinweist, daß Lukas ihn nicht als Glied der genealogischen Kette aufstellen wollte. Die Parenthese erstreckt sich also bis zu dem Wort Ἰωσήφ, dieses mitinbegriffen. Der Gedanke des Verfassers ist somit der: „ein Sohn (wie man meinte, Josephs) des Eli ..., was nur bedeuten kann: „in der That des Eli ..." Dieses in der That ergab sich aus den Berichten von Kap. 1 und 2 von selbst. Eigentlich hätte hier der Name Maria statt Josephs genannt sein sollen. Allein wenn der Name einer Frau auch gelegentlich einmal in einem Geschlechtsregister auftritt (siehe Matth. 1, 3. 5. 6), so kann er doch nicht als Glied der genealogischen Kette selbst genannt werden. Denn nach jüdischer Anschauung „Genus patris vocatur genus; genus matris non vocatur genus" (Baba bathra. f. 110. a). Aus diesem Grund hat Lukas an Stelle der Maria den Namen des Joseph genannt, aber zugleich in Übereinstimmung mit seinem vorhergehenden Bericht auf die Unwahrheit dieses genealogischen Verhältnisses hingewiesen.

Der Genitiv τοῦ Ἡλεί ist also nicht von dem Namen Ἰωσήφ abhängig, welcher noch zur Parenthese gehört, sondern von υἱός; er eröffnet die genealogische Urkunde. Wir werden gleich sehen, wie es zu erklären ist, daß Jesus der Sohn seines Großvaters genannt wird. — Das τοῦ, des, welches vor diesem und den folgenden Namen steht, ist auf dreifache Art aufgefaßt worden: 1) Man hat ihm die Bedeutung eines Pronomens beigelegt: des, das heißt: des (Sohnes) des ..."; das τοῦ wäre also jedesmal Apposition des vorangehenden Eigennamens und hätte den folgenden zur Ergänzung.[1]) Allein diese Erklärung läßt sich auf das letzte Glied τοῦ θεοῦ, Gottes, wo τοῦ offenbar der Artikel ist, nicht anwenden; ferner beweist das jedesmalige τόν im Geschlechtsregister des Matthäus, daß der Artikel zum folgenden Namen gehörte und daß er zur stehenden Form solcher Urkunden geworden war; vergl. ebenso in der LXX Gen. 11, 12 ff.; 1. Chron. 6, 7—11. Das τοῦ wird also richtiger als Artikel gefaßt. Dies zugegeben, kann man aber noch zwischen zwei Erklärungen schwanken. Man kann 2) jeden Eigennamen (mit seinem Artikel) von dem vorhergehenden abhängig machen: „Eli des Matthat", statt: Eli, Sohn des Matthat; und so weiter. Aber diese Erklärung scheitert an dem letzten Glied: τοῦ θεοῦ, Gottes. Adam kann nur in demselben Sinn als von Gott herstammend bezeichnet werden, in welchem diese sämtlichen Personen von ihrem Vater abstammen. Man muß daher 3) jeden dieser Genitive (mit seinem Artikel) nicht von dem vorhergehenden, sondern von dem Wort υἱός in V. 23 abhängig machen. Auf diese Weise sind die sämtlichen Genitive einander koordiniert, nicht subordiniert. Demnach hängt der letzte Ausdruck, Gottes, nicht von Adam ab, sondern von dem Wort Sohn, der Apposition von Jesus, was ganz gut zum Zusammenhang paßt, da ja Jesus unmittelbar vorher, bei der Taufe, als Sohn Gottes angeredet worden ist. Mit diesem letzten Ausdruck kommt also das Geschlechtsregister auf das letzte Wort der vorangegangenen Erzählung zurück. Der Begriff der menschlichen Ab

---

[1]) Eben dies ist, wie Hofmann bemerkt, die Bedeutung der τοῦ in dem von Herodot (VIII, 31) aufbewahrten Geschlechtsregister.

stammung Jesu ist ergänzt durch den seiner göttlichen Herkunft. — Man wird fragen, ob der Ausdruck Sohn wirklich im Sinn von Enkel, Urenkel u. s. f. genommen werden kann. Daran läßt sich nicht zweifeln; denn nur so sind die so häufigen Auslassungen einzelner Glieder in den hebräischen Geschlechtsregistern verständlich. Matthäus sagt 1, 8, „Joram habe den Osias gezeugt; allein Osias war der Urenkel Jorams; zwischen beiden hatten Ochosias (Ahasja), Joas und Amazia den Thron innegehabt. In V. 11 wird Jechonjas als Sohn des Josias bezeichnet; er war aber dessen Enkel. Zwischen Esrom und Salmon (Ruth 4, 19), ebenso zwischen Salmon und Boas (V. 21) fehlen jedenfalls mehrere Generationen; vergl. auch 1. Chron. 2, 5—15. Nichts hindert also, υἱός, Sohn, als dasjenige Substantiv anzusehen, von welchem sämtliche Glieder der folgenden Aufzählung abhängen.

Aus dieser Erklärung, auf welche wir durch aufmerksame Betrachtung des Textes geführt werden, ergiebt sich, daß Lukas nicht das Geschlechtsregister Josephs, sondern das der Maria geben wollte. Dieses Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß das Verfahren des Verfassers im umgekehrten Fall offenbar ein sinnloses wäre. Er sollte mühsam eine Reihe von 73 Namen umstellt haben, nachdem er durch die anfängliche Bemerkung: wie man glaubte, dem ganzen Geschlechtsregister den Stempel der Unrichtigkeit aufgedrückt hatte? Er sollte diese ganze Kette Ring für Ring abgerollt haben, nachdem er den ersten gleich mit eigener Hand zerbrochen hatte? Ist das möglich? „Welcher vernünftige Mensch, fragt mit Recht Gfrörer (allerdings aus einem ganz verschiedenen Gesichtspunkt), könnte sich darin gefallen, eine solche Ahnenliste aufzustellen, nachdem er erklärt hatte, daß sie auf keinem realen Grund beruhe?"

Will man trotzdem die Annahme festhalten, daß die von Lukas überlieferte Urkunde das Geschlechtsregister Josephs enthalte, so hat man sich mit dem Geschlechtsregister, welches im ersten Evangelium steht und unzweifelhaft das des Joseph sein soll, abzufinden. Dieses besteht in seinem letzten Teil aus ganz andern Namen als dasjenige bei Lukas. Dieser Widerspruch ist schon in frühester Zeit bemerkt worden. Im dritten Jahrhundert hat denselben Julius Africanus vermittelst folgender Hypothese zu lösen versucht: Eli und Jakob, die beide als Väter Josephs bezeichnet seien, der eine bei Lukas, der andere bei Matthäus, seien Brüder gewesen. Ersterer sei kinderlos gestorben; der zweite, Jakob, habe gemäß der jüdischen Sitte dessen Witwe geheiratet, und der Erstgeborene aus dieser Ehe, Joseph, sei als Sohn Elis in die Listen eingetragen worden. Allein in diesem Fall müßten Eli und Jakob denselben Vater haben, und die beiden Geschlechtsregister in diesem Punkt wieder zusammentreffen, statt auch nachher noch auseinanderzugehen. Man mußte daher noch eine zweite Hypothese hinzufügen und annehmen, Eli und Jakob seien Brüder von mütterlicher Seite gewesen, hätten aber zwei verschiedene Väter gehabt. Diese Vermutungen sind zwar nicht ganz unmöglich, aber niemand wird sie natürlich finden.

Es bliebe also nichts übrig, als mit Meyer einen unlösbaren Widerspruch zwischen den beiden Geschlechtsregistern anzunehmen und mit Reuß zu erklären, daß „eines von beiden rein erfunden sei"? Oder vielleicht beide? Man suche einmal sich vorzustellen, daß Lukas, ein so ernster, frommer Mann, wie wir ihn aus seinen Schriften kennen, sich erlaubt habe, ganz nach Willkür, ohne jeden geschichtlichen Anhaltspunkt, Namen auf Namen aufeinander zu türmen, und zwar um eine Kette herzustellen, die von Jesus, seinem Herrn, ausgeht und in Gott ausmündet! Wenn die Kritik mit ihren Hypothesen zu solchen Konsequenzen kommt, so hat sie sich selbst gerichtet.

Jesus mußte als Sohn Davids erscheinen, damit nicht das Volk von vornherein gegen seine messianische Würde Widerspruch erhebe, und er mußte

es wirklich sein, damit die messianischen Verheißungen in Erfüllung gingen. Der ersteren Voraussetzung entspricht die durch das Geschlechtsregister des Matthäus bewiesene Thatsache (die Herkunft von Joseph, dem Adoptiv-Vater Jesu, welcher als Sohn Davids bekannt war); der zweiten das durch das Geschlechtsregister des Lukas dargelegte Verhältnis, die Abstammung von Maria, von welcher er sein menschliches Dasein und seine Herkunft aus Davids Geschlecht wirklich hatte. Bei diesem Verhältnis der beiden Darstellungen finden wir jeden der beiden Evangelisten von dem allgemeinen Gesichtspunkt geleitet, der seine Schrift beherrscht, den einen von dem der gesetzlichen, theokratischen, den andern von dem der menschlichen, universalistischen Interessen.

Es ist trotz der Einwände Hofmanns bemerkenswert, daß auch der Talmud Maria, die Mutter Jesu, „die Tochter Elis" nennt (Chagig. 77, 4). Woher haben die Rabbinen diese mit der Angabe des Lukas übereinstimmende Thatsache geschöpft? Wenn aus unsrem Evangelium, so beweist dies, daß sie den Text des Lukas so auffaßten, wie wir, und das sicher nicht aus harmonistischer Voreingenommenheit! Ist sie ihnen aber auf irgendeinem andern Weg, z. B. durch die jüdische Überlieferung, bekannt geworden, so ist dies ein wichtiger Beweis für die Echtheit der von Lukas benutzten Urkunde sowie für die Richtigkeit der von uns angenommenen Erklärung.

V. 24—27.[1]) Von Eli bis zur Gefangenschaft. — Diese erste Reihe enthält 20 Namen. Für denselben Zeitraum giebt Matthäus nur 14. Da Matthäus in der Zeit der Könige vier aus dem A. T. bestimmt bekannte Namen ausläßt, so ist wahrscheinlich, daß er es hier ebenso macht, sei es unwillkürlich, sei es um die Zahl 14 zu bekommen (1, 17). Diese Vergleichung bestätigt also die Genauigkeit des Registers bei Lukas. Dazu kommt, daß, wenn man die Dauer einer Generation auf 28—30 Jahre berechnet, der mehr als 500jährige Zeitraum zwischen dem Tod des Jechonja und der Geburt Christi durch die zwanzig Namen genau ausgefüllt wird.

Allein es erhebt sich hier eine Schwierigkeit. Wie können bei den zwei verschiedenen Geschlechtslinien die Namen Zorobabel und Salathiel, auf gleiche Weise mit einander verbunden, zusammentreffen? Mit andern Worten: wie kann Salathiel bei Lukas Neri zum Vater haben, bei Matthäus den König Jechonja? Man hat gemeint, diese beiden Namen bezeichnen in beiden Registern verschiedene Personen; so Bleek und Wieseler. Der Zorobabel und Salathiel des Lukas könnten zwei unbekannte Personen von dem von Nathan abstammenden Zweig der königlichen Familie sein, der Salathiel und Zorobabel des Matthäus die zwei aus dem A. T. wohl bekannten, der regierenden Linie angehörigen Persönlichkeiten, der erste der Sohn, der zweite der Enkel des Königs Jechonja (1. Chron. 3, 17; Esr. 3, 2; Hagg. 1, 1). Allein ein bedeutender Einwand gegen diese Ansicht geht von dem Umstand aus, daß sich beide Namen in beiden Listen ziemlich genau auf dieselbe Zeit beziehen, da sie in beiden ungefähr mitten innestehen zwischen David und Jesus. Man kann aber sagen, daß die Geschlechtsregister aus jener Zeit überhaupt viele Ungenauigkeiten zeigen, ohne Zweifel weil es während der Gefangenschaft nicht leicht war, Register zu führen. Daraus erklärt sich vielleicht die erwähnte Schwierigkeit. Will man aber mit den uns zu Gebot stehenden Mitteln eine Lösung derselben versuchen, so hat man von der Stelle 1. Chron. 3, 17 auszugehen. Dieselbe lautet, wörtlich übersetzt, folgendermaßen: „Und die Söhne des Jechonja, Asir, Salathiel, sein Sohn, und Malchiram und Pedaja . . ."

[1]) Wir lassen die Varianten in der Orthographie dieser Eigennamen beiseite und folgen im allgemeinen Tischendorf. — V. 24. Jul. Afric., Eus., Ir. (wahrscheinlich) lassen die Namen Μαθθαθ und Λευι aus.

Da das Wort Asir „gefangen“ bedeutet, kann man es als Epitheton von Jechonja, welcher 38 Jahre im Gefängnis lebte, auffassen, und die Reihe seiner Söhne erst mit Salathiel beginnen lassen; der Titel sein Sohn hätte dann den Sinn: sein Sohn κατ' ἐξοχήν, sein Erbe. Man kann aber das Wort Asir auch als Eigennamen fassen (Ex. 6, 24); dann wäre es der Name des ältesten Sohnes des Jechonja, ein Name, dessen Sinn an den Zustand der Gefangenschaft erinnern würde, in welchem derselbe geboren wurde; hierauf kämen in Form einer Parenthese die auf Salathiel bezüglichen Worte: „Und Salathiel war sein (des Asir) Sohn“; und dann würde die Aufzählung der sechs übrigen Söhne des Jechonja, der Brüder Asirs (Malchiram, Pedaja u. s. w.) folgen. Dabei ließe sich der Umstand, daß Salathiel von Lukas Sohn Neris, nicht Asirs genannt ist, durch die Annahme erklären, daß er wirklich ein Sohn Neris war, aber die Tochter des ohne männliche Nachkommen verstorbenen Asir heiratete und so dessen Sohn und Erbe, der Vertreter der Königsfamilie, wurde; vergl. die Gesetze Num. 27, 8 und 36, 8—9. Was den Zorobabel betrifft, welcher von Lukas und Matthäus Sohn Salathiels genannt wird, so ist dieser in 1. Chron. 3, 19 als Sohn des Pedaja bezeichnet, welcher nach unsrer Erklärung von 1. Chron. 3, 17 ein Sohn des Jechonja und Oheim des Salathiel war. Zorobabel, der Sohn dieses Pedaja, wurde wahrscheinlich von seinem Vetter Salathiel adoptiert, von welchem keine Nachkommen genannt sind, oder ist er vielleicht dessen Schwiegersohn geworden. Jedenfalls wurde er nach dessen Tod Inhaber der Königswürde und nahm bei der Rückkehr aus der Gefangenschaft diese Stellung ein. — Endlich fällt noch auf, daß in V. 27 Resa als Sohn Zorobabels bezeichnet ist, während die Kinder des letzteren in 1. Chron. 3, 19 Mesullam, Hananja und Schelomith, deren Schwester, heißen. Dies läßt sich in der Weise erklären, daß Zorobabel noch andere, in der Liste der Chronik nicht erwähnte Kinder gehabt hat oder daß Resa ein Enkel Zorobabels gewesen ist, und zwar durch Vermittelung seiner Tochter, weil nämlich in 1. Chron. 3, 20—21 die Kinder der beiden Brüder genannt sind, Resa aber sich nicht unter diesen befindet. Bleek bemerkt mit Recht: wenn der Evangelist diese Liste selbst gemacht hätte, würde er natürlich einen der beiden Namen benutzt haben, welche in der heiligen Schrift den Söhnen Zorobabels beigelegt werden. Diese Bemerkung bezieht sich ebenso auf Matthäus, welcher einen in der Liste der Chronik nicht genannten Abiud als Sohn Zorobabels anführt.

V. 28—31. Von der Gefangenschaft bis David 20 Namen. Matthäus hat für denselben Zeitraum nur 14, aus dem schon angeführten Grund. Da nun aus dem A. T. erhellt, daß Matthäus hier vier Namen wegläßt, so finden wir in dieser Verschiedenheit einen neuen Beweis von der Genauigkeit der von Lukas benutzten Urkunde. Es war dies die Urkunde der Nachkommen Davids von seinem Sohn Nathan her (2. Sam. 5, 14). Aus Sach. 12, 12 geht hervor, wie wichtig diese Linie des Königsgeschlechtes war, die der Prophet zur Repräsentantin aller andern gemacht hat, wie die Familie Simeis in der nämlichen Stelle Vertreterin sämtlicher Familien des Stammes Levi ist. Joseph und Maria stammten also beide von David ab, jener durch Salomo, diese durch Nathan.

V. 32—34a. Von David bis Abraham. Beide Register stimmen unter sich und mit dem A. T. überein.

V. 34b—38. Von Abraham bis Adam. Dieses Stück des Geschlechtsregisters hat Lukas allein. Es ist vollständig dem A. T. entnommen nach dem Text der LXX. Daraus erklärt sich die Hinzufügung des Kainam in V. 36; denn dieser Name fehlt im hebräischen Text (Gen. 10, 24; 11, 12). — Diesen letzten Teil hat Lukas, wie man von jeher angenommen hat, in universalisti-

schem Sinn hinzugefügt; indem er nicht bloß bis auf Abraham zurückgeht, wie Matthäus, sondern bis auf Adam will er zeigen, daß Jesus nicht ausschließlich dem jüdischen Volk, sondern der ganzen Menschheit angehört. Vielleicht dachte er, es sei für die Heiden, bei welchen die unsinnigsten Fabeln über die Ursprünge der Menschheit im Umlauf waren, wie z. B. die Fabel über die Völker, welche angeblich aus dem von ihnen bewohnten Erdboden selbst entsprungen sein sollten, von besonderem Interesse, wenn sie über das Verhältnis zwischen der Erschaffung der Menschheit in dem Einen Adam und ihrer Erlösung in dem Einen Christus belehrt würden. Die Einheit des Menschengeschlechts bildet die Grundlage des christlichen Universalismus; vergl. Röm. 5, 12—21; Apg. 17, 26 und 30 f. (πᾶσιν, allen). Wenn in dem Ausdruck τοῦ θεοῦ, Gottes, das τοῦ Pronomen wäre, so müßte offenbar der Artikel noch dazu folgen. Dieser Genitiv hängt also, wie alle andern, von dem ὢν υἱός in V. 23 ab (siehe zu diesem Vers). Mit diesem letzten Wort erinnert Lukas an die Wahrheit, daß Jesus nicht bloß der Menschensohn ist kraft seiner im Vorhergehenden ausführlich dargelegten menschlichen Abstammung, sondern zugleich der Sohn Gottes vermöge seiner gleichfalls berichteten, übernatürlichen Geburt (vergl. namentlich 1, 35) und seines ganz einzigartigen Verhältnisses zu Gott, welches unmittelbar vorher bei der Taufe ihm und dem Johannes geoffenbart worden war.[1])

Vierte Erzählung.

4, 1—13.

Die Versuchung.

Jedes freie, mit mannigfaltigen Kräften begabte geschaffene Wesen hat einen Kampf zu bestehen, in welchem es sich entscheidet, seine Kräfte nach eigenem Gefallen zu verwenden oder ihren Gebrauch Gottes Willen anheimzustellen und ihm die Ehre zu geben. Ohne diese Probe würden sich die freien Wesen niemals von der Unschuld zur Heiligkeit erheben. Die Engel haben sie erstanden, da ja ein Teil derselben unterlegen ist. Der erste Mensch ist ihr gleich nach seiner Entstehung unterworfen worden. So ist auch Jesus, als wahrer Mensch, ihr nicht enthoben worden. Unsre Synoptiker sind über diesen Punkt einstimmig; sie erzählen alle drei diesen Kampf und verlegen ihn sämtlich in denselben Zeitpunkt, den Eintritt Jesu in seine messianische Thätigkeit. Diese Zeitangabe ist von Wichtigkeit, um die Bedeutung dieser Thatsache festzustellen.

Man hat häufig die Versuchung Jesu als eine Wiederholung der Versuchung Adams und seinen Sieg als das Gegenstück und die Restitution der Niederlage des ersten Menschen aufgefaßt. Allein die Versuchung Adams bezog sich auf die Befriedigung der natürlichen, physischen und psychischen Triebe des Menschen. Jesus hatte ohne Zweifel auch mit dieser Art von Probe Bekanntschaft gemacht. Denn auch er besaß alle berechtigten Triebe der menschlichen Natur, und der Genuß, welchen die Befriedigung derselben gewährt, konnte ihm, wenn er wirklich ein Mensch war, wie wir, nicht gleichgültig sein. Und doch stieß er jeden Augenblick auf die Hindernisse, welche der Wille Gottes und der seiner Eltern dieser Befriedigung entgegenstellten. Aber trotz dieser entgegenstehenden Wirkungen hatte er auf diesem Felde der natürlichen Neigungen, auf welchem Adam gleich beim ersten Schritt unterlegen war, fort-

[1]) Siehe die reiche Anwendung, welche Riggenbach im Leben des Herrn Jesu von diesen zwei Geschlechtsregistern macht (9. Vorlesung, Anfang).

während den Sieg behalten, indem er allezeit und in allem den Genuß, auch wenn er an und für sich unschuldig war, der sittlichen Pflicht zum Opfer brachte; vergl. 2, 51. Nie hatte er eine Handlung sich zu schulden kommen lassen, nie einer Neigung Zugang in sein Inneres gewährt, welche der Liebe zu den Seinigen und der völligen Hingabe seiner Person an den Dienst Gottes zuwider gewesen wäre. Der uns bekannte zweite Teil seines Lebens beweist die Wahrheit dieser Vermutung bezüglich des ersten, der für uns in ein Dunkel gehüllt ist. Wir können sein Kindes- und Jugendleben nur als ein siegreiches Bestehen des Kampfes ansehen, in welchem Adam unterlegen war.[1])

Durch die Taufe ist Jesus in ein höheres Gebiet des Lebens und der Thätigkeit eingetreten. Wie nun Adam als Vertreter der alten Menschheit durch Gehorsam und Selbstverleugnung die natürlichen Kräfte, mit welchen er begabt war, Gott heiligen sollte, so muß Jesus beim Beginn der pneumatischen Weltzeit als Vertreter der zukünftigen Menschheit, deren Haupt er ist, die neuen Gaben, die übernatürlichen Kräfte und die Sohnesstellung, welche ihm eben verliehen worden sind, in den Dienst Gottes stellen.

Allein damit diese Hingabe eine bewußte und freie sei, mußte ihm Gelegenheit geboten werden, diese göttlichen Gaben für seinen eigenen Dienst zu gebrauchen. Diese Probe des Hauptes der neuen Menschheit war der eigentliche messianische Kampf. Von seinem Ausgang hing nicht bloß die Frage ab, ob der, der ihn bestand, ein Glied des Reiches Gottes sein solle oder nicht, sondern ob dieses Reich selbst von diesem Augenblick an auf Erden bestehen werde oder nicht. Der künftige Herrscher selbst, dem die Welt gehören soll, ist es, der sich in diesem entscheidenden Moment auf geistigem Gebiet mißt mit dem Fürsten, der bis dahin über die Menschheit geherrscht hatte (Joh. 12, 31 f.). Aus diesem Kampf muß Jesus als der Christ oder als der Antichrist hervorgehen.

Der Bericht umfaßt: 1) einen allgemeinen Überblick über die Zeit unmittelbar nach der Taufe (V. 1—2); 2) die erste Versuchung (V. 3—4); 3) die zweite (V. 5—8); 4) die dritte (V. 9—12); 5) eine geschichtliche Schlußbemerkung (V. 13).

I. V. 1—2: Die Sachlage.

V. 1—2.[2]) Durch den Ausdruck: voll des heiligen Geistes und die Worte: vom Jordan knüpft Lukas diese Geschichte an die der Taufe an, worin ein deutlicher Beweis liegt, daß das Geschlechtsregister nur zwischen beide hineingeschoben ist, wenngleich Hofmann dies bestreitet. — Der erste dieser Ausdrücke zeigt unzweideutig die Realität der Gabe, welche Jesus bei der Taufe empfangen hatte. — Während andere Getaufte nach der Handlung in ihre Wohnung zurückkehrten, um ihre alten Geschäfte in einem neuen Geiste wiederaufzunehmen, eröffnet sich für Jesus ein ganz neues, von dem bisherigen

---

[1]) Ich habe die in den früheren Auflagen gegebene Darstellung dieses moralischen Sieges Jesu in seinem Kindes- und Jünglingsalter auf Grund der sehr richtigen Bemerkungen von Geß (III. S. 18—36) hier modifiziert. Dagegen hat dieser Gelehrte nach meiner Ansicht nicht Recht, wenn er den sittlichen Sieg Jesu in den Versuchungen der Kindheit und der Jugend auf die Geduld gegenüber den Leiden und auf die Verzeihung bei Beleidigungen, mit Einem Wort: auf die negative Seite des sittlichen Lebens beschränkt. Mit der Ergebung im Ertragen des Schmerzes ging fortwährend der Verzicht auf die verweigerten Genüsse Hand in Hand. Übrigens kann ich nur empfehlen, die tief eindringenden Bemerkungen dieses Schriftstellers über diesen wichtigen und schwierigen Punkt in ernsten Betracht zu ziehen.

[2]) V. 1. T. R. sowie A und 13 Mjj. Syr.: εις την ερημον; ℵ BDL: εν τη ερημω. — V. 2. T. R. liest hier mit den nämlichen υστερον, welches ℵ BDL It. weglassen (aus Matthäus hereingenommen).

völlig verschiedenes Leben, und der Trieb des Geistes, welcher mit dem seines eigenen Herzens eins ist, führt ihn in die Wüste, um sich durch Betrachtung und Gebet auf diese unvergleichliche Aufgabe vorzubereiten. Die beiden andern Synoptiker sagen noch nachdrücklicher: er wurde geführt (Matthäus), getrieben (Markus). — Der T. R. liest mit den byzant. εἰς (in die Wüste), so daß die Wüste als das Ziel dieses Geführtwerdens durch den Geist erscheint; die alexandr., welche ἐν (in der Wüste) lesen, lassen diesen inneren Drang während des Aufenthalts in der Wüste selbst stattfinden. Diese Lesart paßt besser zu dem Imperf. ἤγετο, welches eine länger andauernde Handlung ausdrückt: „er wurde in der Wüste hin- und hergeführt." Durch diese Lesart wird die intensive Geistesarbeit, welcher sich Jesus hingab, deutlicher hervorgehoben. Dies Hin- und Hergehen in der Wüste war nicht durch die Absicht bestimmt, irgendein Ziel zu erreichen; es war sozusagen die äußere Umhüllung der Arbeit, in welche sein Inneres ganz und gar versenkt war. Jetzt, da ihm sein inniges Verhältnis zu Gott und seine Aufgabe, die er in der Welt zu erfüllen hatte, enthüllt war, vertiefte er sich in den unerschöpflichen Inhalt dieser Offenbarung und suchte über das Werk, welches er anzufangen hatte, sich Klarheit zu verschaffen. — Nach einer Tradition, von welcher sich aber erst seit dem 12. Jahrhundert Spuren nachweisen lassen (Robinson, Paläst. II, 552), wäre die hier genannte Wüste die unfruchtbare Gegend westlich von Jericho, welche heutzutage den Namen Quarantania trägt und durch welche die Straße von Jericho nach Jerusalem führt. Dort befindet sich namentlich ein plötzlich aufsteigender, spitziger Kalksteinberg, welchen die Araber Jebel Kuruntul nennen; er erhebt sich 1500 Fuß über die Ebene, und seine Wände haben eine Menge Höhlen, die von Einsiedlern bewohnt sind, welche durch Gebet und Fasten die Versuchung des Herrn feiern.

Die Worte: vierzig Tage lang, können sowohl auf das Vorhergehende (de Wette, Weiß u. a.), als auf das Folgende bezogen werden (Meyer). Die erste Beziehung ist natürlicher; denn dieser nähere Umstand gehört noch zur äußeren Beschreibung des Vorgangs; so gefaßt, treten dann die Worte: er war versucht ..., welche das innere Wesen der nachfolgenden Thatsache ausdrücken, bestimmter heraus. In beiden Fällen aber erstreckt sich die Versuchung über diesen ganzen Zeitraum von vierzig Tagen, wie bei Markus. Jesus wurde während dieser ganzen Zeit durch ununterbrochene Anläufe in seiner Betrachtung gestört, seine innere Arbeit durch fremdartige Einflüsterungen gehemmt, welche den heiligen Gedanken, die ihn beschäftigten, entgegengesetzt waren und ihn auf die Bahn persönlicher Interessen zu leiten suchten. Bei Matthäus ist diese dumpfe Thätigkeit des Feindes, wodurch der letzte Kampf vorbereitet wurde, nicht erwähnt. — Lukas und Matthäus bezeichnen den Urheber der Versuchung mit dem Ausdruck διάβολος, der Teufel, welcher von διαβάλλειν, Gerüchte ausstreuen, anklagen, herkommt (16, 1). Markus nennt ihn Satan, vom hebräischen שָׂטַן, widerstehen (Sach. 3, 1 f.; Hiob 1, 6). Der erste Name ist von seinem Verhältnis zu den Menschen genommen, der zweite von dem zu Gott.

Sehr viele Theologen leugnen die Existenz eines solchen Wesens und betrachten es als eine bloße Personifikation des in der Welt vorhandenen Bösen. Allein die Möglichkeit der Existenz moralischer Wesen von einer von der menschlichen Natur verschiedenen Art kann unmöglich a priori geleugnet werden. Und wenn es solche Wesen giebt und sie freie Geschöpfe sind wie wir, so muß das Gesetz der Prüfung auch auf sie Anwendung gehabt und diese Prüfung kann bei einzelnen mit einem Fall geendet haben. Wie es in jeder Gesellschaft von moralischen Wesen vorherrschende Persönlichkeiten giebt, um welche die Menge der unbedeutenderen Persönlichkeiten sich sammelt, so kann dies doch wohl auch in diesem uns unbekannten

geistigen Gebiet der Fall sein. Selbst Keim sagt: „Wir betrachten diese Frage nach der Existenz einer bösen Gewalt als eine wissenschaftlich durchaus offene.“ Diese für die Wissenschaft ungelöste Frage ist für den Glauben schon gelöst durch das Zeugnis des Heilandes, welcher in einer Stelle, wo von einer Anbequemung an Volksvorurteile nicht die Rede sein kann, Joh. 8, 44, in einigen Zügen die sittliche Stellung des Teufels schildert. In einem anderen Ausspruch, Luk. 22, 31: „Satan hat begehrt, euch zu sichten wie den Weizen; aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre“, lüftet Jesus den Schleier, der uns die Vorgänge der unsichtbaren Welt enthüllt, in welcher der Ankläger, der Satan, als ein ebenso persönliches Wesen auftritt, wie der Fürsprecher Christus. Am beachtenswertesten, weil eine bestimmte Anspielung auf den Vorgang der Versuchung enthaltend, ist jedoch die Stelle Luk. 11, 21 f.: Der Starke, der Fürst dieser Welt, mußte von dem Stärkeren in einem persönlichen Kampf überwunden sein, wenn dieser die Festung des ersteren sollte einnehmen und berauben können. Weizsäcker und Keim geben in gleicher Weise zu, daß sich dieser Ausspruch auf den Vorgang der Versuchung bezieht, diesen Hauptsieg, durch welchen allein alle einzelnen Siege, welche im Leben Jesu folgten, möglich geworden sind.

Das Fasten Jesu während dieser vierzig Tage erwähnt Lukas wie eine natürliche Folge des andächtigen Nachdenkens, in welches er ganz versunken war. Diese ganze Zeit verfloß für ihn wie Eine Stunde; er empfand nicht einmal den Stachel des Hungers. Dies liegt in dem durch die folgenden Worte ausgedrückten Kontrast: „als diese Tage vollendet waren, hungerte ihn.“ Durch den Ausdruck νηστεύσας, da er gefastet hatte, scheint Matthäus dieser Enthaltung den Charakter einer absichtlichen, religiösen Handlung zu geben, wie sie bei den Juden in besonderen Gebetszeiten gebräuchlich war. Diese dem Geist beider Berichte entsprechende Schattierung des Ausdrucks enthält keinen Widerspruch. Wo Jesus sich in seinem Verhalten an die religiöse Sitte anschließt, trägt dasselbe doch immer den Charakter der Freiwilligkeit an sich. — Man hat gemeint, diese Enthaltung Jesu könne keine vollständige gewesen sein, er habe die wenigen Nahrungsmittel nicht verschmäht, welche ihm die Wüste darbot (Beeren, wilder Honig u. s. w.). Allein das οὐδέν, nichts, macht diese Annahme unmöglich. Es lassen sich als Beweis für die Möglichkeit eines so langen Fastens nicht bloß Beispiele wie das des Moses und Elias anführen; sondern auch Beispiele aus neuerer Zeit haben bewiesen, daß der menschliche Organismus eine so lange, vollständige Enthaltung von aller Nahrung ertragen kann. Zudem ist bekannt, daß bei gewissen Krankheitszuständen nach einer mehr oder weniger vollständigen Enthaltung von Nahrungsmitteln mit sechs Wochen der kritische Moment eintritt, wo das Bedürfnis der Nahrung wieder erwacht und sich außerordentlich lebhaft geltend macht; denn der völlig erschöpfte Körper fühlt sich dann ganz ohnmächtig. In einem solchen Zustand tötlicher Schwachheit mag sich Jesus nach Ablauf der vierzig Tage befunden haben; und diesen Augenblick benutzte der Versucher, um den entscheidenden Anlauf zu machen.

Matthäus erzählt nur diesen letzten Kampf; Markus erwähnt bloß die fortwährenden heimlichen Nachstellungen, denen Jesus während der vierzig Tage ausgesetzt gewesen war. Lukas berichtet beide Thatsachen und zeigt sich hierin, wie immer, als der echte Geschichtsschreiber. Eine Entscheidung, wie die im Folgenden beschriebene, erfolgt nicht ohne Vorbereitung, und ein solcher längerer, unbestimmter Seelenkampf, wie der von Markus erwähnte, muß endlich einmal zu einem entscheidenden Sieg oder zu einer entscheidenden Niederlage führen. Es wäre jedoch nicht richtig, wenn man behaupten wollte, Lukas habe an dieser Stelle die zwei Berichte kombiniert; die Selbständigkeit seiner Erzählung ergiebt sich aus den vielen Einzelheiten, die ihm ausschließlich eigen sind.

II. V. 3—4: Erste Versuchung.

V. 3—4.[1]) Der Bericht des Lukas ist sehr nüchtern: „Der Teufel sprach zu ihm." In der Form, in der dieses Gespräch erwähnt wird, liegt nichts, was zwingen würde, über die innere Wirkung eines Geistes auf einen andern hinauszugehen, in demselben Sinn, in welchem es von den Propheten heißt, daß Gott mit ihnen geredet habe. Das setzt keineswegs eine äußere Erscheinung des Redenden voraus. Der Ausdruck des Matthäus: „Der Versucher trat zu ihm", scheint eher auf eine leibliche Erscheinung hinzuweisen. Doch ist diese Auffassung nicht notwendig. Jesus gebraucht von dem bevorstehenden Kampf in Gethsemane den Ausdruck: „Der Fürst dieser Welt kommt" (Joh. 14, 30). Und doch ist ihm der Satan keineswegs persönlich erschienen. Die Schrift erwähnt keine einzige sichtbare Erscheinung des Satans. Der Ausdruck sprach, bei Lukas, ist also auf ein innerliches Reden zu beziehen, ähnlich jenen bösen Einflüsterungen, welche zuweilen, kaum vernehmbar, sich im Innern des Menschen erheben. — Die Worte: Wenn du Gottes Sohn bist, drücken keinen Zweifel aus; ihr Sinn ist: „Da du nunmehr gewiß weißt, daß du ... bist." Der Satan spielt damit auf die Anrede Gottes bei der Taufe an. Er will Jesum nicht zum Zweifeln an seiner Gottessohnschaft, sondern dazu bewegen, seine äußere Lage, welche augenblicklich eine so armselige ist, der hohen Würde anzupassen, welche ihm vermöge seines innigen Verhältnisses zu Gott zukommt. Man darf auch nicht umschreiben mit: „Wenn du der Messias bist." Es handelt sich nicht um ein Amt, sondern um eine persönliche Eigenschaft, sein Verhältnis zu Gott. Dies ist durch das Fehlen des Artikels vor dem Worte Sohn angezeigt: „Wenn du Sohn Gottes bist." Siehe zu 3, 22. — Der Singular dieser Stein bei Lukas ist anschaulicher als der Plural bei Matthäus.

Was aber wäre an dem, was der Teufel ihm zumutete, Unrechtes gewesen? Man hat gesagt, er habe die ihm verliehene Wunderkraft nicht für sich selbst anwenden dürfen. Warum nicht so gut, wie für jeden andern? Das Sittengesetz gebietet nicht, den Nächsten mehr zu lieben, als sich selbst. Die Einflüsterung hatte sicher eine ernstere, tiefere Bedeutung. Der Satan wollte den Hunger, welchen Jesus empfand, dazu benutzen, ihn von dem niedrigen Weg abzubringen, den er bisher gegangen war und den jeder Glaubige gehen muß, und ihn dazu verleiten, statt dessen die Wunderkraft, welche ihm zur Aufrichtung des Reiches Gottes anvertraut worden war, willkürlich anzuwenden. Wenn er jetzt dieser Einflüsterung Gehör schenkte, so mußte er es auch bei andern Anlässen und für die andern Menschen, für die ganze Welt thun, gerade so, wie für sich selbst. Wie hätte er dann noch z. B. auf jene Bitte der Juden eine abschlägige Antwort geben können, Joh. 6, 34: „Gieb uns allezeit dieses Brot" (dieses wunderbare, bei der Brotvermehrung)? Und wohin hätte dies auf die Dauer geführt? An die Stelle des göttlichen Ideals eines auch unter den größten Leiden und Entbehrungen Gott gewidmeten, menschlichen Lebens wäre das fleischliche Ideal eines an sinnlichen Gütern und Freuden reichen Daseins getreten. Er hätte eigenmächtig die Bedingungen des irdischen Lebens, denen er sich unterworfen hatte, aufgehoben; er hätte seine Erniedrigung, seine Menschwerdung sozusagen wieder zurückgenommen und der Welt zur Herstellung eines solchen Zustandes verholfen, in welchem durch großartige Wunderthaten alles irdische Elend aufgehoben gewesen wäre, ohne daß die äußere Besserung die Vernichtung der Sünde zur Grundlage gehabt

[1]) V. 4. ℵ BL lassen hier das λεγων aus, welches T. R. mit A und 12 andern Mjj. liest. — Der Artikel ο fehlt in HK und 12 andern Mjj. — Die Worte: αλλ' επι παντι ρηματι θεου fehlen in BL Cop.

hätte. Damit wäre das Programm seines Berufs umgestoßen gewesen. Denn er kam nicht, um das Leiden aufzuheben, sondern um dem Menschen die Kraft mitzuteilen, sich im Leiden in Gottes Willen zu schicken. Dies ist der Sinn des Schriftworts, welches er als Antwort auf die Einflüsterung des Satans anführt.

V. 4. Dieses Wort ist aus Deuter. 8, 3 geschöpft. Der Ausdruck: der Mensch, im Munde Jesu, erinnert den Satan daran, daß Jesus trotz seiner Würde als Sohn Gottes entschlossen ist, die Bedingungen des menschlichen Daseins vollkommen einzuhalten. Dieser Sinn der Antwort Jesu tritt deutlicher zu Tag, wenn man mit einigen byzant. Mjj. den Artikel vor ἄνθρωπος wegläßt. In diesem Wort ist die Erfahrung ausgesprochen, welche Israel während des Zuges durch die Wüste gemacht hat. Moses erklärt, Gott könne das menschliche Leben auch durch andere Mittel erhalten, als das Brot, z. B. durch das Manna; ja er könne es sogar ohne irgendein materielles Mittel, durch die bloße Kraft seines schöpferischen Willens. — Die Worte: sondern von jedem Wort Gottes, welche in den alexandr. Urkunden fehlen, sind wahrscheinlich von den Abschreibern unter dem Einfluß der LXX oder des Matthäus hinzugefügt worden. Der Gedanke, den sie ausdrücken, erhellt von selbst aus dem Gegensatz zur vorangegangenen Negation.

Mit dieser Weigerung verpflichtet sich also Jesus, die Befriedigung seiner irdischen Bedürfnisse während seines ganzen messianischen Wirkens ganz seinem Vater zu überlassen. Wie jeder andere Mensch, will er täglich ihn um das Brot bitten und es von ihm erwarten; er will Müdigkeit, Hunger und Blöße erdulden, ohne zu irgendeinem eigenmächtigen Erleichterungsmittel seine Zuflucht zu nehmen. Er erklärt, daß das Bewußtsein von seiner Würde als Sohn Gottes ihn niemals dazu bringen werde, auch nur einen Augenblick seine niedrige Daseinsform als Menschensohn zu verleugnen, und dieses sein Beispiel wird für die Seinigen maßgebend und bestimmt im voraus den ganzen Charakter seines Reiches. Die klare Erkenntnis dieses und die bewußte Verwerfung des entgegengesetzten Prinzips war eben der Gewinn, welchen Jesus aus diesem ersten Kampf davontragen, es war zugleich die Folgerung, welche die Jünger aus der Erzählung ihres Herrn von diesem Vorgang ziehen sollten.

III. V. 5—8. Zweite Versuchung.

V. 5—8.[1]) Der ersten Versuchung lag die Frage nach dem Charakter des Reiches Gottes auf Erden zu Grund; bei den zwei folgenden handelt es sich um die Mittel, durch welche dasselbe aufgerichtet werden kann. Die Veranlassung der zweiten Prüfung ist nicht mehr ein unleugbar berechtigtes physisches Bedürfnis, wie der Hunger, sondern eine moralische Regung, als deren Wurzel man leicht den Egoismus anzusehen versucht sein könnte. Allein bei näherer Betrachtung erkennt man, daß diese Regung auf einem rechtmäßigen, wahrhaft göttlichen Trieb beruht. Der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Mensch ist zum Herrscher bestimmt. Muß nicht einer, der sich Gott besonders nahe weiß, sich berufen fühlen, seine Mitmenschen auf den Weg des Guten zu leiten? Israel als Volk hatte von Gott die Verheißung der Oberherrschaft über die andern Völker empfangen und erwartete den Messias, durch welchen

---

[1]) V. 5. א BL lassen das εις ορος υψηλον aus, welches 12 Mjj. Syr. lesen — א BDL lassen ο διαβολος weg, was T. R. nebst 12 Mjj. It. Syr. liest. — V. 7. T. R. liest mit nur wenigen Mnn. παντα statt πασα. — V. 8. In א BDL Ξ Syr. Vg. fehlen die Worte υπαγε οπισω μου, σατανα, welche hier T. R. mit A und 13 Mjj. liest. — Das γαρ, welches T. R. nebst UΔΛ nach γεγραπται liest, fehlt bei allen andern.

diese Verheißung in Erfüllung gehen sollte. In dieser Schule der messianischen Verheißungen hatte sich das patriotische Gefühl Jesu ausgebildet, und diese ruhmvolle Aussicht mußte ihm unfehlbar in diesem Augenblick vorschweben, da ihm unmittelbar vorher bezeugt worden war, daß er die erwartete hohe Persönlichkeit sei. Es war also durchaus nichts Unrechtes an dem Wunsch, dieser Zukunft entgegenzustreben. An diesen berechtigten Trieb knüpft nun der Feind an, in der Absicht, denselben von der Bahn abzuleiten, auf welcher er sich nach dem Willen Gottes verwirklichen sollte. — Die Worte: der Teufel, welche bei den Alex. fehlen, sind aus Matthäus entnommen. Dasselbe ist wohl auch bei dem Ausdruck auf einen hohen Berg (V. 5) der Fall. Fällt diese Bestimmung weg, so ist es nach meiner Ansicht natürlich, das Verbum hinaufführen in absoluter Bedeutung zu nehmen: Nachdem er ihn über die Erde erhoben, in die Höhe hinaufgeführt hatte. Es ist klar, daß es sich hier nicht um einen leiblichen Vorgang handelt; Gott läßt es zu, daß der Geist Jesu für einen Augenblick der Macht des Satan, Trugbilder hervorzurufen, hingegeben ist. Daher heißt es auch nicht, daß Jesus das Schauspiel wirklich sah, sondern daß es der Satan ihm zeigte. Die nachherigen Worte: in einem Augenblick, sind schon Beweis genug, daß es sich nicht um ein wirkliches Sehen handelt. Wie unsre Phantasie uns in Einem Augenblick die reichsten und mannigfaltigsten Bilder vormalen kann, so entrollten sich plötzlich vor dem inneren Auge Jesu die Herrlichkeiten aller großen Städte der Welt, und dieses blendende Schauspiel ist begleitet von einer Stimme, die zu ihm spricht: Dies alles kann dein Eigentum werden, wenn du nur willst; es wird dir freistehen, in diesem großen Gebiet zu thun, was dir beliebt; du wirst darin nach Gutdünken die Gerechtigkeit und Heiligkeit herrschen lassen, wirst diese Welt von allem Götzendienst reinigen und sie zu einem Tempel Gottes machen können; dies alles unter der Einen Bedingung, daß du die Kniee beugst vor dem, der mit dir redet. Schon so manche hervorragende Männer hatten sich vom Satan durch eine solche Vorspiegelung täuschen lassen, daß er wohl hoffen konnte, auch diesmal durch dieses Mittel zu siegen.

V. 6. Wenn der Satan sagt, alle diese Reiche seien ihm übergeben, so lügt er nicht. Er ist in der That von Gott zum Vasallen über diese Welt eingesetzt worden. Er wagt allerdings nicht, den gefürchteten Namen dieses Oberherrn auszusprechen; aber er spielt deutlich auf denselben an in dem Ausdruck παραδέδοται, ist mir übergeben, anvertraut. Hofmann, Keil und andere meinen, unter der Herrschaft, von welcher der Satan redet, sei diejenige zu verstehen, welche ihm der Mensch selbst durch die Thatsache der Sünde eingeräumt habe. Allein der Satan könnte sich doch wohl nicht Jesu gegenüber auf eine in dieser Weise erworbene Macht berufen, und der Ausdruck: ist mir anvertraut, enthält offenbar eine Anspielung auf einen Vorgesetzten und zwar auf einen rechtmäßigen Vorgesetzten. Der Satan hatte also vor seiner Empörung unsre Erde als sein Herrschergebiet bekommen, und er schreibt sich hier das Recht zu, diese Herrschaft fortzusetzen. Dabei übersieht er nur Einen Punkt, daß nämlich das jetzt anbrechende Reich keineswegs die Fortsetzung des seinigen ist. Der wahre Vorläufer des Reiches Jesu war nicht die Reihe der vorigen Reiche dieser Welt, sondern das von Jehova auf Zion aufgerichtete, israelitische Königreich (Ps. 2); und in dieses ist er durch die Hand des göttlichen Bevollmächtigten, des Täufers, eingesetzt worden. — Während der Satan in den Worten: ist mir anvertraut, sich als Vasallen Gottes anerkennt, erklärt er sich sofort in den folgenden: und ich gebe dies alles, wem ich will, für den unumschränkten Beherrscher dieses Gebiets. Auch damit spricht er keine eigentliche Lüge aus. Der Satan hat unstreitig eine große Gewalt in der Welt. Er kann den Menschen, den er begünstigt, auf

die höchste Stufe irdischer Macht erheben. Dies hat die Erfahrung aller Zeiten gezeigt. Jesus selbst bestätigt dieses Wort, wenn er den Satan im vierten Evangelium den Fürsten dieser Welt nennt. — Das Pronom. αὐτῶν bezieht sich offenbar auf den Plural βασιλείας in V. 5.

V. 7. Man hat die Bedingung, an welche der Satan die Abtretung seiner Herrschaft knüpft, für unwahrscheinlich gehalten. Es sei eine zu grobe Falle; jeder Israelite hätte einen solchen Vorschlag mit Entrüstung zurückgewiesen. Allein fürs erste darf man die Partikel οὖν, also, nicht übersehen, welche diese Worte mit den vorhergehenden verbindet. Sie rechtfertigt die Bedingung, welche der Satan für sein Anerbieten stellt. Wenn der Messias zu seiner Nachfolge berufen ist und diese Nachfolge regelrecht erfolgen soll, so muß er ihm die Herrschaft übertragen. Sodann geschieht das Niederfallen, welches an und für sich allerdings eine göttliche Huldigung ist, im Orient vor jedem Vorgesetzten kraft des ihm verliehenen Anteils an der göttlichen Herrschaft. Denn hinter jeder Gewalt erblickt man immer die Herrschaft Gottes, deren Ausfluß sie ist. Endlich kann man mit Weiß annehmen (Das Leben Jesu, I, S. 335), daß die Form dieser Forderung, die Bedingung des Niederfallens, ein bloßes Symbol sei, dessen sich Jesus, als er seinen Aposteln diesen Vorgang seines inneren Lebens offenbarte, selbst bedient habe, um ihnen den moralischen Sieg, welchen er über diese zweite Einflüsterung des Satans davongetragen hatte, deutlich zu machen. Mag nun der symbolische Akt des Niederfallens in der Einflüsterung des Satans selbst enthalten oder nur die Form gewesen sein, in der Jesus sie seinen Jüngern mitteilte, der Sinn ist jedenfalls derselbe. Der Satan macht damit Jesu den Vorschlag, daß er bei dem Gang seines Werkes den Wünschen des fleischlichen Israel willfahren und auf diese Weise sich die Gunst des Volks und die Mitwirkung seiner Häupter erwerben möge. Um diesen Preis wird ihm alles leicht gelingen; er wird einen Triumph um den andern ernten und in Bälde an der Spitze des Weltreichs stehen. Weigert er sich, so erwartet ihn — der Teufel spricht diese Drohung nicht aus, aber Jesus versteht sie wohl — der Kampf mit den irdischen Gewalten, deren Mitwirkung er verachtet, die Verwerfung durch das Volk, der Haß der Häupter, das Kreuz. Dies ist die Wahl, vor die sich Jesus in diesem Moment gestellt sieht.

V. 8. Auch diesmal kleidet Jesus seine abschlägige Antwort in einen Ausspruch der Schrift, Deuter. 6, 13. Lukas gebraucht statt des Ausdrucks: du sollst fürchten, im Hebräischen und in der LXX, das Wort προσκυνήσεις, du sollst anbeten, welches sich enger an den Ausspruch des Satans in V. 7 anschließt. — Wenn Jesus sich in irgendeinen Kompromiß mit der irdischen Macht eingelassen hätte, so wäre er dadurch in die Berechnungen der weltlichen Politik und in alle jene Kunstgriffe hineingezogen worden, durch welche allein die weltlichen Unternehmungen gelingen; er hätte am Ende unfehlbar seine Zuflucht selbst zu Gewaltmitteln nehmen müssen, um Eroberungen zu machen oder Widerstand zu leisten; er wäre zur stetigen Rücksichtnahme und Nachgiebigkeit gegenüber den jeweiligen Machthabern genötigt gewesen; durch lauter Zugeständnisse wäre er statt der Christ vielmehr der Antichrist geworden. Durch seine Weigerung hat er seine Selbständigkeit gegenüber allen menschlichen Gewalten behauptet; er hat sich das Recht bewahrt, über die Schriftgelehrten und Pharisäer ein Wehe auszurufen, er hat eine solche geistige Gewalt erworben, daß er den Pilatus auf seinem Richterstuhl zittern machen konnte: aber er hat auch sein Todesurteil unterschrieben. — Die Worte: Hebe dich von mir, Satan, und: denn, sind hier offenbar nach Matthäus hinzugefügt worden.

IV. V. 9—12: Dritte Versuchung.

V. 9—12.[1]) Die erste Versuchung hatte ein physisches Bedürfnis zum Ausgangspunkt, die zweite eine Regung psychischer Art; die dritte trägt den Kampf auf das höchste Gebiet über, das des geistlichen Lebens. Es handelt sich darum, welchen Gebrauch Jesus als Messias von seiner Sohnesstellung, in welche er bei der Taufe feierlich eingesetzt worden ist, und von den damit verknüpften besonderen Vorrechten machen wird; daher ist die als Symbol dieses höchsten Gebietes dienende Örtlichkeit weder die Einöde der Wüste noch ein höher gelegener Ort in der Luft oder auf einem Berg, das Sinnbild der irdischen Gewalt; sondern Jerusalem, die heilige Stadt (Matthäus), ja sogar der Tempel, das Sinnbild der heiligen Ordnung der Dinge. — Der Mensch hat ein natürliches Bedürfnis, die Kräfte, mit denen er ausgestattet ist, entweder zu seinem eigenen Nutzen oder im Interesse anderer anzuwenden. Dieser Trieb ist berechtigt; wozu wären ihm sonst diese Kräfte verliehen? An diese natürliche Regung wendet sich der Versucher, mit Beziehung auf die wunderbaren Kräfte, mit welchen Jesus bei der Taufe ausgerüstet worden ist. — Bei den Worten: die Zinne des Tempels, denkt man leicht an das Haus des Tempels selbst. Unter dem πτερύγιον (das Flügelchen, das Äußerste, der Giebel) versteht man dann das vordere Ende der Firste, in welcher die beiden geneigten Dachflächen des Heiligtums zusammentrafen; so Hofmann und andere. Allein Lukas hätte in diesem Fall den Ausdruck ναός gebraucht, welcher den eigentlichen Tempel bezeichnet, nicht ἱερόν, welches außer dem Tempel auch noch alle Vorhöfe und umgebenden Gebäude in sich befaßt. Es ist also wahrscheinlich die Firste eines der Gebäude in den Vorhöfen gemeint, entweder der Halle Salomos, auf der Ostseite der Tempelterrasse, über dem Kidronthal, oder der Säulenhalle des Herodes, am Südende dieser Terrasse, an der südöstlichen Ecke des Vorhofs. Hier stand ein Turm, der sich 240' über die Terrasse, 450' über den Thalgrund erhob. Von der Spitze dieses Turmes aus kündigte der Priester jeden Morgen das erste Aufleuchten des Tages an (Edersheim, I. S. 244). Josephus bemerkt, daß man von dieser Turmspitze aus wie in einen Abgrund hinabsah und daß es ein schwindelnder Anblick war. Ein solcher Standort ist das Sinnbild der erhabenen Stellung, welche Jesus kraft seiner Würde als Sohn Gottes einnimmt.

Bei der ersten Versuchung sollte jenes: Wenn du ... bist, Jesum zu dem Schluß verleiten: „Laß es dir an nichts fehlen! Hilf dir selbst!" Hier hat es den Sinn: „Fürchte nichts; Gott wird dir unter allen Umständen beistehen." Es ist die entgegengesetzte Versuchung: dort der Mangel an Glauben, welcher das Kennzeichen der Anfänger ist, hier sozusagen das Übermaß oder der Mißbrauch des Glaubens, eine Gefahr, in welche nur Vorgerückte geraten können. Der freiwillige Sturz von dieser schwindelnden Höhe herab ist offenbar das Sinnbild eines Verhaltens, bei welchem man keine Gefahr beachtet und die einfachsten Regeln der Vorsicht mit Füßen tritt, eines blinden Fanatismus, welcher sich über jede Gefahr hinwegsetzt, unter dem Vorgeben, daß man alles Gott zutraue. Diese Versuchung ist die feinste, weil sie den Menschen an seinem Glauben faßt, nicht mehr an seinem Unglauben. Zugleich ist sie die folgenschwerste; denn es ist verzeihlicher, der Hilfe Gottes vorzugreifen (erste Versuchung) oder zu befürchten, sie sei unzureichend (zweite Versuchung), als in voller Anerkennung ihrer Macht sie zu mißbrauchen. Es handelt sich hier um das Verbrechen eines Kindes, welches sich seiner Sohnesstellung überhebend seinen Vater unehrerbietig behandelt. Dies ist die raffinierteste Form

---

[1]) V. 9. Das ὁ vor υἱός, im T. R., findet sich nur in einigen Mnn.

der Empörung. — Viele Ausleger erklären diese dritte Versuchung etwas anders. Sie meinen, der Satan wende sich an den Wunsch, den Jesus hätte haben können, mit Einem Schlag, durch eine auffallende, öffentliche Wunderthat die Anerkennung seiner messianischen Würde seitens des Volks zu erlangen, dessen Vertreter im Vorhof als Zuschauer versammelt gewesen wären. Allein der Text enthält keine Anspielung auf eine auf das Volk berechnete Wirkung; man müßte diesen Gedanken aus dem Zusammenhang herleiten, mit welchem er allerdings nicht im Widerspruch steht. Indessen ist der Hauptgedanke natürlicher der eines blinden Vertrauens auf Gottes unfehlbare Hilfe, wobei man sich willkürlichen Gefahren aussetzen zu dürfen glaubt; und dieser Gedanke ist es auch, den Jesus in seiner Antwort hervorhebt. Der wahre Sinn dieser dritten Versuchung scheint mir also der zu sein: „Achte auf keine Gefahr! Erkläre dich öffentlich und ohne langes Besinnen für den Messias! Biete der Eifersucht und der Wut des Sanhedrins Trotz! Mache dieser ohnmächtigen Behörde ein Ende! Spotte dann der Legionen des Pilatus! Verbiete, dem Kaiser die Steuer zu zahlen! Wenn du der Sohn bist, so wird dich der Vater im Kampf mit allen diesen gefährlichen Feinden nicht unterliegen lassen. Er wird durch irgendeine auffallende Wunderthat deiner Sache zum Triumph verhelfen, und ohne Widerstand zu finden, wird sich dein Reich auf den Trümmern der irdischen Reiche erheben." Der Sinn der vorhergegangenen Einflüsterung war: „Nimm meine Hilfe an!" Der Sinn dieser ist: „Weil du das nicht angenommen hast, so nimm denn die volle göttliche Allmacht in Anspruch! Denn nur durch eines dieser beiden Mittel kann dir deine Sache gelingen."

Eben deshalb aber, weil es bei dieser Versuchung auf den Glauben abgesehen ist, begründet sie der Satan mit einer göttlichen Verheißung, aus Ps. 91, 11—12. Er hatte bemerkt, daß Jesus ihm zweimal ein Schriftwort als Schild entgegenhielt; er versucht es nun seinerseits mit derselben Waffe. Seiner Beweisführung liegt ein Schluß a fortiori zu Grund: „Wenn Gott den gewöhnlichen Gerechten so zu schützen verheißt, wieviel mehr wird er es mit dir, seinem Sohn, thun!" Man hat behauptet, der Satan habe die Worte des Psalms: *auf allen deinen Wegen*, welche auch bei Matthäus fehlen, in der arglistigen Absicht ausgelassen, um Jesu die Bedingung, an welche die Verheißung der göttlichen Hilfe geknüpft ist, zu verbergen (*deine Wege*: so viel als die von Gott vorgezeichneten Wege). Das ist sehr gesucht!

V. 12. Jesus bezeichnet den Charakter der Verfehlung, die er durch ein solches Verhalten begehen würde, mit dem Ausdruck *Gott versuchen*. Der Sinn desselben ist: die Allmacht Gottes oder seine Allwissenheit oder seine Treue oder Güte, mit Einem Wort das göttliche Wesen in irgendeiner Beziehung auf die Probe stellen. Dies ist nach der Anschauung Jesu, wie nach der der ganzen Schrift, der größte Frevel, eine Verletzung der göttlichen Majestät unter dem Schein einer ihm dargebrachten Huldigung. — Auch diesmal weist Jesus die Einflüsterung des Satans mit einem Schriftwort zurück, das, wie die vorhergehenden, der Zeit des Durchzugs durch die Wüste entnommen ist, Deuter. 6, 16. Moses spielt in der Rede, aus welcher diese Worte stammen, auf die in Ex. 17 erzählte Begebenheit, speziell auf die durch den Wassermangel veranlaßte Äußerung des jüdischen Volkes an: „Ist Jehova in unsrer Mitte oder nicht?" Dies ist nichts anderes als eine Herausforderung Gottes, als die Erklärung seitens seines Geschöpfes, daß er alsbald helfen müsse, widrigenfalls der, der so redet, ihn nicht mehr als Gott anerkennen werde. Darin besteht das Verbrechen, das Jesus an dem blinden Gottvertrauen aufdeckt, zu welchem ihn der Satan als zu einer angeblichen Huldigung gegenüber Gott aufmuntert. Durch ein solch unbesonnenes Vertrauen auf die göttliche Hilfe in einer eigenmächtig herbeigeführten entscheiden-

den Gefahr würde Jesus Gott in die Notwendigkeit versetzen, entweder seinen geliebten Sohn zu verleugnen und ihn dem Verderben preiszugeben, oder gegen seinen eigenen Willen seine Allmacht zu äußern. Eine solche Handlung von seiten Jesu würde nichts Geringeres sein als ein Bruch des Bandes der kindlichen Achtung und Liebe, welches ihn mit Gott vereinigt. Indem Jesus die Versuchung zurückweist, erklärt er, daß er die ihm vom Vater verheißene wunderbare Hilfe nur zur Rettung aus solchen Lagen in Anspruch nehmen werde, in welche dieser selbst ihn hineinführen werde. Bei der zweiten Versuchung verzichtete Jesus auf alle menschlichen Mittel, auf jegliches Mitwirken der weltlichen Macht; bei der dritten verzichtet er sogar auf den göttlichen Beistand für jeden Fall, wo er nicht in Gottes Plan liegen würde. Wie er die fleischliche Klugheit von sich abgewiesen hat, so verwirft er jetzt die angeblich fromme Vermessenheit. So wenig er etwas von einer seiner unwürdigen Verbindung mit dem Feinde Gottes wissen will, so wenig will er in hochmütiger Weise die Wunderthaten Gottes selbst für sich in Anspruch nehmen. Er will lieber die ganze Langsamkeit und scheinbare Erfolglosigkeit einer rein geistigen Wirksamkeit auf sich nehmen.

Bezieht sich diese Antwort: „Du sollst Gott nicht versuchen", bloß auf das Verhältnis des Menschen zu Gott oder hat Jesus dabei zugleich das Verfahren des Satans gegen ihn im Auge, welches nun endlich aufhören soll? Diese zweite Annahme ist keineswegs unwahrscheinlich, wenigstens nach dem Bericht des Lukas, bei welchem die Versuchungsgeschichte mit diesem Wort schließt.

V. V. 13: Schluß.

Der Ausdruck πάντα πειρασμόν, jede Versuchung, bezeichnet nicht die ganze Versuchung, in welchem Fall ὅλον πειρασμόν stehen würde, sondern jede Art von Versuchung. Wir haben ja gesehen, daß der Satan sich der Reihe nach an die verschiedenen Formen gewendet hat, welche das menschliche Begehren annehmen kann, die des Leibes, der Seele und des Geistes. Diese drei Arten von Prüfung bilden, wenn sie so wie in diesem entscheidenden Augenblick vereint auftreten, einen vollständigen Cyclus; dieser Gedanke ist durch das συντελέσας, nachdem er vollendet hatte, ausgedrückt. Dabei läßt jedoch Lukas am Schluß noch erkennen, daß der Satan noch eine weitere Prüfung, aber von ganz anderer Art, in Bereitschaft hat. Worin wird diese wohl bestehen? Der Ausdruck ἄχρι καιροῦ hat nicht den Sinn: bis auf einen andern Augenblick, als ob die verschiedenen Versuchungen gemeint wären, welche Jesus während seines Lehramts zu bestehen haben wird. Dieser Ausdruck hat einen andern Sinn: bis zu einem andern günstigen Augenblick (καιροῦ). Meyer und Weiß meinen, es handle sich um den Verrat des Judas, bei welchem der Satan eine Rolle spielte. Allein diese Rolle bestand keineswegs darin, daß er Jesus versuchte. Die neue, von Lukas so feierlich angekündigte Prüfung ist nach meiner Ansicht, wie nach der mancher anderer Ausleger, der Kampf in Gethsemane, bei dessen Herannahen Jesus selbst sagte: „Der Fürst der Welt kommt" (Joh. 14, 30) und von welchem er in unsrem Evangelium mit folgenden Worten redet: „Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis" (22, 53). In der Wüste suchte der Satan Jesum durch die irdische Befriedigung und den Zauber der Machtausübung zu blenden; in Gethsemane will er ihn durch das Schreckbild der bevorstehenden Schmerzen überwältigen. Lust zum Genuß, Furcht vor dem Leiden, dies sind in der That die beiden Hebel, welche der Satan anwendet, um die Menschen aus dem Weg des Gehorsams hinauszudrücken.

Das Kommen der Engel zum Dienst Jesu, welches Matthäus und Markus erwähnen, berührt Lukas nicht. Wenn ihm diese Thatsache bekannt gewesen

wäre, warum hätte er sie dann weggelassen? Er erzählt selbst eine ähnliche in 22, 43 (wenigstens wenn dieser Vers echt ist, was in meinen Augen wahrscheinlich ist). War ihm aber die Thatsache nicht bekannt, so hat er keinen der beiden andern Berichte in Händen gehabt.

Bemerkungen über die Versuchung Jesu.

Wir haben hier zu untersuchen: 1) den Zweck der Versuchung; 2) die Beschaffenheit dieses Vorgangs; 3) die Form der Erzählung; 4) das Verhältnis zwischen den drei Berichten.

I. Jesus, obwohl heilig, konnte versucht werden; denn er besaß, wie wir gesehen haben, alle berechtigten Triebe der menschlichen Natur; sobald nun diese mit dem besonderen, von ihm zur Bekämpfung der menschlichen Sünde übernommenen Beruf in Widerspruch standen und ihm als Erlöser die Unterdrückung derselben geboten war, war die Möglichkeit der Versuchung für ihn vorhanden. Wir gehen sogar noch weiter und behaupten die abstrakte Möglichkeit eines Falles, ohne uns durch den Einwurf beirren zu lassen, daß dann das Heil der Menschheit von der freien Entscheidung eines Menschen abhängig gemacht sei. Jeder Ratschluß Gottes beruht auf seinem Vorherwissen der Handlungen menschlicher Freiheit: wie er von Ewigkeit den Glauben derer vorhergesehen hat, in welchen sich sein Reich verwirklichen sollte (Matth. 25, 34; Röm. 8, 29), so hat er auch den Gehorsam dessen vorhergesehen, welcher es gründen sollte.

Wenn aber Jesus versucht werden konnte, und zwar ernstlich, warum mußte es geschehen? Wir haben schon gesagt, daß jedes freie Wesen eine Probe bestehen muß, in welcher es sich zeigt, wie es die ihm verliehenen Kräfte gebrauchen will. So war es auch bei Jesus. Nachdem er bei seiner Taufe in das erhabene Sohnesverhältnis eingesetzt worden war und die Geisteskräfte und die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens erhalten hatte, sollte dieser positiven Vorbereitung eine negative zur Seite treten, bei welcher es sich um die Klippen handelte, die er während seiner messianischen Laufbahn beim Gebrauch dieser Würde und dieser Gaben zu vermeiden hatte. Die Versuchung war nun das Mittel, durch welches Jesus nach der Absicht Gottes zur klaren Erkenntnis dieser Klippen gebracht werden sollte. Wenn er später ohne Umhertasten, ohne Wanken, ohne Fehltritt den von Gott gewollten Weg eingehalten hat, so ist diese sichere Haltung, diese unerschütterliche Festigkeit das Ergebnis der in der Wüste bestandenen Probe. Die Versuchung war für ihn dasselbe, was für den Kapitän eines zur Fahrt gerüsteten Schiffs das Studium der Meereskarte ist, auf welcher die unter dem Wasserspiegel befindlichen Klippen, die er vermeiden muß, angegeben sind. Der Satan selbst mußte ihm dabei als Lehrmeister dienen. Dies hebt der Bericht des Matthäus besonders hervor mit den Worten: „Jesus wurde vom Geist in die Wüste geführt, um versucht zu werden."

Diese Schule verließ Jesus mit einem festen Programm seiner messianischen Thätigkeit. Und dieses Programm hat er in der That durchgeführt. Was seinen leiblichen Unterhalt betrifft, so hat er demütig von den Gaben der Liebe gelebt (8, 3); nie hat er zu diesem Zweck ein anderes Mittel angewendet, als die tägliche Bitte um das Brot für sich und die Zwölfe; er ist als Messias in der niedrigen menschlichen Stellung geblieben, in welche er durch seine Menschwerdung eingetreten ist. Die Anwendung der Gewalt wies er entschieden ab, z. B. als die Menge ihn zum König machen wollte (Joh. 6, 15); denn als echter Israelite wollte er sich auf nichts stützen, als auf Gott und die rein geistige Thätigkeit, zu deren Ausübung er berufen war. — Endlich weigerte er sich durchaus, andere Wunder zu thun, als solche, zu denen er durch seine Teilnahme für die ihm nahetretenden Leidenden, sowie durch seinen Beruf, der Welt die Liebe und Heiligkeit

Gottes zu offenbaren, berechtigt oder verpflichtet war; vergl. 11, 20. Indem er so die drei Regeln befolgte, welche sich ihm bei seiner Versuchung fest in das Herz einprägten, ist es ihm gelungen, seinen messianischen Beruf zu erfüllen, ohne seinen dreifachen Charakter, als wahrer Mensch, als getreuer Israelite und als demütiger Sohn Gottes, zu verleugnen.

Dieser erste Sieg Jesu war die Grundlage aller einzelnen Siege, die er später davontrug, worauf er selbst hinweist in dem wichtigen Gleichnis von dem Starken und dem Stärkeren (11, 11 f.).

II. Die Art der Versuchung ist auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt worden.

Die Alten haben gewöhnlich den Bericht buchstäblich verstanden, und mehrere Neuere sind ihnen gefolgt, Ebrard, Beck, Hofmann u. a. Darnach wäre der Teufel Jesu sichtbar erschienen; er hätte sich wirklich mit ihm unterredet und ihn leiblich auf den Berg und die Zinne des Tempels versetzt u. s. w. Wir haben die Gründe schon angegeben, um derentwillen wir diese Auffassung für unmöglich halten. Der Kampf der beiden Gegner fand auf geistigem Gebiet statt; wäre jemand Zeuge desselben gewesen, so hätte er nichts erblickt, als den tief in sich gekehrten Herrn. Der Ausdruck ἄχρι καιροῦ, bis zu einem günstigen Augenblick, zeigt deutlich, daß dies die Anschauung des Lukas war; denn der Satan ist Jesu später niemals leiblich erschienen.

Manche Neuere haben das Dazwischentreten eines menschlichen Verführers angenommen, z. B. eines Abgesandten des Sanhedrins, welcher ihm Vorschläge machen wollte (Kuinoel), oder der in Joh. 1, 19 ff erwähnten Gesandtschaft dieser Behörde, welche auf dem Rückweg von dem Besuch des Täufers Jesum in der Wüste traf und ihn aufgefordert habe, das messianische Werk in pharisäischem Sinn durchzuführen (Lange). Allein wenn auch durch diese Hypothese, streng genommen, die zweite Versuchung erklärt werden könnte, so paßt sie doch schlechterdings nicht zur ersten und dritten. Zudem kannten die Juden zur Zeit der Versuchung Jesum noch nicht als den Messias; denn der Täufer hatte ihn noch nicht öffentlich für diesen erklärt.

Schleiermacher hat gemeint, dieser Bericht sei ursprünglich eine bloße Parabel gewesen, die Jesus seinen Jüngern erzählt und in welcher er ihnen einige wichtige Grundsätze für ihren künftigen Beruf eingeprägt habe; diese Parabel habe dann später in der Tradition den Charakter einer wirklichen Begebenheit angenommen. Schweizer, Bleek, Reuß sind dieser Erklärung beigetreten. In dieser bildlichen Redeweise habe Jesus seinen Aposteln eingeschärft, sie sollten nie ihre Wunderkraft für persönliche Zwecke gebrauchen, nie mit bösen Menschen in Gemeinschaft treten, um das Gute zu verwirklichen, nie ein Wunder verrichten, um damit zu glänzen. — Allein ist es denkbar, daß Jesus sich so ungeschickt ausgedrückt hätte, um dieses spätere Mißverständnis, die Verwechselung einer parabolischen Lehrrede mit einer wirklichen Thatsache seines eigenen Lebens, zu veranlassen? Würde er in einer Parabel sich selbst als handelnde Person eingeführt haben? Endlich paßt die Idee der Gründung eines äußerlichen messianischen Reiches, auf welche sich offenbar die zweite Versuchung (bei Lukas) bezieht, gar nicht mehr auf die Apostel. Daher hat Baumgarten-Crusius diese Erklärung modifiziert und die drei angegebenen Grundsätze nicht auf das bezogen, was die Apostel zu meiden, sondern auf dasjenige, was sie von Jesu zu erwarten oder nicht zu erwarten hätten. Jesus habe ihnen in dieser parabolischen Form sagen wollen: Ich werde als Messias weder eure sinnlichen Wünsche, noch eure ehrgeizigen Gedanken, noch eure Wundersucht befriedigen. — Allein so geistreich auch diese Verbesserung sein mag, so scheitert doch diese ganze Erklärungsweise an dem Bericht des Markus, welcher den Aufenthalt und die Versuchung in der Wüste erwähnt, ohne auch nur im mindesten die drei

besonderen Proben anzudeuten, welche doch nach dieser Ansicht das einzig Bedeutsame in dem Bericht wären. Überdies könnte, wenn dieser Bericht nur eine von Jesus zu irgendeiner Zeit seiner Lehrthätigkeit erzählte Parabel wäre, nicht erklärt werden, warum dieselbe in unsern drei Evangelien übereinstimmend an den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit gesetzt ist.

Usteri, welcher anfangs die Ansicht Schleiermachers teilte, ist durch alle diese Schwierigkeiten auf die Annahme eines aus dem christlichen Bewußtsein entstandenen Mythus geführt worden, und Strauß suchte den Ursprung dieses Mythus aus den unter den Juden umlaufenden, messianischen Ideen zu erklären. Allein man traut dem ursprünglichen christlichen Bewußtsein allzuviel zu, wenn man es für fähig hält, eine so tiefe, geheimnisvolle Geschichte ganz frei zu erschaffen. Und was die messianischen Ideen des jüdischen Volks betrifft, so hat Strauß auch nicht ein einziges Wort aus der jüdischen Theologie vor der Zeit Jesu aufbringen können, in welchem die Idee eines persönlichen Kampfs zwischen dem Satan und dem Messias ausgesprochen wäre.

Man hat sich ferner die Versuchung Jesu als eine Vision oder einen Traum vorgestellt, in welchem sich seine während der vorhergegangenen Wochen angestellten Betrachtungen konzentriert hätten. So im Altertum Origenes, unter den Reformatoren Calvin, Bucer (wenigstens hinsichtlich der zwei letzten Versuchungen), neuerdings Paulus und J. A. G. Meyer, endlich Geß („Das Dogma von Christi Person und Werk", S. 31). Nach des letzteren Ansicht hatte Jesus die vierzigtägige Versuchung in wachem Zustand durchgemacht, und als er endlich erschöpft in Schlaf versank, wiederholte sich in seinem Innern alles, was zwischen ihm und dem Satan vorgegangen war, noch einmal im Traume. Die scharfe Beurteilung dieser Hypothese von seiten Schleiermachers, welcher sie als „den ärgsten neoterischen Frevel bezeichnet, der gegen die Person Jesu begangen worden sei" [1]), trifft nicht diejenige Form derselben, in welcher sie bei Geß auftritt, sofern dieser ein wirkliches Eingreifen des Satans als Urhebers dieser unreinen Gedanken annimmt. Man kann gegen diese Erklärung auch nicht den Ausgangspunkt der Versuchung, das Hungern Jesu, geltend machen; denn der leibliche Zustand spielt häufig eine große Rolle bei dem, was im Traum vorgeht. Dagegen scheint es mir undenkbar, daß Jesus seinen Jüngern den Vorgang als einen thatsächlichen erzählt haben sollte, wenn er nur im Traum stattgefunden hätte; und wenn er ihn als Traum erzählt hätte, wie hätte dann seine Erzählung in der apostolischen Tradition die Form annehmen können, welche sie in unsern drei Evangelien hat?

Ullmann, in seiner bekannten Schrift „die Sündlosigkeit Jesu", hat folgende Anschauung entwickelt: Jesus, von der innigsten Teilnahme für die messianischen Erwartungen seines Volks und seiner Zeit durchdrungen und von dem Wunsch beseelt, denselben zu entsprechen, soweit es ihm sein Gehorsam gegen Gott erlauben würde, dachte ernstlich und anhaltend über dieselben nach. Dann, nachdem er sich völlige Klarheit darüber verschafft hatte, brach er freiwillig und entschieden mit denselben ab und faßte den Entschluß, nur den Messias Gottes zu realisieren. — Dieser Auffassung liegt eine unbestreitbare psychologische Wahrheit zu Grund; nur fehlt bei derselben das Eingreifen der übernatürlichen Persönlichkeit, von welcher Jesus selbst redet und durch deren mächtiges Einwirken allein die Heftigkeit des Kampfes erklärlich wird. — Ungefähr dasselbe gilt von der Erklärung Keims, welcher in der Versuchung die Wirkung des schweren Konfliktes erkennt, der sich im Innern Jesu abspielte zwischen dem Gottvertrauen einerseits und andrerseits dem Mißtrauen gegen sich selbst und die ihm zu Gebot stehenden Mittel, welche gegenüber der Macht des Bösen in der Menschheit ihm ganz unzureichend scheinen konnten. Ein Eingreifen des Satans glaubt er nicht a priori leugnen zu dürfen.

[1]) Über die Schriften des Lukas, S. 54.

Der Merkwürdigkeit halber führen wir auch die neuerdings von Hünefeld (Die Versuchungsgeschichte, 1880) und Hase (Geschichte Jesu, 1876) aufgestellten Ansichten an. Um die Thatsächlichkeit der Versuchung zu sichern, glaubt der erstere die drei Phasen derselben auf drei verschiedene Begebenheiten des Lebens Jesu beziehen zu müssen. Die erste Versuchung hätte bei der Taufe aus Anlaß der göttlichen Anrede: „Du bist mein Sohn" u. s. w. stattgefunden; denn durch diese Worte sei in ihm der Gedanke wachgerufen worden, daß er der irdische Beherrscher der Welt werden könnte. Die zweite habe sich an die Worte des Petrus bei der Unterredung in Cäsarea Philippi geknüpft: „Das wolle Gott verhüten, Herr, das darf dir nicht widerfahren!" worauf Jesus selbst erwiderte: „Hebe dich weg von mir, Satan!" Die dritte sei durch jenen Auftritt am Laubhüttenfest herbeigeführt worden, wo sich Jesus zum letzten Mal durch die Verhältnisse aufgefordert sah, zur Aufrichtung seines Reiches eine große, äußere Wunderthat zu verrichten. Die Legende habe diese zerstreuten Stoffe in eine einzige Begebenheit concentriert und die Schilderung, wie sie uns vorliegt, geschaffen. — Man begreift nicht, wie dieser Theologe, welcher die Erklärungen anderer so treffend kritisiert, gegenüber den inneren Unmöglichkeiten seiner eigenen so blind sein kann, wie er es wirklich ist. Es scheint uns nötig, sie hervorzuheben.

Hase hat in glänzender Weise folgende, von der obigen ziemlich abweichende Ansicht entwickelt: Indem Jesus seinen Jüngern seine Versuchung erzählte, wollte er sie in dieser von ihm erfundenen Form mit den Siegen bekannt machen, welche er während seiner Jugendjahre über die berechtigten Regungen, die in seinem Herzen aufstiegen, hatte erkämpfen müssen, so z. B. über das Verlangen nach den mancherlei unschuldigen Freuden des menschlichen Lebens, oder über den edlen Wunsch, durch irgendeine glänzende That die Bewunderung der Welt zu erregen, oder endlich über das Bestreben, welches allen starken Naturen eigen ist, die Welt zu beherrschen, um das Elend derselben zu lindern. Alle diese Jugendwünsche hat er überwunden, um durch die Taufe des Johannes sich zur Erfüllung der göttlichen Aufgabe zu weihen. — Diese Ansicht ist bestechend; nur muß man leider zugeben, daß zwischen ihr und der Erzählung, welche sie erklären sollte, eine unübersteigliche Kluft besteht.

Will man nicht der Reinheit der Seele Jesu nahetreten, so muß man einen äußeren Faktor der Versuchung annehmen, wie bei dem ersten unschuldigen Menschen. Diesen Faktor hat Jesus selbst aufgezeigt und bezeichnet. Es ist der Starke, von welchem er einmal redet. Der Schauplatz des Kampfes mit ihm war aber weder die Zinne des Tempels, noch die Höhe der Luft oder die Spitze eines Berges, ja nicht einmal die Wüste. Vielmehr trafen die beiden Gegner in der Seele Jesu zusammen, nicht in Form einer Vision oder eines Traumes — dadurch würde dieser gewaltigste Kampf etwas von seiner Realität und seinem Ernst verlieren —, sondern als zwei freie selbstbewußte Gegner. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Versuchung das Seitenstück und die Ergänzung der Taufe. So ungefähr wird dieser Vorgang von vielen Auslegern aufgefaßt (Olshausen, Neander, Osterzee, Pressensé, Weiß u. a.).

III. Wenn der Versuchungsbericht uns eine wirkliche, aber rein geistige Thatsache des Lebens Jesu erzählt, so kann offenbar nur er selbst seinen Aposteln diese Thatsache mitgeteilt haben, und es erhebt sich nun die Frage, ob die dramatische Form, in welcher sie dargestellt ist, der Thatsache selbst, so wie sie Jesus erlebt hat, angehört oder ob sie nur das Gewand ist, in welches Jesus sie gekleidet hat, um sie seinen Jüngern verständlich zu machen. Zu Gunsten dieser letzteren Ansicht könnte man die Worte anführen, welche Jesus an die 70 Jünger richtete, als sie von ihrer Predigtreise zurückkehrten: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (10, 18). Dies ist offenbar eine bildliche Ausdrucksweise, welche Jesus gebraucht, um möglichst deutlich die Empfindung zu schildern, welche sich seiner bemächtigte bei dem Gedanken an den Sieg, den diese geringen, ihm von

Gott geschenkten Werkzeuge über den Satan gerade damals davontrugen. Allein diese Parallele ist nicht entscheidend; denn die beiden Situationen sind nicht dieselben, und es bleibt doch möglich, sogar wahrscheinlich, daß sich die Versuchung dem Bewußtsein Jesu in der Form dargestellt hat, in der er sie seinen Jüngern erzählte. Der Zweck dieser Mitteilung ist leicht zu verstehen. Dieser erste entscheidende Sieg Jesu, die Grundlage aller seiner späteren Siege, sollte ihr Vertrauen und ihre Treue in den ähnlichen Kämpfen, die sie zu bestehen hatten, befestigen. Der Sieg Jesu schließt potenziell den aller seiner Glaubigen in sich, wie seine Taufe die der ganzen Kirche. — Zugleich hatte Jesus, wie es scheint, die Absicht, seinen Jüngern zu zeigen, welch große Bedeutung die heilige Schrift für seine geistige Entwickelung gehabt hat und demzufolge für die ihrige haben sollte. Weiß drückt diese Idee so aus: „Indem er die Gedanken, mit welchen er die Versuchung überwunden hat, in Schriftworte kleidete, wollte er seinen Jüngern zeigen, daß keineswegs eine besondere Erleuchtung nötig war, sondern der einfache Gehorsam gegen die göttliche Offenbarung genügte, um solche Einflüsterungen als teuflische Verführung zu erkennen und zu verwerfen" (I, 330).

IV. Wir haben noch das Verhältnis zwischen den drei Berichten zu untersuchen, in welchen die Erzählung Jesu auf uns gekommen ist. — Das Stillschweigen des Johannes ist von manchen in dem Sinn ausgelegt worden, daß er die Thatsache selbst dadurch leugnen wolle. Allein dieser Schluß ist unrichtig, weil nach dem schon früher Gesagten der Bericht des vierten Evangeliums erst an dem Punkt anfängt, wo Jesus wieder mit Johannes zusammentrifft, nachdem er ihn nach seiner Taufe verlassen hatte, also erst nach der Versuchung. Keim hält an der Ansicht fest, daß ein solcher Kampf dem vierten Evangelisten als des Logos unwürdig erschienen sei und er aus diesem Grund denselben unerwähnt lasse. Allein nichts war im Gegenteil mehr geeignet, den Eindruck von der Erhabenheit Christi zu steigern, als dieser unmittelbare, persönliche Kampf mit dem Repräsentanten des Bösen im Universum.

Was die drei Berichte von der Versuchung betrifft, so beschränkt sich Markus auf eine ganz kurze Angabe, indem er mit Lukas die vierzigtägige Dauer, mit Matthäus das Dienen der Engel erwähnt und zu dem Bericht beider die Angabe von den wilden Tieren hinzufügt. Dieser Bericht soll nach Meyer und andern die Grundlage sein, auf welcher in der späteren Tradition die ausführlichere Erzählung von drei einzelnen Versuchungen entstanden ist. Darauf hat man schon entgegnet, daß ein so dürftiger, abstrakter Bericht, wie der des Markus, nicht die ursprüngliche Form der Überlieferung gewesen sein könne. Der Bericht muß vielmehr anfangs den plastischen Charakter gehabt haben, der in der Erzählung der beiden andern Evangelisten erhalten ist. Holtzmann und Weiß sind daher der Ansicht, daß die drei Berichte eine gemeinsame Quelle haben. Diese Quelle soll nach Holtzmann der Bericht des Ur-Markus sein, welchen der Verfasser unsres kanonischen Markus abgekürzt und die beiden andern Evangelisten in extenso wiedergegeben hätten; nach Weiß dagegen soll der apostolische Matthäus die gemeinschaftliche Quelle sein. Allein wenn unser Markus abkürzte, warum sollte er dann die Bemerkung von den wilden Tieren hinzugefügt haben? Diesen Zug hätten, wie Holtzmann selbst zugiebt, die beiden andern Synoptiker nicht weggelassen, wenn sie ihn im Bericht des Ur-Markus gelesen hätten. Sind nicht auch zwischen dem Bericht des Lukas und dem des Matthäus zu große Verschiedenheiten, als daß man sie aus Einer geschriebenen Quelle herleiten könnte? Ich will auf die Unterschiede im einzelnen, welche durch den ganzen Text beider Berichte hindurchgehen, kein großes Gewicht legen. Aber hätte Lukas den Dienst der Engel weggelassen, den die beiden andern erwähnen? Hätte er namentlich die Reihenfolge der zwei letzten Versuchungen geändert, wenn er sie in einer ihm als apostolisch bekannten Urkunde in der Ordnung des Matthäus aufgezeichnet gefunden hätte? Es leuchtet jeder-

mann ein, wie kindisch der von Schleiermacher angeführte Grund ist, Lukas habe den Gang von der Wüste auf den Berg und von da in die Stadt für vernünftiger gehalten, als den umgekehrten. — Reuß hat die Vermutung aufgestellt, der so kurze Bericht des Markus sei eine Interpolation, aus der Feder dessen stammend, der nach seiner Ansicht das Evangelium des Markus ergänzte, indem er am Anfang desselben die fünfzehn ersten Verse hinzufügte. Allein diese Hypothese beruht auf einer zu unsicheren Grundlage. Wenn dagegen der genannte Gelehrte hinzufügt: „Matthäus und Markus haben aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft, welche möglicherweise nicht geschrieben war", so weist er uns ohne Zweifel auf den rechten Weg. Diese ungeschriebene Quelle ist in der That keine andere, als die mündliche apostolische Tradition. Markus hat dieselbe, wie so häufig, abgekürzt und nur die einzelne Bemerkung von den wilden Tieren beigefügt, welche er wahrscheinlich dem Bericht des Petrus verdankte. Matthäus hat den apostolischen Bericht vollständig wiedergegeben, in der Form, welche er in der juden-christlichen Tradition angenommen hatte; daraus erklärt sich die Ordnung der zwei letzten Versuchungen in diesem Evangelium. Vom jüdischen Standpunkt aus mußte ja die eigentlich messianische Versuchung, die auf die Weltherrschaft bezügliche, als der Höhepunkt dieser entscheidenden Prüfung erscheinen. Lukas hat gleichfalls den apostolischen Bericht in seinem ganzen Umfang wiedergegeben, aber in der Form, in welcher er schon in einer anderen, vom theokratischen Standpunkt freieren Urkunde aufgezeichnet war und welche nach meiner Ansicht mehr dem wirklichen Verlauf der Dinge entsprach. Die Prüfung, welche auf den Glauben zielte, und zwar auf einen Glauben, der als unerschütterlich vorausgesetzt ist, kann ja doch den zwei andern nicht vorausgegangen sein, die auf den Mangel an Glauben zielten: sie muß vielmehr den Höhepunkt der Versuchung gebildet haben. Das Gebiet der letzten Versuchung bei Lukas überragt das der letzten Versuchung bei Matthäus in demselben Maß, in welchem der Tempel einen einfachen Berg oder der Geist die Seele überragt. Die dritte Versuchung bei Lukas war also sicher die letzte. Ich stehe allein da mit dieser Behauptung, aber ich muß daran festhalten. Lukas ist hier, wie immer, der echte Historiker.

Und nun ist die Stellung Jesu nach beiden Seiten ins Klare gesetzt: Da er die Wüste verläßt, um sein Werk anzufangen, hat er Gott zum alleinigen Verbündeten, den Fürsten dieser Welt aber zum erklärten Feind. „Doppelt geweiht, sagt Keim, durch die Salbung und durch die Prüfung, geht er der auf ihn wartenden Menschheit entgegen."

Dritter Teil.

Öffentliche Thätigkeit Jesu in Galiläa.

4, 14 — 9, 50.

Der Weg, welchen Jesus zu gehen hat, ist ihm klar vorgezeichnet. Er wird nichts Außerordentliches thun; er wird einfach sein Volk besuchen, indem er von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf zieht. So oft er den Ruf Gottes vernimmt, wird er gehorchen; auf den Antrieb des göttlichen Geistes, mit welchem sein Wille Eins geworden ist, wird er reden und handeln, wobei er sich darauf beschränkt, die Bedürfnisse der augenblicklichen Lage zu befriedigen. Auf diese Weise wird er die Schätze der Gnade ausbreiten und die Kräfte der göttlichen Liebe, mit welchen er ausgestattet ist, entfalten. Wenn er Wunder thut, so wird er dabei nur die Absicht haben, den Menschen einen sichtbaren Beweis des Heiles, das er bringt, zu geben und sie zur Aneignung desselben zu ermuntern. Der Bericht über die galiläische Thätigkeit enthält die Schilderung dieser demütigen Arbeit, auf welcher die Gründung des Reiches Gottes auf Erden beruhte.

Alle drei Synoptiker knüpfen den Anfang dieser Thätigkeit an den Bericht von der Taufe und der Versuchung an. Aber Matthäus und Markus haben dabei das Besondere, daß sie als Beweggrund der Rückkehr Jesu nach Galiläa die Gefangennahme des Täufers angeben: „Als Jesus hörte, daß Johannes ausgeliefert sei, zog er sich nach Galiläa zurück" (Matth. 4, 12); „als Johannes ausgeliefert war, kam Jesus nach Galiläa" (Mark. 1, 14). Da nun die Versuchung einige Zeit vor der Gefangennehmung des Täufers stattgefunden haben muß, fragt es sich fürs erste, was Jesus in der Zwischenzeit zwischen diesen beiden Begebenheiten gethan habe, und dann, wie die Gefangennehmung des Johannes für Jesus ein Beweggrund sein mußte, nach Galiläa zu gehen, d. h. gerade in das Gebiet des Herodes, welcher Johannes gefangen hielt. Über diese zwei durch den Bericht der beiden andern Synoptiker nahegelegten Fragen giebt Lukas keinen Aufschluß, weil er an diesem Ort von der Gefangennahme des Täufers gar nicht spricht und sich begnügt, den Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jesu an seinen Sieg in der Wüste anzuknüpfen. Nur der Bericht des vierten Evangeliums löst diese Schwierigkeiten. Nach seiner Darstellung ist eine zweifache Rückkehr nach Galiläa wohl zu unterscheiden; die erste unmittelbar nach der Taufe und Versuchung (1, 44); bei dieser berief Jesus einige der jungen Galiläer, welche sich um den Vorläufer geschart hatten, in seine Nachfolge; die zweite fand viel später statt (4, 1 ff.) und ist in Verbindung gesetzt mit der Feindseligkeit der Pharisäer gegen den Täufer. — Zwischen diese zweifache Rückkehr nach Galiläa fallen nach dem vierten Evangelium folgende Begebenheiten: Die Verlegung des

Wohnsitzes Jesu von Nazareth nach Kapernaum (Joh. 2, 12), die erste Reise nach Jerusalem zum Osterfest und die Unterredung mit Nikodemus (2, 13 — 3, 21), eine längere Thätigkeit in Judäa, gleichzeitig mit der des Täufers, welcher noch in Freiheit war (3, 22—36; vergl. besonders V. 24). Nach dieser Thätigkeit in Galiläa, welche von Ostern bis Dezember dauerte (4, 35), kehrte Jesus zum zweiten Male nach Galiläa zurück, diesmal über Samarien. Diese zweifache Rückkehr aus Judäa nach Galiläa am Anfang der Thätigkeit Jesu ist offenbar von unsern Synoptikern, wie wahrscheinlich schon in der Tradition, in Eine zusammengeworfen worden, was die Folge hatte, daß fast alle dazwischenliegenden Begebenheiten in der gewöhnlichen Erzählung verschwanden. Lukas hat mehr die erste Rückkehr im Auge, da er sie ja unmittelbar an die Versuchung anknüpft, Markus und Matthäus die zweite, da dieselbe nach ihrer Darstellung durch die Gefangennehmung des Täufers veranlaßt worden ist. Die Erzählung des Johannes wirft durch die Unterscheidung dieser doppelten Rückkehr ein helles Licht auf den ganzen Verlauf der Begebenheiten (2, 11; 3, 24; 4, 54). Das Verfahren der Tradition, wie es uns hier vorliegt, ist ganz natürlich. Die Tradition war nicht vom historischen Interesse bestimmt, sondern von den Bedürfnissen der Evangelisation, von dem Streben, den Glauben zu begründen und zu befestigen. Auf diese Weise sind die verschiedenen Festreisen nach Jerusalem in eine einzige, die letzte, zusammengeschmolzen. Die Thatsachen derselben Art werden bei einem solchen Unterricht gern zusammengestellt, so daß sie zuletzt ganz in Eins zusammenfallen. Erst als Johannes, welcher unabhängig von der Tradition aus seinen persönlichen Erinnerungen geschöpft hat, der Geschichte Jesu ihre abwechselnden Auftritte und ihre natürliche Gliederung wiedergab, stellte sich der Gemeinde das vollständige Gemälde seiner öffentlichen Thätigkeit vor Augen.

Bei dieser ersten Thätigkeit Jesu in Judäa war schon seine Absicht auf Galiläa gerichtet, wo, wie er wohl wußte, die Wiege seiner Gemeinde sein sollte[1]); denn das Joch des pharisäischen und priesterlichen Drucks lag auf diesem Gebiet nicht so schwer, wie auf der Hauptstadt und ihrer Umgebung. Bei diesen sich freier und frischer bewegenden Landleuten waren die Schwingungen des natürlichen Lebens nicht wie in Judäa durch falsche Andacht gelähmt, und ihre Unwissenheit schien ihm mit Recht für das Licht von oben weniger undurchdringlich, als der falsche Schein der rabbinischen Wissenschaft. Vergl. den bemerkenswerten Ausspruch 10, 21.

Der Plan dieses Teils der Erzählung ist nicht leicht zu erkennen. Es ist eine fortlaufende Entwickelung ohne bestimmte Einschnitte. Ritschl und andere meinen, das Prinzip des Geschichtsgangs liege in der wachsenden Feindseligkeit der Gegner Jesu. Daher teilen sie so ein: 4, 16 — 6, 11: noch kein Kampf; 6, 12 — 11, 54: feindselige Haltung, welche die beiden Gegner gegen einander einnehmen. Allein 1) die ersten Anzeichen der Feindseligkeit brechen schon lange vor 6, 12 hervor; 2) die Stelle 9, 51, über welche die Einteilung Ritschls hinwegeilt, ist offenbar nach der Ansicht des Verfassers einer der Hauptknotenpunkte seines Berichts; 3) der wachsende Haß der Gegner gegen das Werk Jesu ist nicht das bestimmende Prinzip der Entwickelung desselben, sondern nur ein dabei mitwirkendes Nebenmoment. Andere, z. B. Keil, finden in der Erzählung von der Gesandtschaft des Täufers den Haupteinschnitt. Allein man sieht nicht ein, warum? Diese Thatsache bildet weder einen Abschluß, noch den Anfang von etwas Neuem. Der Gang, wie ihn Lukas nach

[1]) Der Grund, weshalb Jesus es für nötig hielt, mit einem so langen Aufenthalt in Judäa seine öffentliche Thätigkeit anzufangen, ist Joh. 4, 43—45 angegeben; siehe in meinem Kommentar zum Evangelium Johannis die betreffende Stelle.

meiner Ansicht selbst abgesteckt hat, ist folgender: Zuerst predigt Jesus nur umgeben von einem Kreis unregelmäßiger Zuhörer; bald fordert er einige derselben auf, ihm beständig zu folgen, und macht sie zu eigentlichen Jüngern; nach einiger Zeit erhebt er aus der Mitte dieser sehr zahlreich gewordenen Jünger zwölf zu dem Rang von Aposteln; endlich betraut er diese Zwölfe mit einer ersten Sendung und macht sie zu seinen Evangelisten. Diese Stufenfolge in der Stellung seiner Gehilfen entspricht auf natürliche Weise der Entwickelung seines Werks selbst, nämlich 1) dem inneren Fortschritt seines Lehrens; 2) der äußeren Ausdehnung seines Wirkungskreises; 3) der wachsenden Feindseligkeit der Juden, mit welchen Jesus immer mehr bricht, je fester er sein Werk gestaltet. An dieser Steigerung in der Stellung seiner Gehilfen kann man daher den Fortschritt der Erzählung im ganzen am besten ermessen. — Wir werden hiedurch auf folgende Einteilung geführt:

erster Kreis, 4, 14—44: bis zur Berufung der ersten Jünger;
zweiter Kreis, 5, 1 — 6, 11: bis zur Bestellung der Zwölfe;
dritter Kreis, 6, 12 — 8, 56: bis zu ihrer ersten Aussendung;
vierter Kreis, 9, 1—50: bis zum Aufbruch Jesu nach Jerusalem.

Mit diesem Zeitpunkt ist die Wirksamkeit Jesu in Galiläa beendigt; er nimmt Abschied von diesem Arbeitsfeld und schlägt den Weg nach Jerusalem ein, indem er die Frucht seiner bisherigen Arbeit, seine ganze galiläische Gemeinde, mit sich nimmt.

Erster Kreis.

4, 14—44.

Bis zur Berufung der ersten Jünger.

Die folgenden Erzählungen schließen sich an die Namen von zwei Städten, welche sieben oder acht Stunden voneinander entfernt sind, an: Nazareth, auf der Hochebene westlich vom Jordanthal, und Kapernaum, am nördlichen Ufer des Sees Genezareth gelegen.

I. V. 14—30: Besuch in Nazareth.

Dieser Abschnitt ist eingeleitet durch einen allgemeinen Überblick über die Anfänge der Thätigkeit Jesu in Galiläa: V. 14—15; sodann hebt sich von diesem Grund als besonderes Beispiel der Bericht über seine Predigt in Nazareth ab, V. 16—30.

V. 14 und 15. Allgemeiner Überblick. — Der 14. Vers schließt sich unmittelbar an V. 1 an und bildet die Ergänzung desselben: Er verließ den Jordan (V. 1), um nach Galiläa zurückzukehren (V. 14). Der Aufenthalt in der Wüste war sozusagen ein Halt, den er auf den Antrieb des heiligen Geistes auf diesem Weg machte. Das ἐν δυνάμει. mit der Kraft, könnte übersetzt werden mit: durch die Kraft; der Sinn wäre dann der, daß er unter dem Drang des Geistes, der ihn in die Wüste geführt hatte, auch nach Galiläa zurückkehrte. Allein es ist natürlicher, die Wirkung des Geistes nicht bloß auf die That der Rückkehr, sondern auf die ganze galiläische Thätigkeit, welche im folgenden geschildert wird, zu beziehen; es ist die Wiederaufnahme des Ausdrucks: voll des heiligen Geistes, in V. 1. Er kehrte als ein ganz anderer zurück, denn als welcher er gegangen war; mit der Taufe hatte ein neuer Abschnitt seines äußeren und inneren Lebens angefangen. — Versteht Lukas unter dieser Kraft des Geistes bloß die Kraft, welche sich in der Predigt Jesu offenbarte, oder denkt er auch an die Wunder, die er verrichtete? Im letzteren Fall handelt es sich um solche Wunder, welche von der

Tradition nicht aufbewahrt worden sind, wie z. B. das von Johannes allein berichtete Wunder auf der Hochzeit zu Kana. Der Ausdruck Kraft kann allerdings auf die Predigt des Wortes bezogen werden; doch bezeichnet er bei unsern Evangelisten in der Regel die Wundermacht (V. 36; 5, 17; 6, 19 u. a.); auch ist der außerordentliche Eindruck, den diese erste Thätigkeit Jesu hervorrief (V. 14 b und 15), bei der zweiten Annahme leichter erklärlich (siehe zu V. 23). Meyer meint, die wunderbaren Vorgänge bei der Taufe, die man sich erzählt habe, hätten etwas zu diesem Erfolg beigetragen. Diese konnten, obwohl sie nur Jesus und Johannes zu Zeugen gehabt hatten, in der That durch die Jünger, denen Johannes davon erzählt hatte, bekannt geworden sein. — Die Synagogen, in welchen Jesus so als Reiseprediger auftrat, waren Versammlungsorte, welche seit der Rückkehr aus dem Exil, vielleicht auch (Bleek findet einen Beweis dafür in Ps. 74, 8) schon vor der Gefangenschaft bestanden. Überall, auch in heidnischen Ländern, wo sich eine kleine jüdische Gemeinde fand, selbst wenn es nur zehn Familien waren, bestanden solche gottesdienstliche Orte. Man versammelte sich daselbst am Sabbath und dann auch am Montag und Donnerstag, den Gerichts- und Markttagen. Die Synagogenvorsteher, ἀρχισυνάγωγοι, saßen auf einem erhöhten Platz am Ende des Saals. Wollte jemand reden, wozu jeder Anwesende das Recht hatte, so gab er diese Absicht durch Aufstehen kund (V. 16). Da aber alles Lehren von der Schrift ausging, bestand das Reden vor allem im Lesen. Nach dem Lesen lehrte man, in der Regel sitzend (V. 20), zuweilen auch stehend (Apg. 13, 16).

Aus Joh. 2, 12 sowie aus unsrem 23. Vers (vergl. Matth. 4, 13) geht hervor, daß Kapernaum schon der Ausgangspunkt dieser ersten galiläischen Wanderungen war.

V. 16.[1]) Das Lesen. — Jesus scheint erst dann nach Nazareth gekommen zu sein, um zu predigen, als er schon einen gewissen Ruf in den Synagogen der Umgegend erlangt hatte. Er wußte, daß er in dieser Stadt auf die am tiefsten gewurzelten Vorurteile stoßen werde und er hoffte, dieser erste Ruf, den er sich erworben, werde ihm zur Überwindung derselben behilflich sein. Dasselbe Verfahren hatte er gegen Galiläa im allgemeinen eingeschlagen, indem er sich erst dorthin begab, nachdem er zuvor in Judäa gelehrt und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte (Joh. 4, 43—45). — Der Ausdruck nach seiner Gewohnheit wird von Weiß nur auf den Besuch der Synagogen Galiläas seit der Rückkehr Jesu aus Judäa bezogen (V. 14 bis 15). Allein der Ausdruck seine Gewohnheit kann nicht auf eine so kurze Zeit gehen. Wollte man ihn so erklären, so müßte man mit Bleek darin eine Andeutung finden, daß die im folgenden erzählte Begebenheit in eine spätere Zeit falle. Allein dieser Ausdruck wird viel natürlicher auf die ganze Jugendzeit Jesu vor seiner Taufe bezogen; er steht in engem Verhältnis zu den folgenden Worten: wo er erzogen war. Die Kinder hatten Zutritt zum Gottesdienst in der Synagoge vom 5. oder 6. Jahr an; vom 13. an wurden sie dazu angehalten (siehe Keim, B. I, S. 431). Der Besuch dieser Gottesdienste war, wie dieser Gelehrte treffend bemerkt, ein äußerst wichtiges Mittel für die geistige und religiöse Entwickelung Jesu; die Vorlesungen des Alten Testaments, die er regelmäßig mehrmals in der Woche hören konnte, trugen sicher das Ihrige dazu bei, ihm jene genaue Kenntnis der heiligen Schriften zu verschaffen, von welcher seine ganze Predigt Zeugnis ablegt. Ohne Zweifel besaß er aber, wie auch Keim anerkennt, selbst ein Exemplar der heiligen Schrift; sonst hätte er nicht vorlesen können, wie gleich nachher vorkommt. Denn dieses Vorlesen bot viel größere Schwierigkeiten, als das

[1]) T. R. nebst AB und 13 Mjj.: τεθραμμενος; א FL Ξ: ανατεθραμμενος.

Vorlesen unsrer jetzigen Bücher. Es ist reine Willkür, wenn Hofmann die Worte nach seiner Gewohnheit auf die folgende Handlung bezieht: „Er erhob sich, um zu lesen.“

V. 17—19.[1]) Diese Stelle steht Jes. 61, 1 ff. Man bezieht gewöhnlich alle diese Bilder auf die Wohlthaten der Rückkehr aus dem Exil; der Redende wäre der Prophet, der seinen Volksgenossen dieses frohe Ereignis anzukündigen hätte; indem Jesus diese Worte auf sich bezieht, würde er über den natürlichen Sinn derselben hinausgehen. Der einzige Ausdruck des griechischen Textes, an welchen sich diese Erklärung anknüpfen könnte, wäre αἰχμάλωτος, eigentlich Kriegsgefangener. Das Wort kommt aber auch in allgemeinerem Sinn vor; Paulus wendet es auf sich selbst als Gefangenen in Rom an. Wenn wir die übrigen Ausdrücke, im Hebräischen oder Griechischen, in Betracht ziehen, werden wir auf eine andere Erklärung geführt. Der Ausdruck קרא דרור, ἄφεσιν κηρῦξαι, die Befreiung ankündigen, ist Lev. 25, 10 auf die Feier des alle 50 Jahre wiederkehrenden Jubeljahrs angewendet. Am Versöhnungstag, dem zehnten des Monats Thischri, mußten die Hohepriester im ganzen Land Israels unter Posaunenschall ankündigen, daß alle, welche sich als Sklaven verkauft hatten, wieder frei sein und die Familien, welche ihr Erbgut veräußert hatten, wieder in den Besitz desselben eintreten sollten; Josephus erwähnt auch das Freiwerden der Schuldner, worunter man die Entlassung der Schuldgefangenen verstehen kann. Die Ausdrücke πτωχοί, Arme, und ἐνιαυτὸν δεκτόν, angenehmes Jahr, sind bei dieser Auffassung leichter erklärlich. Ersterer setzt natürlich voraus, daß das Volk in seinem Land wohnt; der letztere mit seiner ausdrücklichen Hervorhebung des Begriffs Jahr weist viel einfacher auf jenes im Gesetz vorgeschriebene Jahr der sozialen Wiederherstellung, als auf die Rückkehr aus dem Exil hin. Ezechiel nennt das Jubeljahr שנת הדרור, Jahr der Vergebung (46, 17), eine Bezeichnung, welche er auf Grund von Lev. 25 gebildet hat und in welcher die ganze von Jesus gelesene Stelle aus Jesaja kurz zusammengefaßt ist. Der Prophet Jesaja hat somit diese durch das Gesetz bestimmte, periodische Wiederherstellung als Vorbild der messianischen Erneuerung aufgefaßt und beschreibt die letztere mit Bildern, die er jener ersteren entnimmt. Er legt seine Weissagung dem Messias selbst in den Mund, wie in andern Stellen, z. B. Jes. 49. Hätte Jesus diese Stelle selbst aufgesucht, so würde es einfach heißen: „Er las.“ In dem εὗρε liegt, daß er da las, wo die Stelle sich von selbst öffnete. Es leuchtet ein, daß Jesus keinen Text aus der Hand seines Vaters hätte erhalten können, der auf die augenblickliche Lage besser gepaßt hätte.

Der erste Satz in V. 18 ist sozusagen die Umschreibung des Ausdrucks Χριστός, Christus, d. h. der Gesalbte. — Beim Lesen dieser Worte ἔχρισέ με, er hat mich gesalbt, konnte Jesus nicht anders, als sie auf seine kürzlich geschehene Taufe anwenden. — Der Ausdruck οὗ εἵνεκεν kann hier nicht heißen: weshalb, was zu einem Widersinn führen würde. Offenbar haben ihn die LXX, aus welchen das Citat stammt, in der Bedeutung angewendet, welche er häufig im Klassischen hat, nämlich im Sinn von propterea quod, deshalb, weil. — In Betreff des Ausdrucks πτωχοί vergl. Lev. 25, 6. 14. 25. — Die Worte: zu heilen die zerstoßenen Herzen, fehlen in den alexandrinischen Mjj. und mehreren Urkunden der Itala. Man könnte zwar annehmen, daß sie hier nach dem Hebräischen und den LXX hinzugefügt

[1]) V. 17. T. R. nebst ℵ D und 11 Mjj. It. liest: αναπτυξας; ABL Ξ Syr.: ανοιξας. — V. 18. Die Worte ιασασθαι τους συντετριμμενους την καρδιαν, welche hier T. R. mit A und 14 Mjj. Syr. liest, fehlen bei ℵ BDL Ξ Itpler.

worden seien. Allein da sie die fast unentbehrliche Grundlage der Worte Jesu in V. 23 bilden, glaube ich, daß sie beibehalten werden müssen. Ihre Auslassung erklärt sich aus der langen Reihe von Infinitiven. — Das Bild der Blinden, die geheilt werden, paßt eigentlich weder zu dem Bild des Jubeljahrs noch zu dem der Rückkehr aus dem Exil. Im Hebräischen heißt es wörtlich: Den Gebundenen Öffnung; dies scheinen die LXX auf die Beraubung und Wiedererlangung des Gesichts bezogen zu haben. Lukas folgt ihnen, bezieht aber vielleicht das Wort Blinde auf die Gefangenen, welche aus dem Dunkel des Kerkers ans helle Tageslicht treten. — Die letzten Worte: Die Unterdrückten frei zu entlassen, sind einer anderen Stelle des Jesaja entnommen (58, 6). Vielleicht war es ursprünglich eine vom Abschreiber auf den Rand gesetzte Parallele, welche dann in den Text übergegangen ist. — Der Ausdruck ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός bedeutet: das willkommene Jahr des Herrn, das Jahr, welches der Herr dazu ausersehen hat, den Menschen außerordentliche Gnaden zu erweisen. Es entspricht einem hebräischen Ausdruck, welcher den Sinn hat: das Jahr, in welchem Jehova seinen Gnadenratschluß ausführt. — Die Valentinianischen Gnostiker und Klemens von Alexandrien haben aus diesem Ausdruck geschlossen, daß das Lehramt Jesu nur Ein Jahr gedauert habe. Das ist Verwechselung des Bildes mit dem Gegenbild. Daraus, daß diese Stelle des Jesaja heutzutage von den Juden am Versöhnungstag gelesen wird, hat Bengel den Schluß gezogen, dieses Fest sei gerade an jenem Tag gefeiert worden. Allein nichts weist darauf hin, daß er die auf diesen Sabbath fallende Perikope gelesen hat; aus dem Bericht ergiebt sich vielmehr das Gegenteil (er fand, V. 17); auch hat die gegenwärtige Ordnung der Haphtharen einen späteren Ursprung.

V. 20—21. Die Predigt. Die dramatische Schilderung der unbedeutendsten Handlungen Jesu und der Aufmerksamkeit der Versammlung stammt ohne Zweifel aus dem Bericht eines Augenzeugen; oder man müßte annehmen, der Verfasser habe sich für einen solchen ausgeben wollen. — Ἀτενίζειν ist ein Lieblingsausdruck des Lukas. — In ἤρξατο, er fing an, liegt nicht, daß gerade dies die ersten Worte seiner Rede gewesen seien; der Ausdruck zeichnet den feierlichen Augenblick, wo alles in stiller Erwartung schwieg und nun Jesus seine Stimme erhob. — Jesus faßt jedenfalls die prophetische Stelle in messianischem Sinn. Das „in euren Ohren" bedeutet, daß die Weissagung des Propheten von den messianischen Wohlthaten eben durch die Predigt, die sie jetzt hören, verwirklicht wird. Die Stimme Jesu ist gleichsam der Posaunenton des göttlichen Priesters, welcher das Jubeljahr ankündigt. Nun kann jedermann erkennen, wie bedeutsam dieses heute ist.

V. 22.[1]) Die Wirkung. — Der Ausdruck μαρτυρεῖν, bezeugen, steht in Beziehung zu den Worten: „gepriesen von allen", in V. 15. Sie erkannten an und bezeugten, daß man mit jenen Lobeserhebungen nicht zu viel gesagt hatte. — Da das χάριτος den Artikel hat, scheint es mir unmöglich, den Genitiv als Genit. qualit. zu nehmen und zu erklären: „Die anmutsvollen Worte"; die von Meyer angeführte Stelle Kol. 4, 6 beweist nichts. Es sind vielmehr Reden, in welchen die göttliche Gnade so lieblich, so überströmend (ἐκπορευόμενοι) geschildert wurde, daß die Zuhörer sich verwunderten. Aber Verwunderung ist nicht Glaube; es kann sogar vorkommen, daß sie ihn ausschließt. Dies geschieht eben in diesem Augenblick. Statt die angebotene Gnade sich alsbald anzueignen, wie sie gethan haben würden, wenn sie sich derselben bedürftig gefühlt hätten, denken sie nur an den Kontrast zwischen diesen Worten und dem, was ihnen von der Person dessen, der so redete, bekannt ist; vergl.

[1]) ℵ B D L: οὐχὶ statt οὐχ.

Mark. 6, 2 f. Wenn Weiß diese Stelle dunkel findet, so beruht dies hauptsächlich auf seiner Erklärung: „Worte voll Anmut.“ Das Wort χάρις bezieht sich auf die Gnade Gottes, nicht Jesu. So erklärt sich die folgende Frage: „Ist dieser nicht ...?, welche durch und mit dem Vorhergehenden verknüpft ist, nicht durch aber, wie es sein müßte, wenn von der Gnade Jesu die Rede wäre. Ihre Gedanken bewegen sich in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter. „So große, himmlische Wohlthaten sollen von diesem jungen Mann ausgehen, den wir mit seinem Vater in der Werkstätte haben arbeiten sehen? Unglaublich!“ Die Kritik läßt es bei ihnen nicht zum Glauben kommen, weil es ihnen an jenem Verlangen nach Erlösung von der Sünde, an jenem Durst nach Vergebung und Heiligkeit fehlt, den Jesus zu stillen sich bereit erklärt. Natürlich wurden noch manche andere, bösartige Reden geführt. Sie sind, wie die Rede Jesu selbst, in einem einzigen Wort zusammengefaßt. — Jesus ermißt mit Einem Blick die Bedeutung der Bemerkungen, welche im Kreis der Zuhörer gemacht werden: er erkennt, daß die Herzen gegen die von ihm dargebotene Gnade verschlossen sind.

V. 23.[1]) Die Antwort. — Πάντως könnte hier heißen: „ganz“, in dem Sinn: „Ihr werdet den Weg, den ihr betreten habt, bis zum Ende fortsetzen; von der Verwunderung wird es bis zum Spotten kommen.“ Indessen ist die Bedeutung gewiß natürlicher (1. Kor. 9, 10). Der Ausdruck παραβολή wird hier am besten mit Sprichwort übersetzt; er bezeichnet jede bildliche Rede, namentlich aber sprichwörtliche Redensarten, die gern in bildliche Form gekleidet werden. — Das Bild vom Arzt und vom Heilen, welches Jesus hier gebraucht, läßt sich nur dann leicht verstehen, wenn man dasselbe zu der Stelle aus Jesaja, welche er soeben vorgelesen und angewendet hatte, insbesondere zu den Worten: „um zu heilen (ἰάσασθαι) die Zerschlagenen“, in Beziehung setzt. Eben aus diesem Grunde haben wir diese Worte gegen die Autorität der alex. Mjj. beibehalten: „Du, der du uns von unsrem Elend erlösen willst, hilf dir zuerst aus deinem eigenen!“ Das Elend der Zuhörer ist nicht, wie man gemeint hat, die Armseligkeit ihrer kleinen Vaterstadt, sondern das Sündenelend des Volkes, welches Jesus in diesem Augenblick geschildert hatte, als er von dem ihm von Gott anvertrauten Erlösungswerk redete. Das Elend Jesu, von welchem er sich selbst helfen soll, ist wahrscheinlich das seiner jetzigen niedrigen Stellung, in welcher er noch keinen einzigen Großen der Erde zum Anhänger gewonnen hat und in der er nicht einmal den Beifall seiner eigenen Landsleute findet; namentlich aber ist es seine dereinstige Verwerfung, welche Jesus schon voraussieht (V. 25—27). — Die folgenden Worte beziehen sich auf das geringe Vertrauen, das Jesus eben jetzt in Nazareth findet. Um eine Niederlage in seiner eigenen Vaterstadt abzuwenden, gäbe es nur Ein Mittel: er müßte die Gunst seiner Landsleute sich zu erwerben suchen durch Verrichtung eines Wunders, wie er solche angeblich an andern Orten verrichtet hat. Es ist dies die Versuchung der Wüste, welche ihn vom Anfang seiner Lehrthätigkeit bis zum Schluß verfolgt hat: seine messianischen Ansprüche durch Entfaltung von Wunderkräften zu rechtfertigen. — Die Anspielung auf Wunder, welche in Kapernaum geschehen sind, ist auffallend. Die Ausleger finden im allgemeinen in dieser Äußerung den Beweis für die in der Darstellung des Lukas herrschende chronologische Unordnung. Er habe diese Thatsache in systematischem Interesse an die Spitze seines Evangeliums gestellt, um damit gleich beim Anfang das Resultat der Thätigkeit Jesu unter dem Volk Israel anzugeben. Allein wir haben gesehen, daß der Ausdruck: in der Kraft des Geistes (V. 1) die Hindeutung auf Wunder in sich schließt,

[1]) א BDL: εις statt εν. — א BDX It.: Καφαρναουμ statt Καπερναουμ.

welche schon in diesem ersten Stadium der galiläischen Wirksamkeit verrichtet worden sind, wie das Wunder in Kana, auf welches ein Aufenthalt in Kapernaum folgte (Joh. 2, 12). Demnach hatte Jesus an letzterem Ort schon einige Heilungen verrichten können, von denen die Kunde bis nach Nazareth gedrungen war. Wenn Lukas diese nicht berichtet hat und gleichwohl dieses Wort erwähnt, in welchem darauf angespielt ist, so beweist dies nur die Treue, mit der er dem Inhalt seiner Quelle gefolgt ist, auch wenn sie mit dem allgemeinen Gang seines eigenen Berichts nicht übereinzustimmen schien. — In dem: wir haben gehört, liegt offenbar ein ironischer Zweifel. — Die Lesart εἰς der alex. Mss. enthält die Idee einer Bevorzugung (für Kapernaum) und paßt sehr gut zu dem Gefühl der Eifersucht, aus welchem dieser Vorwurf hervorgegangen zu sein scheint. — Der Ausdruck πατρίς, Vaterland, kann in weiterer oder engerer Bedeutung gebraucht werden; hier, wo er durch ὧδε näher bestimmt ist, ist nur die engste Fassung möglich: deine Vaterstadt.

V. 24—27.[1]) Die Formel εἶπε δέ, er sprach aber, leitet häufig einen allgemeineren Gedanken ein, welchen Jesus aus Anlaß einer vorhergegangenen besonderen Thatsache ausspricht (5, 36; Mark. 2, 27 u. a.); Jesus sammelt sich, dann stellt er die betreffende Thatsache durch eine allgemeinere Bemerkung in ihr volles Licht. Indem Weiß den Sinn dieser Formel nicht beachtete, ist er auf die willkürliche Vermutung gekommen, die eigentliche Fortsetzung der Rede Jesu finde erst in V. 25 statt und V. 24 sei ein Einschiebsel des Lukas, auf Grund einer Reminiscenz aus Mark. 6, 4. — Jesus spricht den Gedanken aus, daß wenn seine Landsleute ihn so aufnehmen, dies einer allgemeinen Erfahrung entspreche; es sei nicht anders zu erwarten. Niemand fällt es schwerer, den außerordentlichen Charakter eines Gesandten Gottes zu beurteilen, als denen, die mit ihm auf vertraulichem Fuße gelebt haben; vergl. Joh. 4, 44, wo die gleiche Regel auf die Galiläer überhaupt angewendet ist.

V. 25. Nachdem er sie vor ihrem Unglauben gewarnt und ihnen gesagt hat, auf welchem Vorurteil er beruhe, zeigt er ihnen die Gefährlichkeit desselben. Das δέ ist adversativ und das ἐπ' ἀληθείας, in Wahrheit, hat etwas Drohendes: „Aber ich sage euch in allem Ernste, bedenket, was ihr thut! Wenn ihr die Heilung nicht wollt, die ich euch anbiete, so wird sie anderen zu gut kommen." Es ist klar, daß Jesus in diesem Moment seinen Blick von seinen jetzigen Zuhörern zu dem ganzen Volk Israel und seinem Verhältnis zur Heidenwelt erhebt; denn dem ganzen Volk droht die nämliche Gefahr. — Aus den Ausdrücken des A. T.: Diese Jahre (1. Kön. 17, 1) und im dritten Jahr (18, 1), kann man streng genommen nur auf eine zweieinhalbjährige Hungersnot schließen. Allein da die Angabe: Drei und ein halb Jahre, sich auch Jak. 5, 17 findet, muß sie zur jüdischen Tradition gehört haben. Diese Zahl, welche seit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes das Sinnbild für die Dauer nationalen Unglücks geworden war (Dan. 12, 7), hat die rabbinische Spitzfindigkeit wahrscheinlich durch folgende Schlüsse aus den Angaben des A. T. herausgebracht: einerseits muß dem erstmaligen Ausbleiben des Regens die gewöhnlich sechs Monate dauernde trockene Jahrszeit vorangegangen sein; andrerseits müssen zwischen dem erstmaligen Regen nach der Dürre und der ersten Ernte mehrere Monate verflossen sein, welche noch zur Hungersnot gehörten. So kommt man zu den $3\frac{1}{2}$ Jahren. Die ganze Erde ist hier hyperbolische Bezeichnung des Landes Israel nebst den Nachbarländern.

[1]) V. 25. ℵ LXΔ lesen hier ὅτι, welches bei allen andern fehlt. — BC läßt ἐπι weg, welches T. R. mit allen andern liest. — V. 26. T. R nebst E und 10 Mjj. liest Σιδωνος; ℵ ABCDLXΓ: Σιδωνιας.

V. 26. Vergl. 1. Kön. 17, 9 ff. Das εἰ μή, wenn nicht, ist nicht ganz korrekt; denn diese Witwe gehörte ja nicht zu den Witwen aus Israel. Die Beschränkung bezieht sich nur auf den Begriff Witwe überhaupt, abgesehen von der näheren Bestimmung aus Israel; vergl. Matth. 12, 4; Gal. 1, 19 u. a. — Die alex. Lesart Σιδωνίας, des sidonischen Gebiets, halte ich für eine aus den LXX entnommene Korrektur der Lesart Σιδῶνος, und zwar eben deshalb, weil letztere auf den ersten Blick weniger richtig zu sein scheint. Der Sinn ist: „Sarepta (eine Stadt im Gebiet) Sidons."

V. 27. Vergl. 2. Kön. 5, 14. — Zu εἰ μή siehe im vorigen Vers. Die Stelle 2. Kön. 7, 3 zeigt, wie häufig der Aussatz in Israel vorkam. — Noch heute steht das jüdische Volk unter dem Bann des hier angekündigten Gerichts: es entbehrt der Gnadenwerke und der geistlichen Heilungen, welche sein Messias unter den Heiden vollbringt.

V. 28—30.[1]) Schluß. Diese Drohung erbittert sie, teils weil er sich mit einem Elias und Elisa vergleicht, teils weil er sie dem abgöttischen Volk des Zehnstämmereichs gleichstellt. — Man zeigt heutzutage vierzig Minuten von Nazareth gegen Südosten eine 80', und wenn man einen etwas weiter unten liegenden, bis in die Ebene Esdrelon sich erstreckenden Abhang hinzunimmt, 300' hohe Felsenwand; dorthin verlegt die Tradition den Auftritt. Robinson hält aber diese Tradition nicht für sehr alt; sie stimmt auch nicht zu dem Ausdruck: auf welchen die Stadt gebaut war. Natürlicher denkt man an die steile, 40–50' hohe Felsenwand, welche sich eben an dem Bergabhang befindet, auf dessen Höhe das heutige Nazareth liegt. Die byz. Lesart εἰς τό, um zu, ist vielleicht eine Korrektur des ὥστε, so daß, der Alexandriner. — Es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, bei der Art des Entkommens Jesu an ein Wunder zu denken. Die Majestät seiner Persönlichkeit und die Festigkeit seines Blicks flößten diesem wütenden Volkshaufen Ehrfurcht ein. Es finden sich ähnliche Vorkommnisse in der Geschichte. Doch kann man wohl mit einem Kritiker sagen: „So hatten sie nun doch ein Wunder, da er ihnen ein anderes verweigerte."

Die meisten neueren Kritiker halten diesen Besuch in Nazareth für identisch mit dem in Matth. 13 und Mark. 6 erzählten. Lukas hat, sagt man, diese Erzählung deshalb hierher gesetzt, um begreiflich zu machen, warum Jesus sich nicht in Nazareth, sondern in Kapernaum niedergelassen hat (Bleek, Weizsäcker), oder um gleich am Anfang seiner Schrift das moralische Programm der nachfolgenden Geschichte, der Verwerfung Jesu durch die Juden und der Berufung der Heiden, aufzustellen (Holtzmann und andere). Man führt an: 1) zwei Worte, welche in beiden Berichten vorkommen: Ist das nicht der Sohn Josephs? und die sprichwörtliche Redensart V. 24; 2) die Äußerung über die in Kapernaum verrichteten Wunder, welche Jesus seinen Zuhörern in den Mund legt, V. 23, und welche beweist, daß Lukas diesen Vorgang zu früh berichtet; 3) den Umstand, daß in beiden Berichten ausdrücklich keine Wunder erwähnt sind, woraus auf ihre Identität zu schließen ist. — Allein die Wunder fehlen bei Matthäus und Markus nicht ganz; vergl. Matth. 13, 58 und Mark. 6, 5. Wo soll man nun im Bericht des Lukas diese Heilungen unterbringen? Vor der Predigt in der Synagoge? Allein man könnte dann nicht Jesu zum Vorwurf machen, daß er in seiner Vaterstadt keine Wunder verrichte (V. 23)? Oder nach der Predigt? Dies ist durch den von Lukas berichteten stürmischen Auftritt ausgeschlossen. Wenn also diese Heilungen wirklich stattgefunden haben, so kann es nicht bei dem von Lukas erzählten Besuch gewesen sein. 2) Bei Matthäus und Markus verläuft alles ganz friedlich; da ist

[1]) V. 29. Das τῆς des T. R. fehlt in allen Mjj., ausgenommen D. — T. R. nebst AC und 13 Mjj. liest εἰς τό; ℵ BDL: ὥστε.

kein Wort, welches auf einen Mordanschlag gegen Jesus hindeuten würde. 3) Bei Matthäus und Markus ist der Besuch in Nazareth an den Höhepunkt der galiläischen Thätigkeit gestellt. Sollte Lukas, der ja nach der Ordnung erzählen will (1, 3), sich erlaubt haben, einen solchen Vorgang willkürlich und in systematischem Interesse an den ersten Anfang zu verlegen? Ist es nicht vielmehr sehr natürlich, daß Jesus im Anfang seiner Thätigkeit in Galiläa einen ersten Besuch in Nazareth machte, wie Lukas berichtet, und daß er nach diesem unglücklichen Versuch später noch einmal dorthin kam, ehe er diese Gegend für immer verließ? Daß es in diesem Fall beim zweiten Zusammentreffen nicht so stürmisch zugehen konnte, wie beim ersten, ist klar. Man hatte sich inzwischen mit dem Gedanken an den prophetischen Beruf Jesu vertraut gemacht. Diese Ansicht wird nicht bloß von Ebrard und Keil, sondern auch von Ewald, Meyer und Hase geteilt. Dieser sagt: „Es ist sehr wohl möglich, daß Jesus in seiner Geburtsstadt einen zweiten Versuch machte. Lukas hat mit Recht den Besuch in Nazareth an den Anfang gestellt." Wenn dieser Gelehrte hinzufügt: „obwohl er erst nach der Heilung des Dämonischen in Kapernaum stattgefunden hat" (V. 33 ff.), so ist dies ein falscher Schluß, den er aus V. 23 zieht, ein Widerspruch im Bericht des Lukas, den man ihm unmöglich zutrauen kann. Was die Worte betrifft, die fast gleichlautend in beiden Berichten vorkommen, so können sie bei ganz ähnlichen Anlässen wohl mehrmals geredet worden sein; oder es ist auch möglich, daß einige Züge aus dem einen Vorgang durch die Tradition auf den andern übertragen worden sind. — Weiß kann nicht umhin, zuzugeben, daß Lukas in diesem Bericht eine besondere Quelle benutzt hat.

Dieser Bericht des Lukas enthält keine Spur von einer Anwesenheit der Mutter und Brüder Jesu in Nazareth. Dies stimmt ganz mit den Berichten Matth. 4, 13 und Joh. 2, 12 überein, wo erzählt ist, daß Jesus mit seiner Mutter und seinen Brüdern unmittelbar nach seiner ersten Rückkehr aus Judäa sich in Kapernaum niedergelassen habe. Dieselbe Thatsache setzt auch der Bericht von dem Besuch in Nazareth bei Matthäus und Markus voraus. Die Bewohner von Nazareth reden nämlich nur von Schwestern Jesu, die noch in ihrer Mitte leben (Mark. 6, 3; Matth. 13, 56); sie waren also allein in Nazareth zurückgeblieben, wo sie sich wahrscheinlich verheiratet hatten.

II. V. 31—44: Kurzer Aufenthalt in Kapernaum.

Vier Abschnitte: 1) Heilung eines Besessenen (V. 31—37); 2) Heilung der Schwiegermutter des Petrus (V. 38 f.); 3) verschiedene Heilungen am Abend desselben Tags (V. 40—42); 4) Abreise Jesu am folgenden Morgen (V. 43 f.).

1) Heilung des Besessenen (V. 31—37).

V. 31—32.[1]) Jesus war jedenfalls schon früher nach Kapernaum gekommen; er hatte sogar dort einige Heilungswunder verrichtet, von denen die Kunde bis nach Nazareth gedrungen war. Allein jetzt erst schlägt er daselbst seinen bleibenden Sitz auf und macht es zum Mittelpunkt seiner galiläischen Thätigkeit; vergl. außer Joh. 2, 12 und Matth. 4, 13 auch Matth. 9, 1, wo Kapernaum ἡ ἰδία πόλις, seine eigene Stadt, heißt. Der Ausdruck: er ging hinab, bezieht sich auf die Lage Kapernaums am Ufer des Meeres. Der Name Kapernaum oder Kapharnaum findet sich nirgends im A. T. Demnach scheint dieser Ort nicht sehr alten Ursprungs gewesen zu sein. Der Name heißt entweder: Nahums Flecken (Anspielung auf den Propheten) oder wahrscheinlicher: Stadt des Trostes. Es war nach Jo-

[1]) V. 31. א BD lesen Καφαρναουμ; T. R. mit allen andern: Καπερναουμ.

sephus eigentlich der Name einer Heilquelle[1]; in der einzigen Stelle, wo er die Stadt selbst erwähnt, heißt sie Κεφαρνώμη.[2]) Bis in die neuste Zeit nahm man ziemlich allgemein an, die Lage Kapernaums sei die der Ruinen von Tell-Hum, am Nordende des Sees Genezareth, westlich von der Einmündung des Jordans. Nach dem Vorgang Robinsons möchten mehrere Ausleger, z. B. Renan und Keim, die Stadt lieber eine Dreiviertelstunde weiter südlich setzen, an den Ort, wo die Ruinen einer großen Karawanenherberge, Namens Khan-Minyeh, liegen. Caspari und andere denken an eine nicht mehr vorhandene Ortschaft in der fruchtbaren Ebene Genezareth, in der Nähe der herrlichen Quelle Ain-Mudawara, welche diese Ebene bewässert. Nach genauer Prüfung scheinen mir die Gründe, welche Furrer in Schenkels Bibellexikon für Tell-Hum beibringt, entscheidend zu sein; siehe auch Delitzsch: Ein Tag in Kapernaum. — Der Landbau, die Fischerei und der Handel, welcher durch die in der Nähe vorbeiführende große Karawanenstraße von Damaskus nach Ptolemais begünstigt wurde, hatten Kapernaum zu einer blühenden Stadt gemacht. Sie war damals die wichtigste Stadt im nördlichen Gebiet des Sees Genezareth, die jüdische Hauptstadt Galiläas, wie Tiberias die heidnische war (das gleiche Verhältnis, wie zwischen Jerusalem und Cäsarea). — Die nähere Bestimmung in Galiläa ist hinzugefügt, weil dieser Name zum ersten Mal in dem Bericht vorkommt (in V. 23 steht er in einer Rede) und das Evangelium des Lukas für Heiden geschrieben ist, welchen Palästina unbekannt war.

Die Verse 31 und 32 können entweder als spezielle Einleitung zu der Heilung des Besessenen oder als ein allgemeiner Überblick, welcher alles Folgende bis zum Schluß des Kapitels vorbereitet, aufgefaßt werden. Zu Gunsten der zweiten Annahme kann man die analytische Form ἦν διδάσκων anführen, welche die Gewohnheit auszudrücken scheint, und den Plural τοῖς σάββασι, wörtlich: „an den Sabbathen". Aber der 16. Vers beweist, daß der Plural τὰ σάββατα auch einen einzigen Sabbath bezeichnen kann; vergl. Ex. 20, 10; Lev. 23, 32 (in der LXX); Matth. 28, 1; Mark. 1, 21 u. a. Josephus (Antiq. I, 1, 1) sagt ausdrücklich: „man nenne diesen Tag σάββατα"; er erklärt den Plural damit, daß man an diesem Tag von den mancherlei Geschäften ruht (σχολὴ τῶν πόνων), von denen man an den übrigen Tagen in Anspruch genommen ist. Die enge Verbindung zwischen V. 32 und 33 spricht mehr für die erste Annahme. Die analytische Form ἦν διδάσκων dient zur Hervorhebung der Bedeutsamkeit dieses Augenblicks. Bestätigt wird diese Erklärung durch die Parallelstelle des Markus, welche dieselbe Tradition zur Grundlage hat und über deren Sinn kein Zweifel ist (1, 21 f.). — Der Ausdruck ἐξουσία, Vollmacht, bezeichnet nicht die Kraft, vermöge deren das Wort Jesu alsbald auf den Besessenen wirkt. In diesem Sinn würde Lukas eher δύναμις, die Kraft, gebraucht haben (V. 14). Er bezieht sich vielmehr auf die Autorität, durch welche sich das Lehren Jesu von dem der jüdischen Lehrer unterschied. Die Schriftgelehrten disputierten über die Texte und zergliederten sie; Jesus stellte die Wahrheit auf, dessen gewiß, daß sie für das Bewußtsein der Zuhörer ihre Rechtfertigung in sich selbst trug; vergl. Mark. 1, 22; Matth. 7, 28 f. Er sprach nicht als Gesetzeskundiger, sondern als Gesetzgeber. Die folgende Begebenheit ist nicht als ein Beispiel dieser Autorität erzählt, sondern als Beweis des Rechtes Jesu, sich jene beizulegen.

Mit diesem Vers 31 fing Marcion sein Evangelium an (Tertullian, contr. Marc. IV, 7), indem er demselben die chronologische Angabe 3, 1 vor-

[1]) Bell. Jud. III. 10, 8: „Zur Milde des Klimas kommt noch der Vorteil einer reichlichen Quelle, welche die Bewohner Kapharnaum nennen."
[2]) Jos., Vita, § 72.

anstellte: „Im fünfzehnten Jahr der Regierung Tibers kam Jesus herab in die galiläische Stadt Kapernaum.“ Die hineinzudenkende nähere Bestimmung zu kam herab kann in seinem Sinn nur: vom Himmel, gewesen sein. Ferner setzte er den Besuch in Nazareth nach der Heilung des Besessenen (wahrscheinlich wegen des 23. Verses).

V. 33–34.[1]) Man könnte sich darüber wundern, daß ein Mensch, der an Geistesstörung litt und als unrein anzusehen war, sich in der Synagoge befand. Allein seine Krankheit trat wohl zum ersten Mal offen zu Tag; die Anwesenheit und das Lehren Jesu brachte sie zum Ausbruch. — In dem Ausdruck: ein Geist (Hauch) eines unreinen Dämon, bezeichnet das Wort Geist den Einfluß, das Wort unreiner Dämon das Wesen, von dem er herkommt (Apok. 16, 14). — Die heftige Krisis, welche plötzlich bei dem Kranken eintritt, kommt her von dem Kampf zwischen den zwei entgegengesetzten Mächten, welche auf ihn einwirken. Dies ergiebt sich aus dem Kontrast zwischen dem Ausdruck unrein und der Anrede: der Heilige Gottes. Eine heilige Gewalt übte ihre Wirkung auf die Seele des Unglücklichen aus, welcher sich von einer Gott feindlichen Gewalt beherrscht fühlte. — Das ἔα könnte als Imperativ des Verb. ἐάω gefaßt werden: Laß mich! laß doch! Es ist jedoch einfacher, es als die gewöhnliche Ausrufpartikel, welche zur Bezeichnung einer mit Furcht vermischten Überraschung dient, anzusehen. — Die Formel: Was ist zwischen uns und dir? kommt bei den Juden und hie und da auch bei den Griechen in dem Sinn vor: Was haben wir miteinander zu schaffen? Hier ist der Sinn: Was haben wir dir gethan, daß du uns in dem Genuß unsres Besitzes störst? Der Plural wir bezieht sich nicht auf den Dämon und den Besessenen, da dieser sich mit dem ersteren identifiziert, sondern auf alle andern bösen Geister, die sich, wie dieser, eines menschlichen Wesens bemächtigt haben. Das Verderben, das er fürchtet, ist, in den Abgrund gestoßen zu werden, wo solche Geister auf das Gericht warten (8, 31; Matth. 8, 29). Der Abgrund ist die Leere, welche ein Geschöpf empfindet, das außer sich keinen Halt und keine Stütze hat, weder in der materiellen Welt, wie die mit einem Körper begabten Menschen, noch in Gott, wie die treugebliebenen Engel. Indem die Gefallenen sich eines menschlichen Wesens bemächtigen, suchen sie mit den sinnlichen Realitäten in Berührung zu treten. Sobald sie diese Stellung verlieren, bleibt ihnen nichts als die Leerheit ihrer eigenen Subjektivität. — Wie hat dieses Wesen Jesum erkannt? Dies erhellt aus dem Ausdruck: Heiliger Gottes. Die Abneigung ist ebenso feinfühlig, wie die Zuneigung. Beide lassen in Jesus leicht ein einzigartiges, außergewöhnliches Wesen erkennen. Der Ausdruck Heiliger Gottes wird auch von Petrus gebraucht, Joh. 6, 69 (nach der richtigen Lesart). Im A. T. kommt er nur Ps. 106, 16 vor, wo der Hohepriester Aaron wegen der Heiligkeit seines Amtes so genannt wird.

V. 35.[2]) Die Heilung. Eine solche Huldigung mußte dem Gefühl Jesu durchaus zuwider sein. Er erkannte darin keineswegs die Äußerung der freien Persönlichkeit, und er sah ein, wie leicht ein so verdächtiges Zeugnis später mißbraucht werden konnte (11, 15). Daher machte er der Sache unverweilt ein Ende durch die beiden entscheidenden Worte: Verstumme! Fahre aus! Durch das ἐξ αὐτοῦ, aus ihm, unterscheidet Jesus die zwei Wesen, die bis dahin in dem Bewußtsein des Kranken ineinander geflossen waren; diese Unterscheidung in seinem Bewußtsein ist die Bedingung der Heilung. Die that-

---

[1]) V. 33. T. R. liest mit AC und 14 Mjj. It. Syr. λεγων, welches bei א BL Ξ Or. fehlt. — V. 34. D It. lassen εα weg.

[2]) T. R. nebst AC und 14 Mjj. liest εξ αυτου; א BDLV Ξ: απ' αυτου.

sächliche Scheidung kommt aber nur vermittelst eines heftigen Kampfes zu stande. Der Peiniger läßt seine Beute nicht fahren, ohne ihr noch eine rechte Qual anzuthun. — Die Worte: *ohne ihm etwas zu leid zu thun*, heben den Eindruck, den es auf die Zeugen machte, anschaulich hervor. Sie eilen bestürzt herbei, indem sie fürchten, den Unglücklichen tot oder verwundet zu finden; aber da sie ihn aufrichten, überzeugen sie sich, daß er völlig unversehrt ist.

Man kann sich die Aufregung dieser Versammlung denken, welche, während sie andächtig auf die Reden Jesu lauscht, auf Einmal sieht, wie in ihrer Mitte ein solcher Sturm sich erhebt, ein gewissermaßen sichtbarer Kampf zwischen den zwei unsichtbaren Mächten, welche sich um die Herrschaft über das Menschengeschlecht streiten. Die folgenden Verse schildern diesen Eindruck und seine Folgen.

V. 36—37. Mehrere beziehen den Ausdruck: *dieses Wort*, bloß auf den Befehl Jesu, durch welchen der Kranke geheilt wurde. Allein nach V. 32 denken die Anwesenden vielmehr an die Reden Jesu im allgemeinen, sein Lehren miteingeschlossen. Alles dies erscheint ihnen als Ein Ganzes. Die Herrschaft und die unwiderstehliche Gewalt, die er über die Dämonen ausübt, stehen den Formeln und Künsten entgegen, mit welchen die Beschwörer die Dämonen auszutreiben vorgaben. Die Art, wie Jesus heilt, ist von der dieser Leute ebenso verschieden, wie sein Lehren von dem der Schriftgelehrten.

Matthäus erzählt dieses Wunder nicht. Bei Markus steht es, ähnlich wie bei Lukas, am Anfang dieses Aufenthalts in Kapernaum. Zwischen beiden sind nur einige unbedeutende Unterschiede, teils in der Erzählung selbst, teils in den Reden des Volkes. Für diejenigen. welche eine Abhängigkeit des Matthäus und Lukas vom ursprünglichen oder kanonischen Markus annehmen, erhebt sich die schwierige Frage, warum der erstere diesen Bericht weggelassen, den der letztere aufbewahrt hat. Ebrard und *Holtzmann* meinen, Matthäus habe, um diese Auslassung zu ersetzen, in Gadara statt Eines Besessenen zwei gesetzt. Wäre ein solches Verfahren eines ernsten Schriftstellers würdig? — *Weiß* führt zum Beweis, daß Lukas seinen Bericht aus Markus entlehnt hat, die Form ναζαρηνός an, welche dem Markus eigentümlich ist (1, 34; 10, 47; 14, 67; 16, 6), während Lukas die Form ναζωραῖος gebraucht (siebenmal in der Apostelgeschichte). Allein mindestens in Einem der zwei Fälle, wo dieser Ausdruck im Evangelium des Lukas noch vorkommt (24, 19), scheint die richtige Lesart ναζαρηνός zu lauten. Im andern Fall (18, 37) steht die Lesart nicht ganz fest.

Über die Besessenen.

Nach des Josephus Ansicht waren die Besessenen Leute, in denen der Geist eines Verstorbenen Wohnung genommen hatte. Nach Origenes faßten die griechischen Ärzte diesen Zustand nur als eine besondere Form von Nervenkrankheit auf. Der Volksglaube erklärte diese physisch-psychischen Störungen daraus, daß gefallene Engel die menschliche Persönlichkeit in Besitz genommen hätten. *Semler* ist auf die Anschauung der griechischen Ärzte zurückgekommen, welche heutzutage von den Vertretern der medizinischen Wissenschaft allgemein angenommen wird. Nach seiner Ansicht haben die Evangelisten das Volksvorurteil geteilt und Jesus hat sich in der Art, wie er diese krankhaften Zustände heilte, dieser abergläubischen Vorstellung anbequemt. Allerdings erinnern die Züge, mit welchen der Zustand einiger sogenannter Besessenen im Evangelium geschildert wird, an gewisse ganz natürliche Nervenkrankheiten (Epilepsie, Lähmung, Blindheit, Taubheit und Stummheit); allein diese Züge sind nur die Symptome des Übels. Nach sämtlichen Berichten, in welchen die Heilungen genauer erzählt sind, ist das Wesentliche an diesem Zustand der Verlust

des persönlichen Selbstbewußtseins; das Bewußtsein des Kranken ist von dem einer fremden Persönlichkeit sozusagen absorbiert. Wir haben dies eben an der Form wir gesehen, durch welche sich der Besessene mit dem Dämon und allen andern gleichartigen Wesen identifiziert; siehe zu 8, 30. Daher ist es Jesu bei der Heilung zu allererst darum zu thun, diese zwei Persönlichkeiten zu trennen, von denen die eine gleichsam die andere in Besitz genommen hat. Diese Grundthatsache scheint mir ganz einzig in ihrer Art dazustehen und den Gedanken an gewöhnliche Nervenstörungen auszuschließen. Die Besessenen bilden denn auch in den Evangelien, wenn sie gleich als Kranke betrachtet werden, unter diesen doch immer eine besondere Klasse. Die physisch-psychische Zerrüttung, an welcher diese Personen leiden, kommt von einem tieferliegenden Übel her, welches dem Gebiet des pneumatischen Lebens angehört. Dies war offenbar auch die Anschauung Jesu. Man könnte zwar zur Not seine Unterredungen mit den Besessenen aus Anbequemung an den Volksglauben erklären; allein wenn er selbst eine andere Ansicht gehabt hätte, so hätte er sie in seinen vertraulichen Gesprächen mit seinen Jüngern kundgeben und suchen müssen, diese aufzuklären. Statt dessen bestärkt er sie aber in dieser Meinung. Er giebt ihnen „die Macht, die Teufel auszutreiben" (9, 1), „zu treten auf alle Macht des Feindes" (10, 19); er erklärt die Leichtigkeit, mit welcher er die Dämonen austreibt, aus seinem gleich anfangs gewonnenen Sieg über ihren Fürsten, den Satan (11, 21 f.). Er unterscheidet sogar verschiedene Arten von Dämonen, deren eine nur vermittelst einer besonderen Vorbereitung ausgetrieben werden kann (Mark. 9, 29). Er nahm also wirklich ein eigentliches Besessensein an. Sollte er sich etwa getäuscht haben? Allein er hätte keine so unbeschränkte Macht über eine Art von Krankheit ausüben können, deren Wesen er so grundfalsch beurteilt hätte. Renan hat gemeint, es seien bloße fixe Ideen, bloße Grillen gewesen. Allein dann könnte doch Jesus derartige Heilungen nicht aus dem Sieg erklären, welchen er in der Wüste über den Satan davongetragen hatte, und sich so ausdrücken: „Wenn ich die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, so ist also das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (11, 20). — Man muß annehmen, daß Gott in diesem entscheidendsten Moment der Geschichte das Hereinbrechen einer höheren bösen Macht zuließ, nicht bloß auf dem Gebiet des sittlichen, sondern auch des physisch-psychischen Lebens der Menschheit. Diese Erscheinungen waren das deutliche Symptom des wachsenden Verderbens derselben, und sie wären das Vorspiel ihrer baldigen Auflösung als der letzten Folge der Sünde gewesen, wenn sie nicht durch das Kommen Christi zu Zeichen der bevorstehenden Erlösung gemacht worden wären. Durch die Erscheinung des Heiligen Gottes wurde die Heilung solcher Kranken das sprechendste Sinnbild der völligen sittlichen Befreiung, welche er der Menschheit brachte.

Man hat gegen die Realität dieser Thatsachen das Stillschweigen des Johannes geltend gemacht. Allein sein Evangelium schließt mit den Worten: „Es giebt noch viele und andere Wunder, die nicht in dieser Schrift erzählt sind" (20, 20). Solche Auftritte, wie der, den wir eben betrachtet haben, oder der in 8, 27 ff. können sicher nicht erfunden werden. — Man fragt, ob solche Zustände auch heute noch vorkommen. Darauf haben die Irrenärzte zu antworten. Nach meiner Ansicht sind Geistesstörungen nur in jenen geheimnisvollen, außergewöhnlichen Fällen als wirkliche Besessenheit anzusehen, wo der Wille wie durch eine unbekannte Macht gebunden und gelähmt erscheint und das Selbstbewußtsein mehr oder weniger entzogen ist. — Wir bemerken noch zum Schluß, daß der Zustand der Besessenen nach der Schilderung des Evangeliums ein ganz anderer ist als der Zustand derer, welche Jesus Kinder des Teufels nennt (Joh. 8, 44). Diese sind leiblich und geistig vollkommen gesund; ihre Krankheit ist eine innerliche, moralische und hat entweder die Form pharisäischen Hochmuts oder die grober Unsittlichkeit.

2) V. 38—39: Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

V. 38—39.[1]) Der Ausdruck ἀναστάς, wörtlich: nachdem er sich erhoben hatte, hat nicht den Sinn: er erhob sich von seinem Sitz in der Synagoge, sondern: er machte sich auf den Weg; vergl. 1, 39. — Nach Joh. 1, 45 stammte Petrus aus Bethsaida, während er nach unsrer Stelle in Kapernaum gewohnt haben muß. Er hatte sich vielleicht mit Rücksicht auf seinen Beruf in der größeren Stadt niedergelassen. — Man sieht aus dieser Stelle, daß Jesus nach seiner Rückkehr aus Judäa sich wieder in den Kreis seiner Familie begeben und daß er auch die jungen Männer, welche in seiner Begleitung gewesen waren, in ihren häuslichen Kreis zurückgeschickt hatte; vergl. 5, 1—11. — Petrus war verheiratet; denn der Ausdruck πενθερά bezeichnet die Schwiegermutter; nicht etwa die Stiefmutter, wofür die Griechen den Ausdruck μητρυῖα haben. Dies wird durch 1. Kor. 9, 5 bestätigt. — Nach Mark. 1, 29 war Jesus in diesem Augenblick begleitet von Simon, Andreas, Jakobus und Johannes, vier von den jungen Galiläern, welche er bei dem Täufer in Judäa kennen gelernt hatte. — Weil Hippokrates zwischen großen und kleinen Krankheiten unterschied und Galien den ersteren dieser zwei Ausdrücke auf eine besondere Art von Fieber anwandte, hat man in dem Gebrauch des Wortes μεγάλῳ eine Bestätigung des Titels Arzt gefunden, welchen Paulus dem Lukas beilegt, Kol. 4, 14. Allein man braucht das μέγας keineswegs in technischer Bedeutung zu nehmen. — Subjekt von sie beten ist Petrus und seine Frau.

V. 39. Bei Matthäus (8, 15) berührt Jesus die Kranke, wie wenn er ihr etwas mitteilen wollte (ἥψατο); bei Markus faßt er sie bei der Hand, wie um sie aufzurichten (κρατήσας). Hier beugt er sich über sie herein, um mit ihr in geistige Berührung zu treten. Was soll man von solchen Abänderungen sagen, wenn einer seinen Bericht von dem andern entnommen oder alle drei aus der gleichen Quelle geschöpft hätten? Aus dem Wort ἐπιτιμᾶν, schelten, folgt nicht notwendig, daß Jesus die Krankheit personifizierte. Es bedeutet häufig: in einem bestimmten, strengen Ton, welcher keinen Widerspruch leidet, reden; vergl. Matth. 8, 26. — Der erste Gebrauch, welchen die Kranke von der ihr wiedergeschenkten Kraft machte, war, daß sie für ihre Gäste die Mahlzeit bereitete. Holtzmann meint, der Plural αὐτοῖς, sie diente ihnen, sei ein Beweis, daß der Bericht des Lukas von dem des Markus abhängig sei, wo von mehreren Begleitern Jesu die Rede ist. Aber wenn Jesus auch allein gekommen wäre, hätte doch natürlich Petrus sich mit ihm zu Tisch gesetzt. Wie glücklich fühlten sich sicher alle die, welche diesen Sabbathnachmittag in seiner Nähe zubringen durften!

Matthäus setzt diese Geschichte viel später, erst nach der Bergpredigt; bei Markus hat sie ungefähr dieselbe Stellung, wie bei Lukas, nur mit dem Unterschied, daß sie bei dem letzteren auf die Berufung der Jünger folgt (Kap. 5), bei Lukas ihr vorangeht. Lukas erwähnt die Anwesenheit des Andreas nicht, welchen Markus nennt. Warum, wenn er den Markus oder den Ur-Markus ausschreibt? Holtzmann antwortet: Weil im Folgenden nicht mehr von Andreas die Rede ist. Allein Markus redet in den folgenden Kapiteln auch nicht mehr von ihm.

3) V. 40—41: Die Heilungen am Abend.

V. 40—41.[2]) Wir haben hier einen jener Augenbicke im Leben des Herrn, wo seine Wundermacht sich besonders reich entfaltete (6, 19). Solche

[1]) V. 38. T. R. nebst A und 12 Mjj. liest εκ; ℵ BCDLQX: απο.

[2]) V. 40. T. R. nebst ℵ ACL und 15 Mjj.: επιθεις; BDQ Ξ: επιτιθεις. — T. R. nebst ℵ AC und 18 Mjj.: εθεραπευσεν; BDIt. Syr.: εθεραπευεν. — V. 41. ℵ läßt απο weg. — T. R. nebst ℵ BC und 10 Mjj.: κραζοντα; AD und 8 Mjj.: κραυγαζοντα. — T. R. nebst A und 13 Mjj. Syr. liest hier ο Χριστος, was ℵ BCD und 5 Mjj. Itpler weglassen.

Höhepunkte kommen auch im Leben der Apostel vor; vergl. bezüglich des Petrus Apg. 5, 15—16, des Paulus Apg. 19, 11—12. — Der Bericht lautet hier bei den drei Synoptikern fast ganz gleich; so tief hatte sich das Andenken an diesen Abend der Tradition eingeprägt. — Der Ausdruck ging unter (nicht, wie man auch übersetzt: untergegangen war) zeigt, mit welcher Ungeduld man diesen Augenblick erwartete, und zwar nicht, weil es dann kühl wurde, wie einige gemeint haben, sondern weil da der Sabbath zu Ende ging und man von diesem Augenblick an Kranke tragen konnte, ohne daß man das Gesetz übertrat; vergl. Joh. 5, 10.

Bei Lukas heißt es: „Als die Sonne unterging", bei Matthäus: „Als der Abend gekommen war", bei Markus: „Als nach dem Untergang der Sonne der Abend gekommen war". Auf Grund dieser und ähnlicher Thatsachen haben Griesbach, de Wette und Bleek behauptet, Markus sei von den beiden andern abhängig. Allein wenn Markus ein so gewissenhafter Bewahrer des Textes seiner Vorgänger wäre, wie könnte er dann in anderen Fällen ganze Seiten ihrer Schriften weglassen? Es zeigt sich hier nur der etwas weitschweifige Charakter seiner Schreibweise, ein Zug, welchen wir in seinem ganzen Evangelium wahrnehmen, auch in den Stellen, wo er durch nichts in den beiden andern Berichten erklärt werden kann. Im vorliegenden Fall ist der Untergang der Sonne mit Beziehung auf den Feiertag, das Anbrechen des Abends mit Bezug auf den gewöhnlichen Tag erwähnt.

Die beiden andern Synoptiker erwähnen die Handauflegung nicht. Lukas kann diesen Umstand nicht von sich aus dazu gefügt haben; er hatte also eine besondere Quelle. Diese Handlung ist das Sinnbild einer Übertragung, sei es eines Amtes (Moses und Josua, Deuter. 34, 9; Num. 8, 10; 1. Tim. 5, 22 u. a.), oder eines Segens (Gen. 48, 14 u. a.), oder einer Schuld (Lev. 4, 4. 15. 24), oder einer Gabe (2. Tim. 1, 6), oder auch, wie hier, einer physischen Kraft (Apg. 9, 17 u. a.). Allerdings hätte Jesus auch durch das bloße Wort (7, 6—10), ja durch einen einfachen Willensakt (Joh. 4, 50) heilen können. Allein erstlich liegt etwas echt Menschliches in diesem Auflegen der Hand auf das Haupt dessen, dem man sein Wohlwollen zuwendet. Es ist eine Bewegung der Zärtlichkeit, das Zeichen der Kraftmitteilung, welche man dem Nächsten wünscht. Dann mochte diese symbolische Handlung moralisch notwendig sein. Jedesmal, wenn Jesus sich zu einer Heilung eines materiellen Mittels bedient, vom bloßen Ton seiner Stimme an bis zu dem Kot aus Speichel, ist sein Zweck, dadurch zwischen sich und dem Kranken auf die im jeweiligen Fall geeignetste Weise ein persönliches Band herzustellen; denn er will nicht bloß heilen, sondern zu Gott zurückbringen, und zwar, indem er das Bewußtsein des Kranken an seine Person als das Organ der göttlichen Gnade inmitten der Menschheit fesselt. Dieser sittliche Zweck erklärt auch die Verschiedenheit der angewendeten Mittel. Wenn es Heilmittel wären, könnte dabei nicht so viel Abwechselung stattfinden. Aber da sie dem Gemüt des Kranken gelten, wählt sie Jesus so, daß sie gemäß seinem Charakter oder seiner äußeren Lage auf dasselbe einwirken. Einem Taubstummen legt er die Finger in die Ohren; einem Blinden beschmiert er die Augen mit Speichel u. s. w. So erscheint ihnen ihre Heilung als eine Ausströmung aus seiner Person und fesselt sie an ihn mit einem unlösbaren Bande. Ihr wiederhergestelltes Leben wird dadurch zu etwas von ihm Abhängigem. — Die Wiederholung der Handauflegung bei jedem Kranken hat eben diesen Zweck, nämlich jedem einzelnen das Zeichen einer ganz persönlichen Sympathie zu geben und ihn unter den moralischen und physischen Einfluß dessen zu stellen, der diese symbolische Handlung an ihnen vornimmt. Man kann zwar der Lesart von B und D ἐπιτιθεὶς

ἐθεράπευεν den Vorzug geben: „indem er . . . auflegte, heilte er“; das heißt: er heilte immerfort, solange Kranke kamen. Das folgende Imperfekt. ἐξήρχετο spricht für dieselbe. Doch drückt der Aorist der byzant. Lesart einfacher die vollendete Handlung aus.

V. 41. Die Dämonischen bilden, wie gewöhnlich, eine besondere Klasse. Es sind auch Kranke; es war immer eine psysisch-psychische Zerrüttung da, welche dem teuflischen Einfluß den Zugang eröffnete. Die Worte ὁ Χριστός, Christus, fehlen bei den Alexandrinern mit Recht; sie sind aus dem Schluß des Verses herübergenommen. Es ist das Volk selbst, welches den Ausdruck Sohn Gottes in den ihm geläufigeren: Christus, übersetzt. — Die Dämonischen haben ein instinktives Gefühl von dem höheren Wesen Jesu. Der Geheilte in der Synagoge hatte der Bestürzung, welche Jesu Person und Lehre in ihm hervorriefen, in der Anrede Heiliger Gottes Ausdruck gegeben. Der Titel Sohn Gottes ist einer ähnlichen Empfindung entsprungen; denn der Grundzug des göttlichen Wesens ist die Heiligkeit. Die Dämonen erkennen an der Heiligkeit Jesu den sichtbaren Repräsentanten dessen, vor welchem sie zittern, und dieser Ausruf ist gleichsam ein Vorspiel der gezwungenen Anbetung, welche sie ihm einst darbringen müssen (Phil. 2, 10). Jesus kann denn auch diese ihnen durch die Furcht abgenötigte Huldigung nicht annehmen. Möglicherweise hatten die Dämonen bei ihrem Ausruf die Absicht, Jesus in ein übles Licht zu bringen, sei es durch Aufregung messianischer Erwartungen in dem Volk, sei es durch Erregung des Scheines eines Zusammenhangs zwischen dem Werk Jesu und dem ihrigen. Dann mußte Jesus nur um so entschiedener seine Sache von der ihrigen trennen.

4) V. 42—44: Der Aufbruch am andern Morgen.

V. 42—44.[1]) Je mehr Thätigkeit nach außen ein Knecht Gottes entwickelt, um so mehr hat er das Bedürfnis, seine innere Kraft durch Herzenssammlung und Andacht zu stärken. Diesem Gesetz war auch Jesus unterworfen. Jeden Morgen mußte er sich aufs neue schenken lassen, was ihm für den anbrechenden Tag nötig war; denn er lebte durch den Vater (Joh. 6, 57). Er hatte das Haus des Petrus, wo er wahrscheinlich wohnte, vor Tagesanbruch verlassen. — Statt: sobald es Tag wurde, sagt Markus: da es noch ganz dunkel war (ἔννυχον λίαν). Statt: die Volksmenge suchte ihn, sagt Markus: Simon und die andern eilten ihm nach . . . und sprachen zu ihm: Jedermann sucht dich. Statt: Ich muß das Evangelium predigen, läßt Markus Jesum sagen: Laßt uns gehen, daß ich . . . predige. Diese Schattierungen sind leicht erklärlich, wenn beiden Berichten die mündliche Tradition zu Grund liegt; dagegen erscheinen sie kindisch, wenn sie aus einer gemeinschaftlichen schriftlichen Quelle geschöpft oder von einander abhängig sind. Überdies würde Lukas, wenn er den Markus benutzt hätte, schwerlich die Angabe, daß Jesus gebetet habe, weggelassen haben, er, der so gerne diesen Zug in dem Lehramt Jesu hervorhebt (3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 1). — Wenn Markus, wie ich annehme, die Erzählungen des Petrus gesammelt hat, so begreift man, daß er zu dem traditionellen Bericht manche genauere Züge unwillkürlich hinzufügen konnte, namentlich solche, in welchen, wie bei den hier erwähnten, sich die persönliche Rolle abspiegelte, welche dieser Jünger dabei gespielt hatte. Liest man Mark. 1, 36, so meint man die Erzählung des Petrus selbst zu hören: „Nachdem wir ihn gesucht,

[1]) V. 42. T. R. nebst E und 4 Mjj.: εζητουν; alle andern επεζητουν. — V. 43. א liest το ευαγγελιον statt την βασιλειαν. — א BL: επι τουτο statt εις τουτο. — T. R. mit A und 15 Mjj.: απεσταλμαι; א BCDLX: απεσταλην. — V. 44. T. R. nebst AC und 17 Mjj: εν ταις συναγωγαις; א BDQ: εις τας συναγωγας. — T. R. nebst AD und 14 Mjj. It. Syr[sch]: της Γαλιλαιας; א BCLQR: της Ιουδαιας.

fanden wir ihn betend, und sagten zu ihm: Jedermann sucht dich.“ — Diese Züge, welche in der allgemeinen Überlieferung ganz fehlten oder sich ein wenig verwischt hatten, finden sich bei Lukas nicht. Holtzmann behauptet, letzterer habe den Bericht des Markus verderbt. Allerdings, wenn er ihn vor sich hatte! Aber welch nützliche Arbeit hätte er dann verrichtet!

V. 43. Der Gegensatz ist nicht der zwischen der Thätigkeit des Predigens und des Heilens, wie man meinen könnte, sondern der zwischen den andern Städten und Kapernaum. Dies ergiebt sich aus dem καί und der Stellung von ταῖς ἑτέραις πόλεσιν. Der Idee einer an Einen Ort gebundenen Thätigkeit stellt Jesus die der Reisepredigt gegenüber; das Wort εὐαγγελίζεσθαι, eine neue Botschaft verkündigen, enthält selbst diesen Begriff. Eine Botschaft ist nicht mehr neu, sowie der Verkündiger an demselben Ort bleibt. — Die Wendung, deren sich Markus bedient: ἄγωμεν, laßt uns gehen, ist sehr aus dem Leben gegriffen. — Zwischen der alex. Lesart ἀπεστάλην, ich wurde gesandt, und der byzant. ἀπέσταλμαι, ich bin gesandt worden, kann man schwanken. — Weiß behauptet, Lukas, der den Markus benutzte, habe hier den Ausdruck des letzteren: ἐξῆλθον (oder ἐξελήλυθα), ich bin ausgegangen, falsch verstanden. Markus habe damit bloß den Aufbruch Jesu am Morgen bezeichnen wollen, nicht seine göttliche Sendung. Allein es dürfte doch zu bezweifeln sein, ob Jesus nichts weiter habe sagen wollen als dies: Ich bin so frühe vom Hause aufgebrochen, um in der Nachbarschaft zu predigen!

V. 44. Die alex. Lesart εἰς τὰς συναγωγάς ist schwieriger und deshalb wahrscheinlicher als das ἐν ταῖς συναγωγαῖς des T. R.; sie enthält die Idee der Bewegung: Jesus brachte die frohe Botschaft den in den Synagogen Versammelten. — Trotz aller Bemühungen derer, welche den alex. Text um jeden Preis festhalten, bleibt die Lesart τῆς Ἰουδαίας, Judäas, widersinnig. Denn es liegt hier kein Grund vor, dieses Wort in dem weiteren Sinn zu nehmen, wornach es das ganze heilige Land umfaßt; in 1, 5 verhielt es sich anders.

In Betreff der Wunder Jesu im allgemeinen siehe zu 5, 17—26, nach der Heilung des Gichtbrüchigen.

Zweiter Kreis.

5, 1—6, 11.

Von der Berufung der ersten Jünger an bis zur Bestellung der Zwölfe.

Bis dahin hat Jesus gepredigt, ohne von einem stehenden Jüngerkreis begleitet zu sein. Indem aber sein Werk sich erweitert, fühlt er das Bedürfnis, ihm eine festere Gestalt zu geben und diejenigen als eigentliche Jünger an sich zu ziehen, welche ihm der Vater als die ersten Glaubigen zugeführt hat. Dieser Entwickelungspunkt ist auch zugleich der, wo die neue Ordnung dadurch, daß sie in die Öffentlichkeit tritt, mit der alten zusammenstößt und somit die Konflikte anfangen.

Dieser Kreis umfaßt sechs Erzählungen: I. Die Berufung der vier ersten Jünger (5, 1—11). II. und III. Zwei Heilungen, die des Aussätzigen und die des Gichtbrüchigen (5, 12—16 und 17—26). IV. Die Berufung des Levi mit den sich daran anschließenden Umständen (5, 27—39). V. und VI. Zwei Zusammenstöße wegen des Sabbaths (6, 1—11).

I. Berufung der vier Jünger.

5, 1—11.

Die Begleiter Jesu bei dem vorhergehenden Auftritt hat Lukas noch nicht genannt (sie baten ihn, 4, 38; sie diente ihnen, 4, 39). Nach Markus (1, 29) waren es Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes. Eben diesen

begegnen wir in der folgenden Erzählung. Nachdem sie mit Jesus vom Jordan zurückgekehrt waren, hatten sie sich wieder zu ihren Familien begeben und ihre früheren Beschäftigungen fortgesetzt. Aber Jesus bestimmte ihnen eine andere Aufgabe. Sie sollten seine Lehren in sich aufnehmen, fortwährende Zeugen seiner Thaten und täglich Gegenstand seiner erziehenden Thätigkeit sein. Dazu war es unbedingt notwendig, daß sie ihn beständig begleiteten. Indem er sie aufforderte, ihren irdischen Beruf zu verlassen, und ihnen einen neuen geistigen anwies, mit welchem jener unvereinbar war, hat Jesus eigentlich das christliche Predigtamt begründet. Denn dies ist eben die Unterscheidungslinie zwischen dem einfachen Christen und dem Diener des Wortes, daß jener das Glaubensleben in der Form irgendeines irdischen Berufs zu verwirklichen hat, während dieser von seinem Herrn jedem besonderen Beruf enthoben ist und sich ausschließlich der geistlichen Aufgabe widmen kann, die ihm aufgetragen ist. Dies ist die neue Stellung, in welche Jesus diese vier jungen Fischer versetzt. Es ist einerseits mehr als einfacher Glaube, andrerseits noch nicht Apostelberuf; es ist der Dienst am Wort, die allgemeine Grundlage, auf welcher hernach der Apostolat aufgerichtet wird.

Eine ähnliche Berufung, wie die hier erzählte, wird Markus 1, 16—20 und Matthäus 4, 18—22 berichtet. Es fragt sich, ob es dieselbe Thatsache in verschiedener Form ist oder ob man eine zweimalige Berufung der gleichen Personen anzunehmen hat. Wir werden diese Frage am Schluß der Betrachtung dieses Vorgangs untersuchen.

V. 1—3: Die allgemeine Lage.

V. 1—3.[1]) Im A. T. ist zuweilen vom Meer Kinnereth die Rede (Num. 34, 11; Deut. 3, 17). So hieß auch eine in dieser Gegend gelegene Stadt (Jos. 19, 35). Daher kam vielleicht der Name Genezareth, welchen hier, wie bei Josephus (Bell. Jud. III. 10, 7), das galiläische Meer oder der See Tiberias hat (wie es Matthäus 4, 18 und Johannes 6, 1; 21, 1 heißt). Genezareth nannte man auch die herrliche Ebene, welche sich am westlichen Ufer des Sees, ungefähr eine Stunde lang, hinzieht. Der Name bedeutet: Garten der Fürsten oder des Reichtums. Vielleicht ist der ursprüngliche kananäische Name Kinnereth absichtlich so geändert worden. — Der See ist 4 Stunden lang und in der Mitte $2^1/_2$ breit. Er ist sehr reich an Fischen, was zu einem nicht unbedeutenden Handel Anlaß gegeben hat. — Wenn die alex. Lesart die richtige wäre, welche statt des τοῦ vor dem Infinitiv ἀκούειν ein καί setzt (und zuhörte, statt um zuzuhören), so hätte dieser zweite Infinitiv (zuhören) vor dem anderen stehen müssen: „Da die Menge ihm zuhörte und ihn drängte." Der Begriff drängen kann nur dann dem Begriff zuhören vorangestellt werden, wenn der letztere den Zweck des ersteren angiebt. — Die Worte und er stund auch da bezeichnen die unbequeme Stellung, in welcher sich Jesus befand, und bereiten das Folgende vor. — Die Konstruktion dieses Verses ist rein hebräisch.

V. 2. Alle diese einzelnen Umstände bereiten die Bitte Jesu vor: ihre Nachtarbeit (die Nacht war die günstigste Zeit) war beendigt, und bei Tag wieder mit Fischen anzufangen, war nicht ihre Absicht, da das Wetter nicht günstig war; daher waren ihre Schiffe auf das Ufer gezogen, und die Fischer wuschen ihre Netze. Andernfalls hätte sie Jesus nicht um diesen Dienst ersucht, der sie an ihrer Arbeit gestört hätte. Der Aorist ἔπλυναν oder ἀπέπλυναν

[1]) V. 1. ℵ: εν τω συναχθηναι τον οχλον. — T. R. nebst CD und 15 Mjj. It. Syr. liest του; ℵ ABLX: και. — V. 2. T. R. nebst ACLQR liest πλοιαρια; ℵ ABD und 13 Mjj.: πλοια. — T. R. nebst A und 14 Mjj.: απεπλυναν; ℵ CLQX: επλυναν; BD: επλυνον. — V. 3. T. R. nebst ABC und 17 Mjj.: εκ του πλοιου; ℵ D: εν τω πλοιω.

bedeutet: sie fingen an zu waschen, während das Imperfekt. in B und D bedeutet: waren mit Waschen beschäftigt, was wahrscheinlich eine Korrektur ist. Diese Lage scheint im Widerspruch zu stehen mit der von Matthäus und Markus geschilderten. Bei diesen sind die Fischer gerade beschäftigt, das Netz auszuwerfen. Allein man darf nicht übersehen, daß diese beiden Evangelisten den wunderbaren Fischzug ganz auslassen und daß ihr Bericht uns in den letzten Augenblick der Scene versetzt.

V. 3. In das Schiff, aus welchem seine Freunde herausgetreten sind, zieht sich nun Jesus zurück und macht es sich zu einer Kanzel, von wo er das Netz des Wortes nach dem Volkshaufen auswirft, der an dem Ufer steht. Und nachdem er ausgeredet, erscheint ihm die augenblickliche Lage als der rechte, ihm von Gott geschenkte Zeitpunkt, um diese jungen Glaubigen zu dem geistlichen Fischfang zu berufen, von welchem er ihnen eben ein Beispiel gegeben hat. Indem er sie lehrt, den Beruf, welchen er ihnen überträgt, als eine höhere Form der von ihnen bisher verrichteten Arbeit anzusehen, weiß er ihnen denselben wert und teuer zu machen.

V. 4—10a.[1]) *Die Vorbereitung.*

V. 4—5. Den Befehl: *fahre in die Höhe*, richtet Jesus an Petrus allein, als den Lenker der Fahrt, während die Anweisung: *werfet*, an alle gerichtet ist. Da die Nacht die günstigste Zeit für den Fischfang ist, war der Gedanke des Petrus ganz natürlich; aber der Glaube geht von anderen Voraussetzungen aus, als die Vernunft: *Auf deinen Befehl.* — Der Ausdruck ἐπιστάτης, *Vorgesetzter*, ist allgemeiner, als ῥαββί oder διδάσκαλος; er bezeichnet jede Art von Aufsicht. Lukas gebraucht ihn mit Vorliebe.

V. 6—7. Dieses Wunder war ohne Zweifel keine Schöpfungsthat, sondern ein Akt des Wissens. Jesus wußte auf übernatürliche Weise, daß diese ungeheure Menge von Fischen sich an diesem Ort befand. Er kann allerdings auch durch eine Willensthat das bewirkt haben, was sonst häufig durch physische Ursachen geschieht.[2]) Der durch κατένευσαν bezeichnete Umstand rührt sicher von einem Augenzeugen her: die Stimme reichte nicht so weit. — Der Ausdruck μέτοχοι bezeichnet noch die bloße Gemeinschaftlichkeit des Handwerks; in V. 10 werden wir einen genaueren Ausdruck finden. — Nach den beiden andern Synoptikern waren Jakobus und Johannes mit Flicken ihrer Netze beschäftigt; der Bericht des Lukas widerspricht dem nicht.

V. 8—10a. So oft die göttliche Macht aus der Abstraktion heraustritt und als Thatsache vor unsern Augen steht, weckt sie in uns das Gefühl der Sündhaftigkeit und der Furcht. Der Ausdruck *geh hinaus* bedeutet nicht: geh aus dem Schiff hinaus, sondern: geh aus meiner unmittelbaren Nähe. Statt der vertraulicheren Anrede: Meister (V. 5), gebraucht Petrus hier den Ausdruck *Herr*, welcher der tiefen Ehrfurcht, die ihn ergriffen hat, besser entspricht. — Durch das ἀνήρ, *ein Mensch*, wird die Idee der Individualität stark hervorgehoben. Liest man mit dem Vatic. ὧν, so hat man ἄγρα, *Fang*,

---

[1]) V. 5. ℵ B lassen αυτω weg. — ℵ BD: τα δικτυα statt το δικτυον. — V. 6. ℵ BL: διερησσετο; T. R. mit allen andern: διερρηγνυτο. — V. 9. ℵ* αυτους statt αυτον. — T. R. nebst ℵ AC und 13 Mjj. liest η; BDX: ων.

[2]) *Tristram*, The natural history of the Bible. S. 285: „Die Gedrängtheit der Fischlager im See Genezareth ist fast unglaublich, wenn man es nicht selbst gesehen hat. Oft bedecken die Fische einen Morgen und mehr von der Wasserfläche, und wenn sie langsam in Scharen einherziehen und über das Wasser emporspringen, sind sie so dicht an einander gedrängt, daß es aussieht, als ob ein Platzregen auf den Wasserspiegel fiele." — Eine ähnliche Erscheinung ist vor einigen Jahren in mehreren Seen der Schweiz beobachtet worden. „Ende Februar drängten sich im Bodensee und im Wallenstädter See die Fische in solchen Massen gegen gewisse Orte am Ufer, daß das Wasser dadurch ganz verdunkelt wurde. Mit einem einzigen Zug fing man 35 Zentner der verschiedenartigsten Fische" (*Bund*, 6. März 1872).

in aktiver Bedeutung zu nehmen, wie in V. 4; liest man dagegen mit der Mehrzahl der Urkunden ἡ, so muß dieses Substantiv in passiver Bedeutung genommen werden. Der Ausdruck κοινωνός, Genosse, weist auf eine gemeinschaftliche Unternehmung hin.

V. 10b—11. Die Berufung. Wenn Jesus die Berufung nur an Petrus richtet, so erklärt sich dies daraus, daß er einfach die bisherige Unterredung fortsetzt. So wenig Lukas den Befehl: Fahre in die Höhe, auf den Simon beschränken will, so wenig will er behaupten, daß die Berufung nur ihm gegolten habe. Das in V. 11 geschilderte Resultat zeigt, daß Jesus nach seiner Ansicht sich an alle wandte. Nach Matthäus und Markus ist die Berufung ausdrücklich an die vier Jünger gerichtet. Wie kann die Kritik angesichts dieser Verschiedenheit dem Lukas die Absicht zuschreiben, den Petrus herabzusetzen? — Die analytische Form ἔσῃ ζωγρῶν hebt das Bleibende dieser Berufung hervor und der Ausdruck: von nun an, das ganz Neue derselben: „Du wirst zwar nicht den Beruf, aber der Beruf wird sein Objekt wechseln." Zwischen dem Evangelium und dem menschlichen Gemüt besteht ein solches Verwandtschaftsverhältnis, daß der Prediger, welcher das erstere dem letzteren darbietet, sich dessen bemächtigt und es der Welt entreißt, um es zu Gott zu erheben. — Ζωγρεῖν, lebendig fangen; und zwar Menschen!

V. 11. Dem Aufgeben ihres bisherigen Handwerks seitens dieser jungen Männer entspricht natürlich auf Seiten Jesu die Verpflichtung, fortan für ihren Unterhalt zu sorgen. Jesus begründet so eine Klasse von Glaubigen, welche sich ganz seinem Werk auf Erden widmen und für deren Bedürfnisse er die Sorge übernimmt: dies ist das Predigtamt.

Riggenbach, Keil und Schanz meinen, im Bericht des Lukas sei eine andere Berufung erzählt, als in dem des Markus und Matthäus. Bei diesen letzteren giebt Jesus einen Befehl: „Folget mir nach, und ich will euch . . . machen"; bei Lukas ist es eine bloße Verheißung: „Du wirst fortan . . ."; namentlich aber fehlt bei Matthäus und Markus der wunderbare Fischzug. Man nimmt daher an, Jesus habe diese jungen Männer zweimal in seine Nachfolge berufen. Allein diese Erkärung steht im Widerspruch mit den Worten: sie verließen alles und folgten ihm nach, welche mehr oder weniger identisch in den drei Berichten vorkommen. Ein solches Verlassen kann nur Einmal stattgefunden haben. Die Auslassung des wunderbaren Fischzugs bei Matthäus und besonders bei Markus ist allerdings schwer zu erklären. Man muß annehmen, daß der traditionelle Bericht hier, wie häufig, nur die geschichtlich wichtige Thatsache, die Berufung dieser vier Jünger, aufbewahrt hatte. Lukas hat eine besondere Quelle gehabt, in welcher die Berufung in ihrem vollständigen, natürlichen Zusammenhang stand. Wir werden einem solchen Verhältnis öfters begegnen. Es ist allerdings sehr auffallend, daß Markus, welcher, wahrscheinlich auf Grund der Erzählung des Petrus, die Angabe bezüglich der Taglöhner im Schiff des Zebedäus hinzufügt, den wunderbaren Fischzug weggelassen hat. Vielleicht hielt sich Petrus bei der Erzählung dieses Vorgangs an den traditionellen Bericht, weil er nicht sich selbst als handelnde Hauptperson auftreten lassen wollte. Ewald, Holtzmann, Weiß meinen, dieser von Lukas hier erzählte, wunderbare Fischzug sei derselbe, wie der, der nach der Auferstehung, bei der Wiedereinsetzung des Petrus in das Apostelamt, stattfand (nach Johannes, Kap. 21). Allein die beiden Vorgänge sind durchaus verschieden. Dort steht Jesus am Ufer, hier ist er im Schiff; dort sind Petrus und Johannes von Anfang an beisammen, hier befinden sie sich in zwei verschiedenen Schiffen; dort wirft sich Petrus ins Wasser, um zu Jesus zu kommen, hier spricht er zu ihm: Hebe dich von mir! Ist es nicht schwieriger, sich vorzustellen, wie dieselbe Thatsache so verschieden berichtet sein sollte, als einfach zu sagen, der wunderbare Fischzug sei aus einem uns unbekannten Grund in der traditionellen Erzählung weggelassen worden?

Die Stellung, welche Lukas dieser Erzählung giebt, stimmt ganz mit dem allgemeinen Gang der vorhergegangenen Begebenheiten überein. 1. Die fünf bis sechs ersten Glaubigen schließen sich in der Nähe des Jordans an Jesus an (Joh. 1). 2. Sie kehren mit Jesus nach Galiläa zurück, begeben sich zu ihren Familien und nehmen ihre früheren Beschäftigungen wieder auf, während Jesus mit den Seinigen den Wohnsitz von Nazareth nach Kapernaum verlegt und in den Synagogen zu predigen anfängt (Joh. 2, 12; Matth. 4, 12—17; Mark. 1, 14 f.; Luk. 4, 14—44). 3. Kurz vor seiner Abreise nach Jerusalem zum ersten Osterfest beruft Jesus seine ersten Jünger in seine bleibende Nachfolge und verlangt von ihnen, daß sie sich endgültig von ihrer bisherigen Lebensweise lossagen (Joh. 2, 13 und unsre drei synoptischen Berichte). Wie gewöhnlich, hat Johannes auch hier die vertrauliche Seite in dem Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern geschildert, während die Synoptiker die äußere, geschichtliche Thatsache erzählt haben, welche das Resultat des schon bestehenden, persönlichen Verhältnisses gewesen ist.[1])

II. Heilung eines Aussätzigen.
V. 12—14.

Bei Lukas, wie bei Markus (1, 40), findet die Heilung des Aussätzigen auf der ersten Predigtreise statt, welche Jesus mit seinen Jüngern macht. Matthäus schließt dieses Wunder unmittelbar an die Bergpredigt an (8, 1); beim Herabsteigen vom Berg begegnet Jesus dem Kranken und heilt ihn. Diese letztere Angabe ist so bestimmt und die der beiden andern so allgemein, daß es natürlich ist, hier dem Matthäus den Vorzug zu geben, statt mit Holtzmann zu sagen, Matthäus habe damit die Rückkehr vom Berg zur Stadt eben ausfüllen wollen!

Der Aussatz war in jeder Hinsicht die schrecklichste Krankheit: 1) In physischer Beziehung: Weißliche Blattern, die das Fleisch zernagten, ein Glied nach dem andern ergriffen und endlich selbst die Knochen zerfraßen; ein hitziges Fieber mit Schlaflosigkeit und schweren Träumen; dabei fast völlige Hoffnungslosigkeit für Genesung — dies die physischen Eigentümlichkeiten dieser Krankheit. Es war der Tod bei vollem Lebensbewußtsein. 2) In sozialer Hinsicht: Wegen des außerordentlich ansteckenden Charakters der Krankheit war der Kranke von seiner Familie und von dem Umgang mit den Menschen ausgeschlossen und nur auf die Gesellschaft anderer ebenso unglücklicher Kranker beschränkt. Die Aussätzigen lebten in der Regel truppweise zusammen, in einiger Entfernung von bewohnten Orten (2. Kön. 7, 3; Luk. 17, 12). Man legte ihnen ihre Nahrung an verabredeten Plätzen hin. Sie gingen barhäuptig einher, mit verhülltem Kinn, und mußten bei der Annäherung von Begegnenden sich als Aussätzige ankündigen. 3) In religiöser Hinsicht: Der Aussätzige war levitisch unrein. Seine Krankheit erschien als eine unmittelbare göttliche Strafe. In den außerordentlich seltenen Fällen einer Heilung wurde er nur auf offizielle Erklärung des Priesters und nach Darbringung des gesetzlichen Opfers wieder in die theokratische Gemeinschaft aufgenommen. Vergl. zu allem dem die Stellen Lev. 13 und 14, sowie den Traktat Negaim im Talmud.

---

[1]) Weiß (Leben Jesu, I. 373) sagt: „Es ist unbegreiflich, wie man in die kurze Zeit, von der Joh. 2, 12 die Rede ist, den Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jesu, ja die Berufung der Jünger, welche Johannes nicht erwähnt, hat verlegen mögen." Allein will dieser Gelehrte etwa von der galiläischen Thätigkeit alle diejenigen Thatsachen, welche Johannes unerwähnt läßt, wegschneiden? Dann bliebe ihm nichts als die Brotvermehrung übrig. Johannes hat die Berufung, wie so viele andre Thatsachen, deshalb nicht erzählt, weil er wußte, daß sie durch seine Vorgänger, die Synoptiker, schon bekannt seien.

V. 12—13.[1]) Die Konstruktion ist ganz hebräisch (ויהי . . . והנה . . .). Bei den beiden andern Synoptikern findet sich nichts Ähnliches. Markus: „Ein Aussätziger kam herzu." Matthäus: „Und siehe, ein Aussätziger kam herzu und warf sich nieder." Und nun soll Lukas seinen Bericht von einem der beiden andern abgeschrieben und diesen hebräischen Eingang für griechische Leser hinzugesetzt haben! — Die Darstellung des Lukas schildert in anschaulicher Weise die Überraschung, welche durch diesen plötzlichen und entsetzlichen Anblick hervorgerufen wurde. Das Zeitwort fehlt. Dieser Mensch steht da, ohne daß man ihn hat kommen sehen. Es ist eine Überraschung; er hat die gesetzlichen Vorschriften übertreten. — Er ist überzogen mit Aussatz, d. h. die Krankheit hat schon einen sehr hohen Grad erreicht; sein Gesicht ist bläulich weiß. Der Unglückliche sucht mit seinen Blicken Jesum unter der Menge, welche ihn umsteht, und da er ihn entdeckt hat (ἰδών), stürzt er hin zu ihm. Ihn erkennen und zu seinen Füßen liegen, ist ein und dasselbe. Das Zwiegespräch lautet in allen drei Berichten gleich. Es hatte sich in dieser Hinsicht in der Tradition eine feste Form gebildet, während die äußeren Umstände freier erzählt wurden. — Alle drei Evangelisten sagen: reinigen, statt heilen, weil sich an diese Krankheit die Idee der Befleckung knüpfte. — In den Worten: Wenn du willst, kannst du, liegt beides, große Angst und großer Glaube. Andere Kranke waren geheilt worden — das wußte der Aussätzige —, daher der Glaube. Aber er war wahrscheinlich der erste Kranke seiner Art, dem es gelang, bis zu Jesu zu kommen und seine Hilfe anzuflehen; daher seine Angst. — Der alte Rationalismus erklärte die Bitte so: „Du kannst als Messias mich für rein erklären"; als ob der Kranke, der auf dem natürlichen Weg schon geheilt worden, Jesum nur gebeten hätte, seine Heilung zu bestätigen und ihn für rein zu erklären, um der kostspieligen, beschwerlichen Reise nach Jerusalem enthoben zu sein! Aber der Ausdruck καθαρίζειν, reinigen, kann unmöglich diese deklaratorische Bedeutung haben; vergl. 7, 22 und Matth. 10, 8. Daß auch der Zusammenhang diesen abgeschwächten Sinn verbietet, ist schon von Strauß nachgewiesen worden. Vergl. die Ausdrücke: überzogen mit Aussatz (V. 12), er wurde rein (Matthäus und Markus) oder: der Aussatz verließ ihn (Lukas und Markus); endlich das tiefe Mitleid Jesu (bei Markus) und die Wirkung auf das Volk (V. 15).

V. 13. Markus, der gern Jesu Gefühle schildert, hebt das tiefe Mitleid hervor, das ihn bei diesem Anblick ergriff. — Die drei Berichte treffen wörtlich zusammen in einem Umstand, der einen sehr lebhaften Eindruck auf die Zeugen gemacht haben muß und sich in identischer Form in der Tradition erhalten hatte: Er streckte die Hand aus und rührte ihn an. Der ansteckende Charakter des Aussatzes war allgemein bekannt. Dazu hätte man sagen können, Jesus sei durch die Berührung mit einem solchen Wesen gesetzlich unrein geworden. Allein was die Ansteckung betrifft, so wußte Jesus wohl, daß seine Kraft über die Krankheit den Sieg davontragen werde, nicht umgekehrt. Begiebt er sich nicht durch sein ganzes menschliches Dasein in eine viel größere Gefahr, die der Berührung seiner reinen Natur mit unsrer Befleckung, ohne derselben zu unterliegen? Was die levitische Befleckung betrifft, so wissen wir, daß im Fall eines Konflikts die Rücksicht auf das menschliche Leben höher steht, als der Ritus. Dies liegt im Geist des Gesetzes selbst. Siehe 6, 1 ff.; Mark. 2, 27.

Die Antwort lautet in den drei Berichten gleich; nur das Resultat ist verschieden ausgedrückt. Markus scheint beide Formen zu verbinden, die des Matthäus: sein Aussatz war rein (dies der gesetzliche Gesichtspunkt) und

[1]) V. 13. T. R. nebst A und 11 Mjj.: ειπων; א BCDLX: λεγων.

die des Lukas: der Aussatz wich von ihm (dies die menschliche Anschauungsweise). Es ist dies auch eine der Stellen, auf welche sich die Erklärer stützen, welche behaupten, Markus habe die beiden andern ausgeschrieben; siehe zu 4, 40. Markus in seiner gewohnten Weitschweifigkeit verbindet einfach die zwei Gesichtspunkte, unter welchen sich diese Heilung darstellte.

V. 14. Markus hat in weit anschaulicherer Form den strengen, ja drohenden Ton beibehalten, in welchem der Befehl und das Verbot erteilt wurden. Weiß und Holtzmann haben aus dem Ausdruck ἐξέβαλεν, er warf ihn hinaus, bei Markus geschlossen, daß der Vorgang in einer Synagoge oder in einem Haus stattgefunden habe. Allein der Gebrauch des Wortes ἐκβάλλειν Mark. 1, 12 (wo davon die Rede ist, daß der Geist Jesum in die Wüste getrieben habe), beweist, daß dieser Schluß unbegründet ist; zudem steht er in offenem Widerspruch mit dem Bericht des Matthäus. Das hinaus aus bezieht sich hier auf den Kreis, der sich um Jesus gebildet hatte.

Der schroffe Übergang von der indirekten Rede in die direkte ist dem Bericht des Lukas eigentümlich; er setzt das Verbot, die Thatsache zu verbreiten, und den Befehl, zum Priester zu gehen, in sehr enge Beziehung zu einander. Man hat gemeint, Jesus habe befürchtet, die Kunde von der Heilung könnte vor der Ankunft des Kranken selbst zu den Priestern gelangen, und diese möchten dann aus Haß gegen Jesus ihre Anerkennung der Heilung verweigern. Allein bei dieser Auffassung lassen sich die Worte am Schluß: zum Zeugnis für sie, nicht recht erklären. Man hat dieses Verbot auch so erklärt: Jesus sei darauf bedacht gewesen, daß der Aussätzige den Eindruck von dieser göttlichen Wohlthat in stiller Sammlung bewahre (Keil), oder er habe befürchtet, die durch seine Wunder entstandene Aufregung unter dem Volk möchte sich steigern oder dieses Element könnte in seiner öffentlichen Thätigkeit allzusehr das Übergewicht bekommen (Bleek). Allein auch bei diesen Auffassungen sind die Worte am Schluß und die enge Verbindung zwischen dem Befehl und dem Verbot bei Lukas nicht recht verständlich. Dagegen ist alles einfach, wenn man annimmt, daß es Jesu hauptsächlich um die Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift, bezüglich der Heilung des Aussätzigen, zu thun war. Jesus befürchtet, der Kranke möchte, wenn er sich unterwegs aufhalte und sich bald da, bald dort in ein Gespräch einlasse, diese Pflicht versäumen, und man könnte dann dieses Versäumnis ihm selbst zur Last legen und es zu einer Anklage gegen ihn benutzen, als ob er das Gesetz verachte. Schon damals müssen derartige Beschuldigungen gegen ihn erhoben worden sein. Er sieht sich veranlaßt, dieselben in der Bergpredigt abzuweisen, mit den Worten: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen; ich bin gekommen, es zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). So bekommen auch die Schlußworte: zum Zeugnis für sie, einen ganz einfachen Sinn. Das αὐτοῖς, ihnen, bezieht sich auf die Priester. Das Zeugnis ist der Beweis von der Achtung Jesu für das mosaische Gesetz, welchen das Opfer des Aussätzigen ihnen liefern wird. Es ist viel unnatürlicher, das αὐτοῖς auf das Volk zu beziehen, welches durch die Erklärung des Priesters und das Opfer des Aussätzigen erfahren solle, daß dieser wirklich geheilt sei und man seine sozialen Beziehungen zu ihm wieder anknüpfen könne, oder mit Gerlach unter dem Zeugnis den Beweis der Wundermacht Jesu zu verstehen, welchen diese Heilung den Priestern zu geben habe.

Man sieht aus diesen bemerkenswerten Worten, daß Jesus schon damals in Jerusalem schweren Beschuldigungen ausgesetzt war. Das vierte Evangelium erklärt diese anormale Sachlage. Die Feindseligkeit der herrschenden Partei ging allmählich von Johannes auf Jesus über (Joh. 4, 1). Nach dem Aufenthalt Jesu in Judäa, welcher kurz nach der Berufung der vier Jünger statt-

gefunden haben muß und dann nach einem kurz darauf erfolgten Besuch in Jerusalem zum Purimfest (Joh. 5), wo er der Verletzung des Sabbaths beschuldigt war und seine Achtung für Moses feierlich bezeugen wußte, hatte sich die Erbitterung gegen ihn dermaßen gesteigert, daß man schon davon redete, ihn auf die Seite zu schaffen. Diese von der Tradition nicht erwähnten Begebenheiten sind wohl zwischen V. 11 und 12 zu setzen. — Nach Markus beachtete der Aussätzige das Verbot Jesu nicht und erschwerte durch diesen Ungehorsam sein Wirken in Galiläa.

Die drei synoptischen Berichte können unmöglich von einer gemeinschaftlichen schriftlichen Quelle oder von einander abgeleitet werden, nicht bloß weil sie an verschiedener Stelle stehen und manche Abweichungen im einzelnen zeigen, sondern namentlich des Gegensatzes wegen, der zwischen der Uniformität der Gespräche der Redenden in den drei Evangelien und den Verschiedenheiten im geschichtlichen Rahmen der Erzählung herrscht. Dieser auffallende Gegensatz schließt natürlich die Abhängigkeit von schriftlichen Urkunden aus.

V. 15—16.[1]) Geschichtlicher Überblick. Jesus ließ es sich immer wieder angelegen sein, seine Thätigkeit vor aller geistigen Entartung zu bewahren, indem er einen Teil seiner Zeit der inneren Sammlung und dem Gebet widmete. Durch dieses Mittel suchte er zugleich die durch seine Predigt und namentlich durch seine Wunder verursachte Aufregung unter dem Volk zu bekämpfen. Das Gebet war das Gegengewicht, welches er allen Gefahren entgegenstellte, die fortwährend von innen oder von außen sein Werk bedrohten. Diese Schilderung der mit der Thätigkeit Jesu so enge verbundenen inneren Sammlung schließt sich sowohl an das Vorhergehende als an das Folgende an. Wir finden hier einen jener Ruhepunkte, welche für das Evangelium des Lukas charakteristisch sind: 1, 66. 80; 2, 40. 52; 3, 18; 4, 15; sie unterscheiden sich von der eigentlichen Erzählung dadurch, daß dann statt der Aoriste das beschreibende Imperfektum steht.

III. Heilung des Gichtbrüchigen.
V. 15—26.

V. 17–19.[2]) Die Ankunft. Das erste Evangelium (9, 1 ff.) verlegt diesen Vorgang in den Kreis der Gadara-Reise, nach der Rückkehr nach Kapernaum und beinahe unmittelbar vor der Berufung des Matthäus. Markus (2, 3 ff.) setzt ihn, wie Lukas, nach der Heilung des Aussätzigen und, wie Matthäus, vor der Berufung des Zöllners Levi. Man sieht, daß wenn auch in der mündlichen Tradition sich gewisse Reihen von Geschichten gebildet haben, doch Umstellungen in denselben vorgenommen wurden, ehe die Tradition schriftlich fixiert wurde. — Auch hier, am Anfang des Berichts, mehrere auffallende Hebraismen (μία τῶν ἡμερῶν. καί vor αὐτός, die Konstruktion ἦσαν οἳ ἦσαν und der Ausdruck δύναμις ἦν εἰς). Diese Formen kommen nur bei Lukas vor; er muß seine besondere Urkunde gehabt haben. — Es war einer der Augenblicke, wo sich, wie an jenem Abend in Kapernaum, die göttliche Kraft besonders reich entfaltete. — Wir begegnen hier, auf galiläischem Boden, dem ersten Zusammenstoß Jesu mit der Behörde von Jerusalem. Die Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrten bildeten keine theologisch-politische Partei, wie die Pharisäer und Sadduzäer. Es waren die Schriftgelehrten Israels, die Sachkundigen in den Fragen des Gesetzes. Man hatte sie ohne Zweifel ab-

[1]) V. 15. א läßt die Worte περι αυτου (Sinn: sein Ruf breitete sich aus) weg. — א BCDL It. lassen υπ αυτου weg, wie T. R. mit 12 Mjj. liest.

[2]) V. 17. BS: οι vor φαρισαιοι. — T. R. nebst ACD und 11 Mjj. liest αυτους; א BLΞ: αυτον. — V. 18. BLΞ fügen nach θειναι ein αυτον hinzu. — V. 19. T. R liest mit einigen Mnn. δια vor ποιας.

sichtlich den Pharisäern beigegeben, welche von Jerusalem nach Galiläa gesandt worden waren, um Jesus zu überwachen und nötigenfalls mit ihm sich auseinanderzusetzen (V. 21). Diese Gesandtschaft erklärt sich nur dann natürlich, wenn wirklich der von Johannes erzählte Zusammenstoß am Purimfest kurz vorher stattgehabt hatte.

Die Darstellung des Matthäus ist ganz summarisch. Er erzählt eigentlich nicht; er eilt auf das Wort Jesu hin, welches für ihn die Hauptsache, das Wesentliche ist. Markus giebt genau dieselben Einzelheiten, wie Lukas, aber ohne daß auch nur Ein Ausdruck beiden gemein wäre. Das wäre doch sonderbar, wenn beide nach einer gemeinsamen Vorlage oder einer nach dem andern gearbeitet hätte! — Auf das Dach des Hauses konnte man entweder auf einer außen an der Mauer angebrachten Treppe gelangen oder vom Dach des Nachbarhauses aus; denn die Häuser standen häufig durch die Plattformen miteinander in Verbindung. Oder da die gewöhnlichen Häuser ziemlich niedrig waren und kein Stockwerk hatten, konnte man leicht auf einer einfachen Leiter auf ein 8—10 Fuß hohes Dach gelangen. Bei dem ποίας hat man διά und ὁδοῦ zu ergänzen. — Der Ausdruck *durch die Ziegel* kann nicht bedeuten: auf der Treppe, die von der Plattform in das unten gelegene Zimmer hinabführte; auch nicht: durch das Geländer, welches um die Plattform herumführte. Der Sinn kann nur sein: durch eine im Dach selbst jetzt angebrachte Öffnung. Wo befand sich Jesus? Einige haben gemeint: in einem oberen Zimmer, unterhalb der Plattform. Allein in diesem Fall hätte Jesus von dem Volkshaufen, der die Hausthüre umgab, nicht verstanden werden können; und warum hätte man dann den Kranken nicht einfach auf der Treppe vom Dach zu ihm heruntergetragen? Man hat daher angenommen, es sei eines jener bedeutenderen Häuser gewesen, mit einem großen inneren Hof, um welchen rings herum eine Galerie führte, von der aus man in die Zimmer gelangte. Auf dieser Galerie sei Jesus gestanden und habe von da aus zu dem im Hof und Vorhof versammelten Volk geredet (*Edersheim*, I, 502). Die Träger hätten nicht das Dach des Hauses, sondern nur das Vordach der Galerie durchbrochen, was weniger Schwierigkeit machte. Allein statt das Vordach zu durchbrechen, hätte man doch gewiß einfacher den Kranken an Stricken bis zur Höhe der Galerie herabgelassen. Auch kann, wenn die Wohnung des Petrus gemeint ist, dies nur ein gewöhnliches Haus, das Haus eines Armen (Apg. 3. 6), gewesen sein. *Thomson* (The Land et the Book, S. 358 f.) beschreibt die Konstruktion der Dächer in solchen Häusern Palästinas und zeigt, daß die Sache nicht so schwierig war, wie es scheint. Die Dächer bestehen aus einer Mischung von trockener Erde und Stroh und einer darüber gelegten Schicht von Backsteinen. Man brauchte also bloß die letzteren wegzunehmen und in die Lehmdecke eine Öffnung zu machen. — Es scheint mir nutzlos, mit *Delitzsch* (*Ein Tag in Kapernaum*, S. 40—46) anzunehmen, daß diese Männer eine schon vorhandene Öffnung in der Decke der Plattform benutzt hätten, welche zur Sammlung des Regens gedient habe. — *Strauß* meint, dieses Durchbrechen des Daches hätte nicht ohne Gefahr für die unten Stehenden vorgenommen werden können, und schließt daraus auf den legendenhaften Charakter dieser Erzählung. Aber eine Legende wäre jedenfalls auch mit Rücksicht auf die damals gewöhnliche und allbekannte Bauart erdichtet worden. — Jesus saß in dem vorderen Zimmer, welches gegen den von der Menge erfüllten Vorplatz und den äußeren Hof des Hauses offen war.

V. 20—21.[1]) *Das Ärgernis.* Bei Lukas und Markus bezieht sich der Ausdruck *ihren Glauben* vor allem auf die Beharrlichkeit des Kranken

[1]) V. 20. ℵ B L Ξ lassen αυτω weg. — ℵ D lassen σοι weg. — V. 21. B D Ξ lesen αφειναι statt αφιεναι.

und seiner Träger, wovon der vorher erwähnte Umstand ein Beweis war. Bei Matthäus dagegen, welcher alles vorher Erzählte wegläßt, kann mit dem Wort Glauben nur die einfache Thatsache ihres Kommens gemeint sein. Diese ganz verschiedene Beziehung des Wortes Glauben ist nur möglich bei der Freiheit der mündlichen Tradition. — Beim Anblick einer solchen Beharrlichkeit erkennt Jesus in diesem Kranken, wie später in dem kananäischen Weib, einen von denen, welche der Vater zu ihm zieht (Joh. 6, 44) und er nimmt ihn mit dem herzlichsten Mitleid auf. Nach der bei den Juden herrschenden Anschauung waren die Krankheiten im allgemeinen eine Strafe für irgendeine Sünde. Das Gewissen dieses Menschen konnte daher durch das Unglück, welches ihn betroffen hatte, geweckt worden sein, und er fürchtete vielleicht, seine Sünden möchten ein Hindernis sein für die Heilung, welche er bei Jesus suchte. Jesus erkennt die Angst seiner Seele und entschließt sich, zuerst dieses innere Leiden zu lindern. Bei Lukas heißt es: O Mensch; bei Markus und Matthäus: Mein Sohn. Weiß ist genötigt, nach einem Grund zu suchen, weshalb Lukas, der angebliche Überarbeiter derselben, diese Änderung vorgenommen hat. Er meint, er habe die Anwendung des Ausdrucks Sohn auf einen solchen Menschen für nicht passend gehalten. Vergißt er denn, daß Lukas noch mehr als die andern der Evangelist der Gnade ist? — Die dorische Form ἀφέωνται, welche auch im Attischen vorkommt, steht entweder statt des Präsens ἀφίενται oder vielmehr statt des Perfekt. ἀφεῖνται. — Es fragt sich, ob Jesus mit diesen Worten die Vergebung bloß ankündigt, weil er weiß, daß sie schon von Gott gewährt ist, oder ob er sie selbst erteilt. Nach V. 24 vergiebt er auf Erden, während Gott im Himmel vergiebt. Nach Joh. 5, 21 „giebt der Sohn das Leben, wem er will"; aber nach V. 19 „thut der Sohn nichts als was er siehet den Vater thun". Der Sohn verwirklicht also seinen eigenen Willen, aber dieser beruht auf dem Bewußtsein der vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater. Jesus hat in dem Kranken nicht bloß das Gefühl des Leidens, sondern auch das der Sünde erkannt, und er behandelt ihn gemäß dem Auftrag, den er bei seinem Kommen auf die Welt erhalten hat (Joh. 6, 40).

V. 21. Er weiß wohl, daß er mit diesen Worten seinen Beobachtern den Handschuh hinwirft. Eine Lästerung! Das kam ihnen gerade recht. Nichts hätte in ihren Ohren angenehmer klingen können. Die Schriftgelehrten, γραμματεῖς, sind dieselben Personen, wie die Gesetzeslehrer in V. 17; nur bezieht sich dieser neue Ausdruck speziell auf das Studium des geschriebenen Gesetzeskodex, welches ihre charakteristische Beschäftigung bildete. Nach Weiß kann hier Lukas den Ausdruck γραμματεῖς statt νομοδιδάσκαλοι (V. 17) nur aus Markus entlehnt haben. Warum das? Lukas gebraucht zwölfmal in seinem Evangelium das Wort γραμματεῖς, einmal wie hier, in Verbindung mit Φαρισαῖοι (11, 44). Dieses Wort paßt hier besonders gut, da sie sich ja gerade zu einer Diskussion über die biblische Lehre anschicken. Markus seinerseits erwähnt die Anwesenheit der Pharisäer nicht, von welcher Lukas zweimal redet. Weiß meint wieder, der Ausdruck διαλογίζεσθαι, sich Gedanken machen, könne hier nur den Sinn einer lauten Unterredung haben, was damit im Widerspruch steht, daß Lukas in V. 22 dasselbe Wort von einem inneren Reden der einzelnen bei sich selbst gebrauche; dies sei nur durch den Gebrauch des Markus und des apostolischen Matthäus erklärlich. Allein der Ausdruck λέγοντες drückt nicht notwendig ein lautes Reden aus; vergl. 3, 8; Matth. 3, 9 und 9, 21; es ist einfach das hebräische לֵאמֹר. — Auf den ersten Blick scheint die Beschuldigung der Schriftgelehrten begründet zu sein. Mehrere Auslagen weisen gegenüber dieser Anklage auf die Gottheit

Jesu hin. Allein dies widerspricht dem Sinn der Antwort Jesu; denn gerade als Menschensohn nimmt er in V. 24 die Befugnis, Sünden zu vergeben, für sich in Anspruch; und jedenfalls hätten seine Gegner an eine solche Antwort nicht denken können. Aber konnte nicht Gott sein Begnadigungsrecht einem Menschen übertragen, der sein Vertrauen verdiente und der sein Bevollmächtigter für das große Werk des Heils auf Erden wurde? Eben diese Stellung schreibt sich Jesus V. 24 zu. — Es blieb nur noch die Frage, ob dieser Anspruch Jesu begründet ist. Die Antwort giebt Jesus im folgenden, und zwar so, daß kein Widerspruch mehr möglich ist.

V. 22—24.[1]) Das Wunder. Der Ausdruck erkannte bezeichnet keine Wahrnehmung durch das Gehör, sondern eine innere Anschauung (Joh. 2, 25). — Jesus will nicht sagen, es sei leichter zu heilen, als zu verzeihen, sondern es sei leichter, den eines Betrugs zu überführen, welcher sich mit Unrecht die Macht zu heilen zuschreibt, als den, der sich das Recht zu vergeben fälschlich anmaßt. Der Sinn ist: Ihr meinet, es seien leere Worte, wenn ich sage: „Deine Sünden sind dir vergeben"; nun so sehet selbst, ob der Befehl, den ich jetzt ausspreche: „Stehe auf und wandle", auch ein leeres Wort ist.

V. 24. Die Konstruktion des Satzes ist ungenau; aber sehr dramatisch. Das Hauptverb., von welchem der Satz: damit ihr wisset, abhängt, ist nicht: er sprach zu dem Gichtbrüchigen. Dies ist vielmehr eine Parenthese. Eher könnte es σοὶ λέγω, ich sage dir, sein. In Wahrheit ist es aber die Handlung selbst, welche Jesus dem Kranken befiehlt und die ihnen, wenn sie auf der Stelle vor ihrer aller Augen geschieht, das kundthun wird, was sie zu wissen nötig haben. Man muß sich zwischen dem Schluß des mit damit anfangenden Nebensatzes und dem Befehl: ich sage dir einen Augenblick feierlichen Stillschweigens denken, einen Augenblick gespannter Erwartung, welcher der entscheidenden Probe vorherging und den der Erzähler durch die Parenthese ausgefüllt hat: er sprach zu dem Gichtbrüchigen. Diese durchaus originale, auf unmittelbarer Anschauung beruhende Erzählungsform findet sich gleicherweise in den drei Berichten; sie gehörte offenbar zur ursprünglichen Überlieferung und hatte sich darin unauslöschlich eingeprägt. Die Heilung wurde dadurch, daß sie zuvor angekündigt war, zu einer unwiderleglichen Beweisführung. — Mit den Worten auf Erden erklärt sich Jesus für den Stellvertreter dessen auf Erden, welcher im Himmel vergiebt. Es ist, wie gewöhnlich, ἔγειρε zu lesen, nicht ἔγειραι. Die Lesart παραλυτικῷ könnte aus den Parallelstellen hergenommen sein; aber ebenso kann das παραλελυμένῳ aus V. 28 stammen. — Es liegt etwas Triumphierendes in den Worten: „Nimm dein Bett und gehe heim." Er soll jetzt das Bett tragen, das ihn so lange getragen hat.

Zum ersten Mal bei Lukas begegnen wir dem Namen, welchen Jesus während seines irdischen Lebens mit Vorliebe als Selbstbezeichnung gebraucht hat, um zu vermeiden, von sich in der ersten Person zu reden und um die Menschen allezeit an das zu erinnern, was er für sie sei, dem Namen: Menschensohn. Der Ursprung dieses Namens wird auf doppelte Weise erklärt. Die meisten alten und neuen Ausleger sind der Ansicht, daß Jesus ihn der berühmten Stelle Dan. 7, 13 f. entnommen habe. Der Prophet sieht den Messias in der Gestalt eines Menschensohnes (im Gegensatz zu den vier Tieren, welche die weltlichen Reiche darstellten) erscheinen; er kommt in den Wolken des Himmels und es wird ihm die Herrschaft über die ganze Welt übergeben. Diese Weissagung hatte auf die jüdische Einbildungskraft einen solchen Eindruck gemacht, daß die Rabbinen dem Messias den Titel Anani, Mensch der

[1]) V. 23. T. R. nebst U X Δ liest εγειραι; alle andern: εγειρε. — V. 24. T. R. nebst A B und 9 Mjj.: παραλυτικω; א C D und 4 Mjj.: παραλελυμενω. — א D It.: αρον και, statt αρας.

Wolken, beilegten. Ich glaube nun allerdings auch, daß Jesus in jenem feierlichen Augenblick, am letzten Tag seines Lebens, als er dem Hohepriester vor dem Hohenrat Antwort gab, den Namen Menschensohn nicht ausgesprochen hat, ohne an die Weissagung Daniels zu denken (Matth. 26, 64). Er wurde ganz von selbst darauf geführt durch den eschatologischen Inhalt seiner Antwort, in welcher er eben das von Daniel geschilderte Ereignis, seine herrliche Wiederkunft, ankündigte. Aber eine andere Frage ist die, ob diese Stelle den Ursprung dieser Bezeichnung und den Gebrauch erklären kann, welchen Jesus vom Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit an von derselben machte. Hat er wohl von Anfang an dadurch sich als den Messias bezeichnen wollen? Nein, wir wissen, daß er es vielmehr vermied, vor dem Volk sich diesen Titel beizulegen, dessen Sinn durch die jüdische Einbildungskraft gefälscht war. Durch eine solche Anspielung auf Daniel hätte er aber den Anspruch auf die Weltherrschaft, welche er von sich wies (Joh. 18, 36), gerade öffentlich ausgesprochen. Jesus war kein Knecht des Buchstabens. Nicht aus dem Gesetz oder den Propheten, sondern aus seinem eigenen Herzen hat er den Namen geschöpft, welchen er zu seiner gewöhnlichen Selbstbezeichnung machte. In dem Titel Sohn Gottes, welchen er bei der Taufe erhielt, war sein Verhältnis zu Gott ausgedrückt; in der Bezeichnung Sohn Davids sein Verhältnis zu Isral. Den dritten Namen, Menschensohn, welcher aus der Tiefe seines Denkens und Empfindens frei entsprungen ist, gebrauchte er, um sein Verhältnis zur ganzen Menschheit auszudrücken. Das Wort Menschensohn bezeichnet in der Schrift jeden wahren Sohn und Repräsentanten des menschlichen Geschlechts; vergl. Ps. 8, 5; Ez. 37, 3. 9. 11. Mit dem Artikel („der Menschensohn") kann dieser Ausdruck nur den Menschen im höchsten Sinn, den normalen Repräsentanten der Menschheit bezeichnen: ein wahrer und zugleich der wahre Mensch. Indem Jesus sich so nannte, erklärte er sich allerdings für den Messias, aber nur implicite; es war die einzige Form, in welcher er es damals thun konnte. Zugleich gab er mit diesem Namen dem Gefühl der Liebe Ausdruck, mit welcher er die ganze Menschheit umfaßte, die er zu seiner Familie gemacht hat. So oft er sich so nannte, bezeichnete er sich als unsern Bruder. Ich verweise auf die ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes in meinem Kommentar zum Evangelium des Johannes, B. II, S. 104 ff. Ich bemerke noch, daß durch die neueste Untersuchung, welche über die Bedeutung dieses Namens veröffentlicht wurde (Usteri, Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes, 1886), die Lösung der Frage nach meiner Ansicht nicht gefördert worden ist. Der Verfasser meint, dieser Titel beziehe sich nicht auf die Person, sondern auf das Amt Jesu; er bezeichne nicht seine menschliche Natur, sondern ausschließlich seinen Beruf als Erlöser der Menschheit. Daß diese Idee in dem Titel so, wie ich ihn auffasse, als Konsequenz enthalten sei, gebe ich ohne weiteres zu; der wahre Repräsentant der Menschheit muß auch ihr גאל, ihr Beschützer, ihr Anwalt, ihr Erlöser sein. Aber der Ausdruck Sohn bezieht sich vor allem und notwendigerweise auf das Wesen der Person, nicht auf das Amt.

V. 25—26.[1]) Die Wirkung. Als der Kranke kam, hatte man ihm keinen Platz gemacht; da er geht, weicht man ihm voll Ehrfurcht aus. — Die Worte, mit welchen das Volk seine Verwunderung, eigentlich seine „Ekstase" äußerte, lauten bei den drei Synoptikern sehr verschieden, was leicht begreiflich ist, wenn sie aus der mündlichen Tradition schöpften. Matthäus gebraucht einen bemerkenswerten Ausdruck: „Sie priesen Gott, daß er solche Macht den

[1]) V. 25. א liest αυτου statt αυτων. — V. 26. DMSX lassen die beiden ersten Sätze dieses Verses weg.

Menschen gegeben habe." Es ist ohne Zweifel eine Anspielung auf den Ausdruck Menschensohn, dessen sich Jesus bedient hatte. Was dem normalen Menschen geschenkt ist, ist in ihm dem ganzen Geschlecht geschenkt. — Daraus, daß sich der Ausdruck παράδοξα. seltsame Dinge, auch im Bericht des Josephus über Jesus findet, darf man nicht den Schluß ziehen, daß Lukas von dem jüdischen Geschichtschreiber abhängig sei, um so weniger, als dieser ganze Satz bei Josephus wahrscheinlich eine spätere christliche Interpolation ist.

Keim meint, die Lähmung sei durch die innere Erregung des Kranken gehoben worden. Man führt in der That Beispiele von Gelähmten an, welche durch eine heftige Gemütserschütterung wieder ihre Bewegungsfähigkeit erlangt haben. Allein es kommt hier eine moralische Thatsache in Betracht, welche sich auf diese Weise nicht wohl erklären läßt, die völlige Sicherheit, mit der Jesus das Wunder ankündigt und die Herausforderung, welche in der Anrede liegt: „Damit ihr wisset..., stehe auf und wandle!" — Worte, deren Echtheit durch den übereinstimmenden Bericht der drei Synoptiker und durch ihre eigene Originalität vollkommen verbürgt ist. Wie will man sie vom Standpunkt Keims aus erklären? Hätte wohl Jesus einen bei dieser psychologischen Erklärung so zweifelhaften Erfolg so bestimmt angekündigt? Hätte er sich der Gefahr ausgesetzt, auf eine so vernichtende Weise durch die Thatsache Lügen gestraft zu werden? Sollte er, gleich am Anfang seiner Wirksamkeit, seine Autorität, sein Recht der Sündenvergebung, seinen Erlöserberuf, sein ganzes geistiges Werk so aufs Spiel gesetzt haben? — In der That, wenn Keim Recht hätte, so wäre dieses Wunder kein göttlicher Beweis mehr, wofür Jesus es giebt, sondern ein bloßer Zufall.

Die Wunder Jesu.

Viererlei Mittel hat man angewendet, um das Wunder überhaupt aus der evangelischen Geschichte zu entfernen:

1. Die sogenannte natürliche Erklärung, welche die Glaubwürdigkeit des Berichts festhält, aber die Worte so auslegt, daß sie nichts Außerordentliches mehr enthalten. Dieser Versuch ist gescheitert. Es ist ein heutzutage in Mißkredit gekommenes Erklärungsmittel, zu welchem die rationalistische Kritik nur noch in den Fällen ihre Zuflucht nimmt, wo alle anderen Mittel entschieden fehlschlagen.

2. Die mythische Erklärung, wornach die Wunderberichte aus der Erinnerung an gewisse Wundererzählungen des A. T. entstanden wären — da ja der Messias nicht weniger habe thun können, als die Propheten — oder aus der freien Erfindung des christlichen Bewußtseins oder aus dem Mißverständnis gewisser Reden und Gleichnisse Jesu (z. B. die Auferweckung des Lazarus aus den Worten Luk. 16, 31; die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums aus dem Gleichnis Luk. 13, 6—9). Allein gegen diesen Verdacht schützt unsre evangelischen Berichte der einfache, durchaus historische Charakter der Erzählung, ohne allen poetischen Schwung und ohne Emphase. Auch schließen sich an mehrere Wunderberichte Reden Jesu an, welche ohne die Wunder, wodurch sie veranlaßt sind, keinen Sinn hätten und deren Echtheit doch nicht in Zweifel gezogen werden kann. So hat z. B. die Rede 11, 17 ff., Matth. 12, 25 ff., wo Jesus die Beschuldigung seiner Gegner zurückweist, daß er die Teufel durch der Teufel Obersten austreibe, keinen Sinn ohne die von den Gegnern rückhaltlos anerkannte Thatsache der Heilung von Besessenen. Die Strafpredigt an die galiläischen Städte Luk. 10, 12—15 setzt die zahlreichen Wunder Jesu als bekannte, unbestrittene Thatsache voraus. Wenigstens ist mir kein Ausleger bekannt, der den Ausdruck δυνάμεις in dieser Stelle mit Colani in bloß moralischer Bedeutung nehmen würde. Dasselbe gilt auch von der Frage des Jakobus und Johannes, 9, 54: „Meister, willst du, daß wir Feuer vom Himmel herunterkommen und sie verzehren heißen?" Diese Frage ist unverständlich, wenn

sie nicht Zeugen von wirklichen Wundern Jesu gewesen waren, und zwar von Wundern in der Natur, wie an Menschen. Man könnte sagen, die Frage selbst sei erfunden. Allein dies könnte nur geschehen sein, um den Charakter beider Jünger anzuschwärzen. Wäre es aber möglich, daß die apostolische Tradition in solcher Absicht gefälscht worden wäre? Ebenso verhält es sich bezüglich der Unterredung Jesu mit den Jüngern nach der zweiten Brotvermehrung (Mark. 8, 14 ff.). Sie sind so unverständig, daß sie die Warnung Jesu, sich vor dem Sauerteig der Pharisäer zu hüten, darauf beziehen, daß sie vergessen hatten, Brot mit sich zu nehmen. Jesus erinnert sie in seiner Antwort an die zweimalige Brotvermehrung und sagt zu ihnen: „Habt ihr denn ein verhärtetes Herz? Habt ihr Augen, um nicht zu sehen, Ohren, um nicht zu hören?" Daß dieser strenge, demütigende Verweis von den Aposteln oder der Kirche erfunden worden sei, ist absurd; und doch hat er keinen Sinn, wenn diese Wunder nicht wirklich stattgefunden hatten.

3. Die Hypothese von sogenannten relativen Wundern, wornach dieselben vermöge uns noch unbekannter Naturgesetze geschehen wären. Dies ist die Erklärung Schleiermachers und bis zu einem gewissen Grad die von Renan: „Das Wunder ist nur das Unerklärte." Dieser Ansicht stehen zwei unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen: 1) Wenn man auf diese Weise gewisse Heilungen zur Not erklären kann, so darf man vollständig überzeugt sein, daß niemals ein Naturgesetz aufgefunden werden wird, vermöge dessen eine Vervielfältigung von Broten und gebratenen Fischen, ein Totenerweckung und namentlich ein Ereignis, wie die Auferstehung Jesu selbst, zu stande gebracht werden könnte. 2) Bei dieser Erklärung muß man Jesu Wissenswunder zuschreiben, welche ebenso unerklärlich sind als die zu erklärenden Machtwunder.

4. Die sogenannte psychologische Erklärung. Nachdem Keim vermittelst einer der drei angegebenen Erklärungen die Wunder Jesu in der äußeren Natur (Brotvermehrung, Stillung des Sturmes) beseitigt hat, gesteht er zu, daß es einen Rest giebt von unbestreitbaren, außerordentlichen Thatsachen im Leben Jesu, die Heilungen von Kranken und Besessenen. Schon Renan hatte von der Wirkung gesprochen, welche durch die Berührung mit einer außerordentlichen Persönlichkeit auf leidende, nervenkranke Wesen ausgeübt werde. Keim erweitert diesen Gedanken. Die einzigen wirklichen Wunder im Leben Jesu, die Heilungen, sind nach seiner Ansicht auf einen moralischen (ethisch psychologischen, Bd. II, S. 162) Einfluß zurückzuführen. — Darauf entgegnen wir: 1) daß die Naturwunder, welche man als mythisch beseitigt, ganz in derselben Weise bezeugt sind, wie die Heilungen, welche man zugiebt; 2) daß Jesus diese Heilungen mit einer absoluten Gewißheit des Erfolgs vollzogen hat („Damit ihr aber wisset, sage ich . . ." „Ich will, sei gereinigt." „Dir geschehe, wie du willst") und daß die Wirkung alsbald eingetreten ist. Diese zwei Züge sind unvereinbar mit dieser Art von Heilung. 3) Endlich wäre es nicht begreiflich, wie Jesus die Heilungen als ein Zeugnis Gottes für seine Person und als Zeichen seiner göttlichen Sendung hätte bezeichnen können, wenn er sie nicht als die Wirkung übernatürlicher Kräfte angesehen hätte (7, 22; 11, 20; Joh. 5, 36; 10, 38 u. a.). Jede, auch die geringste Marktschreierei und Großsprecherei ist durch den sittlichen Charakter Jesu schlechterdings ausgeschlossen.

Selbst die jüdischen Legenden legen für die Wirklichkeit der Wunder Jesu Zeugnis ab: „Der Sohn der Stada (Spottname Jesu im Talmud) hat aus Ägypten Geheimmittel mitgebracht in einer Öffnung, die er an seinem Leibe angebracht hatte." Da die Juden die Wunder Jesu nicht leugnen konnten, suchten sie dieselben auf diese unsinnige Weise zu erklären. — Endlich braucht man bloß die evangelischen Wunder mit den in den Apokryphen berichteten zu vergleichen, um den Unterschied zwischen Geschichte und Legende mit Händen zu greifen.

IV. Die Berufung Levis und die sich daran anschließenden Thatsachen.

5, 27—39.

In diesem Abschnitt ist erzählt: 1) Die Berufung eines Zöllners Namens Levi (V. 27 f.); das Mahl, welches dieser neue Jünger Jesu gab mit der durch dasselbe veranlaßten Unterredung (V. 29—32; 3) eine Auseinandersetzung über das Fasten (V. 33—35); 4) eine Belehrung in Gleichnissen über das Verhältnis zwischen dem Werk Jesu und der jüdischen Form des Gesetzes (V. 36—39).

Dieser Abschnitt schließt sich bei unsern drei Synoptikern an den vorhergehenden an (Matth. 9, 9; Mark. 2, 14); nur setzt Matthäus beide viel später, bei der Rückkehr von der Gadara-Reise. Die Verknüpfung beider Berichte in der mündlichen Tradition rührt ohne Zweifel daher, daß die zweite dieser Thatsachen sich zeitlich an die erste anschloß. Dieses Verhältnis schließt aber eine sehr tiefgehende, innere Beziehung zwischen beiden keineswegs aus. Die vorhergegangene Geschichte hatte gezeigt, daß die Feindseligkeit der Häupter schon ausgebrochen war. Jesus fürchtet sich nicht davor; und wie er ihnen bei dem vorhergehenden Auftritt seine Überlegenheit in niederschmetternder Weise zu fühlen gegeben hatte, so bietet er ihnen jetzt noch kühneren Trotz, indem er einen Zöllner in seine Nachfolge beruft und so offen bricht mit ihrem theokratischen Decorum.

1. V. 27—28.[1]) Die Berufung. Kapernaum lag an der Straße, welche aus dem Innern Asiens an das Mittelländische Meer führte; es mußte daher in dieser Stadt ein bedeutendes Zollamt sein. Es lag außerhalb der Stadt, nahe am Meer. So erklärt sich der Ausdruck des Lukas: er ging hinaus, und der des Markus: um ans Meer zu gehen. Damit stimmt auch die Schilderung der Sachlage bei Matthäus überein. — Über die Zöllner siehe zu 3, 12. Jesus mußte dringende wichtige Gründe haben, um einen Mann aus dieser Klasse in die Zahl seiner Vertrauten aufzunehmen. Wollte er bloß zeigen, wie sehr er sich über die jüdischen Vorurteile hinwegsetzte? oder wünschte er unter seinen Jüngern auch einen mit der Feder gewandten Mann zu haben? Dies beides ist möglich; aber diese Berufung hat etwas so Rasches, so Unvorbereitetes und Ungewöhnliches, daß man jedenfalls nicht zweifeln darf, daß Jesus einen unmittelbaren Antrieb dazu von oben erhalten hat. Der höhere Charakter der Berufung zeigt sich ebenso in der Entschiedenheit und Raschheit, mit der sie angenommen wird. Zwischen Jesus und diesem Mann muß eine Regung göttlicher Sympathie stattgefunden haben. So hatte sich auch die Verbindung Jesu mit seinen ersten Aposteln gebildet (Joh. 1). Das ἐθεάσατο, er betrachtete, bezeichnet einen aufmerksamen Blick, vermittelst dessen Jesus die innere Beschaffenheit dieses Zöllners erkannte. Ihm kam vielleicht der innere Wunsch entgegen: Wenn ich nur mit diesem Mann leben dürfte! Da sich der Name Levi in keinem der Apostelverzeichnisse findet — mit Lebbäus kann man ihn nicht identifizieren, da dieser Name eine andere Etymologie und eine andere Bedeutung hat —, so könnte man meinen, Levi sei nie in die Zahl der Zwölfe eingereiht worden. Allein wozu wäre dann seine Berufung so ausdrücklich erzählt? Ferner wird er durch den Ausdruck: er verließ alles und folgte ihm nach (V. 28), nach welchem man nicht annehmen kann, daß er je seinen Beruf als Zöllner wiederaufgenommen habe, in gleiche Linie mit den vier ältesten Aposteln gestellt (V. 11). Man hat also Ursache, ihn unter den Aposteln zu suchen. Im Apostelverzeichnis des ersten

---

[1]) V. 27. ℵ D lesen λεγει statt ειπεν. — V. 28. A nebst 6 Mjj. liest καταλειπων: T. R. nebst den andern: καταλιπων. — ℵ B und 4 Mjj.: παντα; T. R mit A und 10 Mjj.: απαντα. — T. R. mit ℵ AC und 12 Mjj.: ηκολουθησεν; BDLΞ: ηκολουθει.

Evangeliums (10, 3) wird der Apostel Matthäus als der Zöllner bezeichnet, und in demselben Evangelium wird seine Berufung mit denselben Umständen erzählt (9, 9), wie in unsrem Evangelium. Wie ist dies zu erklären? Der Gnostiker Herakleon, Klemens von Alexandrien, Sieffert, Ewald, Keim meinen, unser erstes Evangelium beziehe die Geschichte der Berufung eines andern Zöllners, Namens Levi, der kein Apostel war, irrtümlicherweise auf die Berufung des Apostels und früheren Zöllners Matthäus. Kann man aber nicht einfach annehmen, daß der frühere Name des Mannes Levi war, und daß Jesus bei der Berufung, wo er den Finger Gottes so deutlich erkannt hatte, ihm den Zunamen Matthäus, Gabe Gottes, beilegte, wie er dem Simon bei seiner ersten Begegnung den Beinamen Petrus gab? Unter diesem Namen, welchen Matthäus gewöhnlich in der Gemeinde trug, wurde er natürlich später in den Apostelverzeichnissen aufgeführt. Es fragt sich bloß noch, warum Markus und Lukas in ihren Apostelverzeichnissen beim Namen Matthäus nicht ausdrücklich bemerken, daß dieser Apostel identisch sei mit dem Levi, dessen Berufung sie hier an dieser Stelle erzählen. Entweder haben sie es nicht gewußt, daß Matthäus gerade dieser Levi war, oder wenn sie es wußten, haben sie vermeiden wollen, dem Apostel die Schmach seiner Vergangenheit folgen zu lassen. Matthäus selbst hat sich nicht davor gescheut; denn im ersten Evangelium, welches mittelbar oder unmittelbar von ihm stammt, ist seinem Namen ausdrücklich das Epitheton der Zöllner beigefügt. — Der Ausdruck: καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον kann nicht bedeuten: in seinem Amtslokal sitzend; da müßte es heißen: ἐν oder ἐπί τῷ τελωνίῳ. Nach meiner Ansicht hat die Präpos. ἐπί hier die Bedeutung, in welcher sie zuweilen bei den Klassikern vorkommt, z. B. bei Herodot, wenn er von Aristides sagt, er sei ἐπὶ τὸ συνέδριον, vor dem Ort, wo die Häupter versammelt waren, gestanden, da er den Themistokles zu sich rufen läßt (VIII, 79). Levi hätte also vor seinem Amtslokal gesessen, um zu betrachten, was vorging. Wenn er in seinem Lokal gesessen, hätte ja sein Blick dem Blick Jesu nicht begegnen können.

2. V. 29—32.[1]) Das Mahl und die sich daran anknüpfende Unterredung. Nach Lukas fand das Mahl in der Wohnung Levis statt. Dies ist natürlich; der neue Jünger sucht seine früheren Freunde mit Jesus in Verbindung zu bringen. Er macht hier mit seiner Missionsthätigkeit den Anfang. Meyer findet hier einen Widerspruch mit dem Ausdruck bei Matthäus: „Da Jesus zu Tisch saß im Hause." Er meint, dieser Ausdruck könne nur das Haus Jesu selbst bezeichnen und giebt dem Bericht des Matthäus den Vorzug. Allein wie käme dieser Haufen von Zöllnern und übelberüchtigten Leuten auf einmal in das Haus Jesu? Und wo ist je von dem Hause Jesu die Rede? Endlich schließt die ausdrückliche Wiederholung des Namens Jesu am Schluß des Verses (V. 10 bei Matthäus) die Annahme aus, daß bei Haus zu ergänzen sei: Jesu. Bei Markus ist es klar, daß das Pronom. αὐτοῦ, sein Haus, sich auf Levi bezieht. Dies ergiebt sich 1) aus der Entgegensetzung des αὐτοῦ gegen das vorhergehende αὐτόν und 2) aus der Wiederholung des Namens Ἰησοῦ im folgenden Satz. Der Ausdruck: in dem Hause, bei Matthäus, bezeichnet folglich das nicht näher bestimmte Haus, wo eben das Mahl stattfand, im Gegensatz gegen draußen, wo die Berufung und die darauf folgende Predigt vor sich gegangen war. Wie gewöhnlich, geht Matthäus rasch über die äußeren Umstände weg; das einzig Wichtige

[1]) V. 29. ℵ KII: τω οικω statt τη οικια — V. 30. T. R. nebst A und 12 Mjj. Syr.: οι γραμματεις αυτων και οι φαρισαιοι; ℵ BCDL R Ξ It.: οι φαρισαιοι και οι γραμματεις αυτων; nur lassen ℵ DFX αυτων weg. — ℵ ABC und 13 Mjj. lesen των vor τελωνων; T. R. läßt es, nur mit SVII Mun., aus. — V. 32. ℵ liest ασεβεις.

sind ihm die Worte, welche Jesus bei diesem Anlaß redete. Hofmann hat eine Behauptung aufgestellt, welche diejenige Meyers noch überbietet, nämlich daß der neue Jünger das Mahl im Hause Jesu gegeben habe!

V. 30—32. Die Unterredung. Das Mahl wurde wohl im Erdgeschoß gehalten, und man konnte leicht von der Straße aus in den Saal gelangen, wo der Tisch bereitet war. Während Jesus von seinen neuen Freunden umgeben ist, binden seine Gegner mit den Jüngern an. Der T. R. setzt die Worte: ihre Schriftgelehrten vor die Worte: Die Pharisäer. In diesem Fall sind es die Schriftgelehrten des Orts oder die der Nation. Beide Bedeutungen sind nicht natürlich. Die andere Lesart ist daher vorzuziehen: Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten; letztere sind die Gelehrten, welche man den Pharisäern in Jerusalem zugesellt hatte, um mit ihnen die strenge Observanz zu verteidigen. Die Auslassung des αὐτῶν (ihre) im Sinait. und einigen andern Urkunden ist leicht zu erklären. — Im T. R. ist der Art τῶν vor τελωνῶν mit Unrecht weggelassen.

V. 31. Zusammen speisen ist im Orient das Zeichen einer viel größeren Vertraulichkeit als bei uns. Indem also Jesus bei Matthäus und in solcher Gesellschaft gastfreundliche Bewirtung annahm, setzte er sich über alle Schranken jüdischer Anständigkeit hinweg. Seine Rechtfertigung enthält eine Mischung von Ernst und Ironie. Er scheint den Pharisäern zuzugeben, daß sie gesund seien, und daraus zieht er den Schluß, daß er, der Arzt, ihnen überflüssig sei: darin liegt die Ironie. Auf der andern Seite ist es wahr, daß die Pharisäer die theokratischen Ordnungen befolgen und daß sie in ihrer Stellung alle Gnadenmittel des alten Bundes benutzen können, während die, welche mit den theokratischen Formen gebrochen haben, derselben beraubt sind. Von diesem Gesichtspunkt aus sind die letzteren allerdings in einem viel bedenklicheren Zustand als die Pharisäer und haben ein viel dringenderes Bedürfnis, daß jemand sich ihres Heiles annehme; dies ist die ernste Seite der Antwort. Der Ausspruch gleicht einem zweischneidigen Schwert; vor allem dient er zur Rechtfertigung Jesu vom Standpunkt seiner Gegner aus durch einen unwiderleglichen Beweis ad hominem: aber zugleich ist er geeignet, in ihren Herzen ernste Zweifel über die völlige Richtigkeit dieses Standpunkts zu erregen und ihnen eine Ahnung von einem andern beizubringen, nach welchem der Unterschied zwischen ihnen und den Zöllnern nicht den Wert hat, den sie ihm zuschreiben (vergl. zu 15, 1—7). — Die Worte: zur Buße fehlen bei Matthäus und Markus nach den besten Autoritäten; dann ist zu ergänzen: zum Reich Gottes, zum Heil. Bei Lukas, wo die Worte echt sind, setzt sich darin die der ganzen Antwort zu Grund liegende Ironie fort: Gerechte zur Buße auffordern, das wäre ja widersinnig! Den Pharisäern aber ist durch den Ausdruck Gerechte die Frage nahegelegt, ob, wenn ihr Verhältnis zum Tempel in Ordnung ist, damit auch ihre Stellung zu Gott die rechte sei. — Die Verhandlung nimmt nun eine andere Wendung; sie bezieht sich auf den Gebrauch des Fastens in den zwei so verschiedenen Ordnungen der Dinge, von denen die eine durch die Pharisäer, die andere durch Jesus und seine Jünger vertreten ist.

3. V. 33—39. Belehrung über das Fasten.

V. 33—35.[1]) Bei Lukas sind es dieselben Personen, namentlich die Schriftgelehrten, welche die Unterhaltung fortführen und für die regelmäßige Übung des Fastens das Beispiel der Jünger des Johannes, sowie das der Schüler der Pharisäer anführen. Die Schriftgelehrten drücken sich so aus,

[1]) V. 33. BL Ξ lassen διατι weg, welches sich in allen andern, It. und Syr. findet. — V. 34. ℵ D It. lesen μη δυνανται οι υιοι. Die nämlichen lassen ποιησαι weg. — V. 35. ℵ CFLM lassen και vor οταν weg.

weil sie selbst als solche keiner dieser beiden Parteien eigentlich angehören. Bei Matthäus sind es die Johannesjünger, welche auf einmal mitten in dem Vorgang erscheinen und Jesum in ihrem eigenen Namen und in dem der Pharisäer befragen. Bei Markus endlich sind es die Johannisjünger in Verbindung mit den Pharisäern, welche die Frage stellen. So leicht sich diese Verschiedenheiten bei mündlicher Erzählung erklären lassen, so unbegreiflich sind sie bei allen den Hypothesen, welche die drei Berichte aus Einer geschriebenen Quelle oder einen aus dem andern ableiten wollen. Es ist kein Grund vorhanden, mit Reuß den historischen Zusammenhang zwischen der folgenden Belehrung und dem Vorhergehenden zu verdächtigen. Die οἱ δὲ sind natürlich die Schriftgelehrten von V. 17 und 30, zu welchen sich vielleicht einige unter dem Volkshaufen befindliche Anhänger des Täufers hinzugesellt hatten. Sie fragen, ohne sich für das auszugeben, was sie sind; sie nehmen eine neutrale Stellung ein. — Markus sagt wörtlich: Diese zwei Klassen von Leuten waren fastend, und man kann hinzudenken: gerade an diesem Tage. Die streng Frommen in Israel fasteten zweimal wöchentlich (Luk. 18, 12), am Montag und Donnerstag, an welchen Tagen Moses, wie man sagte, auf den Sinai gestiegen ist (siehe Meyer zu Matth. 6, 16); und es könnte daher eben einer dieser beiden Wochentage gewesen sein. Man kann aber auch erklären: pflegten zu fasten. Sie waren Fastenmänner, Leute, in deren religiösen Gewohnheiten das Fasten eine wichtige Stelle einnahm. Im ersteren Fall liegt die Frage um so näher; im zweiten enthält sie eine noch viel schwerere Anklage gegen Jesus, weil sie sich auf sein und seiner Jünger gewöhnliches Verhalten bezieht; vergl. 7, 34: „Ihr saget: der Mensch ist ein Fresser und ein Säufer ..." Das διατί, das bei den Alexandrinern fehlt, scheint dem Matthäus und Markus entlehnt zu sein. — Die δεήσεις waren Gebete, welche zu bestimmten Zeiten verrichtet wurden und deren Inhalt im voraus festgestellt war. Jesus hatte gegenüber allen diesen Übungen der Frömmigkeit eine freiere Art eingeführt, welche einen Gegensatz bildete zu dieser methodischen Regelmäßigkeit. Es war das Vorspiel des einstigen Spiritualismus.

Ob die Johannesjünger zugegen waren, oder nicht, die Antwort Jesu bezieht sich ebenso gut auf ihre Methode, das religiöse Leben zu reformieren, wie auf die der Pharisäer. Da sie keine wohlwollenden Gesinnungen gegen Jesus gehegt zu haben scheinen (Joh. 3, 25 f.), so ist es wohl möglich, daß sie sich hier seinen erklärten Gegnern anschlossen (Matthäus). — Jesus vergleicht hier die Tage seiner Gegenwart auf Erden inmitten seiner Jünger mit einem Hochzeitsfeste. Unter diesem Bilde hatte das A. T. das messianische Kommen Jehovas vorgestellt. Hatte schon der Täufer die ihm von Johannes zugeschriebenen Worte gesprochen (3, 29): „Der die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams, welcher steht und ihm zuhört, freut sich hoch über des Bräutigams Stimme; diese meine Freude ist nun erfüllt", wie treffend wendet dann Jesus dieses Bild in seiner Antwort an seine Jünger an! — Vielleicht gestatteten die Pharisäer für Hochzeitsfestwochen eine Abweichung von der Regel des Fastens. Dann ist die Antwort um so treffender. Νυμφών, das Hochzeitsgemach. Der griechische Ausdruck für den Hochzeitsfreund ist παρανύμφιος, oder wie Johannes sagt, 3, 29: φίλος τοῦ νυμφίου. Die Redensart der Synoptiker: „Söhne des Hochzeitsgemachs", ist hebräisch (vergl. die Ausdrücke: Sohn des Reichs, des Verderbens u. a.). Die recipierte Lesart: Könnet ihr zum Fasten anhalten ..., ist der des Sinait. und der gräko.-lat. Codd. vorzuziehen: „Können sie fasten?" Letztere ist weniger energisch und wahrscheinlich aus Matthäus und Markus herübergenommen. Wäre es nicht eine wahre Tyrannei, wenn man am Hochzeitstag das Fasten gebieten wollte? Es

ist dies einer der Augenblicke im Leben Jesu, wo man sein Herz von Freude überströmen sieht. Dieses Mahl mit den Zöllnern ist für ihn wie ein Hochzeitsmahl. — Aber plötzlich verdüstert sich sein Blick: ein betrübendes Bild scheint an seinem Auge vorüberzuziehen: Es werden Tage kommen ..., sagt er in feierlichem Ton und mitten im Satz hält er inne, wie vor einem furchtbaren Geheimnis. Dies ist wenigstens der Sinn, wenn man mit weitaus den meisten Mjj. *καί* und, vor der Konjunkt. wann liest; denn in diesem Fall muß man mit der letzteren einen neuen Satz anfangen lassen. „Es werden Tage kommen .... und wenn der Bräutigam weggenommen sein wird ...." Am Schluß dieser frohen Hochzeitswoche wird also der Bräutigam plötzlich mit Gewalt weggenommen werden; dann kommt die rechte Zeit des Fastens für die, die sich heute freuen; man wird nicht nötig haben, es ihnen aufzulegen; sie werden es von selbst thun. In dieser ebenso milden, als poetisch schönen Antwort kündigt Jesus zum ersten Mal bei den Synoptikern seinen gewaltsamen Tod an. Der Aor. I Pass. kann, wie Bleek anerkennt, in der That nicht anders erklärt werden. Dieses Tempus und dieses Verbum bezeichnen einen plötzlichen Schlag, von welchem das Subjekt des Verbums betroffen werden wird; vergl. Joh. 2, 19: „Brechet diesen Tempel ab", und 3, 14: „Des Menschen Sohn muß erhöht werden." Das künftige Fasten, welches Jesus hier dem in Israel gewöhnlichen, gesetzlichen Fasten entgegenstellt, ist weder etwas rein Geistiges, das Gefühl innerer Leere, wie einige gemeint haben, noch, wie Neander erklärt, das Leben voll Entbehrungen, welchem die Apostel nach dem Hingang ihres Meisters ausgesetzt sein werden. Der Zusammenhang gestattet nur an ein eigentliches Fasten zu denken. Das Fasten ist in der christlichen Kirche immer geübt worden, namentlich in besonders wichtigen Zeiten (Apg. 13, 2 f.; 14, 23). Aber unter diesen neuen Verhältnissen soll dieser religiöse Akt kein bloß äußerlicher und gesetzlicher Ritus sein, sondern der Ausdruck eines herzlichen Schmerzes. Er geht hervor aus dem Zustand der Bedrängnis, in welchen sich die Kirche durch den Hingang ihres Hauptes inmitten der Welt versetzt sieht, und hat zum Zweck, das Beten um so ernstlicher zu machen und den himmlischen Beistand, welcher allein der Witwe die sichtbare Gegenwart ihres Gatten ersetzen kann (Luk. 18, 3), um so sicherer zu erlangen. Dieser Ausspruch Jesu bezieht sich also auf die ganze Geschichte der christlichen Kirche bis zur Wiederkunft Christi; vergl. den ganz ähnlichen Ausdruck in 17, 22. Er hat sich dem Herzen der Jünger tief eingeprägt und ist in identischer Form in die Tradition übergegangen; daher lautet er auch bei den drei Synoptikern fast ganz gleich. Wir sehen aus demselben, daß Jesus von der ersten Zeit seines Lehramts an sich für den Messias erklärt und sein Kommen mit dem Jehovas, des Bräutigams Israels (Hos. 3, 19), identifiziert hat; siehe Geß, Christi Zeugnis, I, S. 19 f. Ferner ergiebt sich aus demselben, daß er von Anfang an seinen gewaltsamen Tod vorausgewußt und angekündigt hat, und zwar nach den Synoptikern ebenso, wie nach Johannes.

4. V. 36—39. Eine Belehrung über das Verhältnis zwischen dem alten und neuen Bund. Von dem eben besprochenen Gegensatz zwischen dem gesetzlichen Fasten und dem künftigen Fasten der messianischen Gemeinde geht Jesus auf einen tieferen Gegensatz über, den zwischen der alten und neuen Gestalt des Reiches Gottes. Er redet davon in drei Gleichnissen.

V. 36.[1]) Erstes Gleichnis. Der Ausdruck *ἔλεγε δὲ καί* (oder ein anderer ähnlicher) kommt bei Lukas ziemlich häufig vor, wenn Jesus nach

[1]) T. R. nebst AC und 13 Mjj.: *ιματιου καινου*; א BDL Ξ: *απο ιματιου καινου σχισας*. — T. R. sowie A und 12 Mjj. It. Syr.: *σχιζει*; א BCDLX: *σχισει*. — T. R. nebst A und 12 Mjj.: liest (*το*) *απο*; א BCLXΛ: *το επιβλημα το απο*. — T. R. nebst E und 11 Mjj.: *συμφωνει*; א ABCDLX: *συμφωνησει*.

Darlegung des durch die augenblickliche Lage dargebotenen speziellen Gegenstands zu einem allgemeineren, die Frage beherrschenden Gesichtspunkt übergeht; vergl. 4, 25; 6, 5; 9, 23; 16, 1; 18, 1; Mark. 2. 27. Wir werden gleich sehen, daß dies hier der Fall ist. Die große Schwierigkeit, welche dieses kurze Gleichnis der Exegese gemacht hat, beruht zum Teil darauf, daß man dieses Verhältnis zwischen dem Folgenden und dem Vorangegangenen nicht klar erkannt hat. Das von Jesus gebrauchte Bild läßt sich nur dann natürlich erklären, wenn man eine Erweiterung seines Blickes über den engen Gesichtskreis der vorliegenden Frage annimmt.

Nach der alex. Lesart: „Niemand reißt von einem neuen Kleid ein Stück ab und . . .", handelt es sich um ein neues Kleid, von welchem man ein Stück wegschneidet, um das alte damit auszubessern; die byzant. Lesart giebt im Grunde denselben Sinn, nur in einer etwas weniger betonten Weise. Bei Matthäus und Markus dagegen wird der neue Lappen nicht von einem fertigen Kleid, sondern einfach von irgend einem Stück Tuch genommen. — Im zweiten Satz darf das Verb. σχίζει, reißt, oder σχίσει, wird reißen (die andere Lesart) nicht in intransitiver Bedeutung genommen werden, wie wenn τὸ καινόν das Subjekt wäre: „Das neue reißt (in dem alten drin)". Subjekt ist der vorausgesetzte ungeschickte Flicker und τὸ καινόν ist Objekt: „Er zerreißt das neue (Kleid)." Dies ist der einzig mögliche Sinn bei der alex. Lesart, bei welcher das σχίζει an das vorangegangene σχίσας erinnert; es ist auch der Sinn der byzant. Lesart; denn der zweite nachher genannte Übelstand, nämlich das verschiedene Aussehen des neuen Lappens und des alten Kleides, wäre ein viel geringerer Schaden, als die Vergrößerung des Risses; er hätte also vor diesem letzteren gesetzt werden sollen, um so mehr, als er sofort bemerkbar wäre, während der andere erst nach und nach sich einstellen würde. Bei Lukas fehlt also der einzige von Matthäus und Markus hervorgehobene Übelstand, die Vergrößerung des Risses im alten Kleid. An dessen Stelle hebt Lukas hervor 1) die Beschädigung des neuen Kleides, von welchem der Lappen genommen worden ist; 2) das unschöne Aussehen, welches das alte Kleid durch das Aufnähen eines Lappens von anderem Tuch bekommt. Daher die Form καί . . . καί. sowohl als auch. — Die byzant. Lesart σχίζει. er zerreißt, ist nach meiner Ansicht im Zusammenhang des Lukas die allein mögliche: Er zerreißt (das neue Kleid), und dieses an dem alten angebrachte Stück paßt nicht. Das Futur. σχίσει. wird zerreißen, bei den Alexandrinern, ist eine Korrektur, welche den Zweck hat, den Gedanken der beiden andern Synoptiker: „und der Riß wird um so ärger", in den Bericht des Lukas einzuführen. — Ferner bezieht sich der Ausdruck συμφωνεῖν nicht auf die größere Widerstandskraft des Lappens vom neuen Tuch, durch welche notwendig eine Vergrößerung des Risses herbeigeführt würde; sondern es handelt sich um das Mißverhältnis, welches sich aus der verschiedenen Farbe beider Tücher für das Auge ergeben würde. Hier ist vielleicht das Futur. συμφωνήσει. wird passen, dem Präs. der byzant. vorzuziehen, welches durch das Präs. σχίζει veranlaßt worden sein kann. So bekommt man als die richtigsten Lesarten σχίζει und συμφωνήσει. welche sich nur im Alexandrinus finden. Summa: bei Matthäus und Markus nur Ein Schaden, die Vergrößerung des Risses am alten Kleid; bei Lukas ein doppelter Schaden: der an dem neuen Kleid, welches angeschnitten wird, der andere am alten Kleid durch die Verschiedenheit der beiden Tücher. Die Zuverlässigkeit und die Treue der Urheber dieser zwei Redaktionsformen läßt sich nur unter der Bedingung festhalten, daß man nicht daran denkt, sie von einander oder von gleichen Quellen abzuleiten.

Was versteht Jesus unter dem alten und dem neuen Kleid? Auf den ersten Blick scheint es unzweifelhaft, daß das alte Kleid die dem jüdischen

Gesetz entsprechende Lebensform, das neue Kleid die neue Heiligkeit bedeute, welche Jesus bringt. Aber bei dieser Anwendung ist die Schwierigkeit die, daß, wenn man dieses Gleichnis eng mit dem vorhergehenden Gegenstand, dem Fasten, verbindet, Jesus eigentlich hätte sagen sollen: Man flickt nicht einen Lappen von altem Tuch (das gesetzliche Fasten) auf ein neues Kleid (die neue Lebensweise meiner Jünger), während er gerade umgekehrt sagt: Man nimmt nicht ein Stück vom neuen, um das alte zu ergänzen. Daher haben Chrysostomus und Neander gemeint, das alte Kleid bedeute nicht die alte Gesetzesgerechtigkeit, sondern die nicht wiedergeborene menschliche Natur, den alten Menschen überhaupt; das neue Kleid wäre dann die vom heiligen Geist erneuerte Menschennatur, und das Gleichnis hätte den Sinn, daß für die Erneuerung des natürlichen Menschen äußerliche Gebräuche, wie das Fasten, ohnmächtig, ja sogar schädlich seien. Allein das alte, verderbte menschliche Leben kann unmöglich mit einem alten Kleide verglichen werden, welches eine Zeitlang als nützlich gebraucht wurde und das man noch zu gebrauchen wünscht.

Weiß und Beyschlag knüpfen an die Rolle an, welche die Johannesjünger, namentlich nach Matthäus und Markus, bei dem vorhergehenden Auftritt gespielt hatten, und erklären, Jesus wolle ihnen, wenigstens von ihrem Standpunkt aus, Recht geben: „Solange ihr an der alten Ordnung festhaltet, thut ihr gut daran, wenn ihr die Vorschriften derselben, z. B. die des Fastens an einem bestimmten Tag oder des Betens zu festgesetzten Stunden gewissenhaft beobachtet und nicht in euer religiöses Leben ein Prinzip der Freiheit aufnehmet, wie das, welches ich meinen Jüngern einpräge; denn wenn ihr davon eine wenn auch noch so beschränkte Anwendung machtet, so wäre die Folge davon die, daß euer ganzes System alter Satzungen in die Brüche ginge." Diese Erklärung ist sehr geistreich, aber unwahrscheinlich. Wozu sollte sich Jesus die Mühe nehmen, in den Augen der Johannesjünger und Pharisäer die Konsequenz ihres eigenen Standpunkts zu rechtfertigen? Um ihn dem seinigen entgegenzustellen? Allein die Entgegenstellung müßte dann ausdrücklicher hervorgehoben sein. Auch läßt die Form: Niemand reißt... und setzt u. s. w., keineswegs die Bestätigung, sondern die Verneinung dessen erwarten, was von den Mitredenden vorgebracht worden war. Endlich läßt sich, wie Beyschlag wohl erkannt hat, diese Erklärung auf das folgende Gleichnis nicht anwenden (siehe weiter unten) und doch fängt dieses ganz in derselben Weise an: Niemand u. s. w.

Bleek meint, Jesus wolle diejenigen Leute bekämpfen, welche zwar an den alten Formen noch festhalten, dieselben aber durch Aufnahme gewisser Bestandteile der Lehre Jesu ergänzen wollen; Hofmann sucht diese „Bestandteile" genauer anzugeben: es sei die Erwartung des Messias und seines Reiches. Allein diese Erwartung ist etwas zu Wesentliches und Allgemeines, als daß sie mit einem bloßen Stück von einem neuen Kleid verglichen werden könnte; auch weist die Lage der Dinge keineswegs auf eine solche Absicht der Gegner Jesu hin, ihr System durch Aufnahme einzelner Elemente des seinigen zu ergänzen.

In der ersten Auflage dieses Kommentars habe ich die Ansicht ausgesprochen, daß das zum Ausbessern des alten Kleides bestimmte Stück vom neuen Tuch vielleicht auf das pharisäische Fasten zu beziehen sei, welches im eigentlichen Gesetz nirgends erwähnt und von den Schriftgelehrten, wie so viele andere Satzungen, später zum ursprünglichen Mosaismus hinzugefügt worden ist. Auch die Taufe des Johannes, diese ganz neue Einrichtung, konnte diesen Mitteln zur Erneuerung des gesetzlichen Systems beigezählt werden. Jesus würde sagen: „Ich bin nicht, wie ihr, in der Absicht gekommen, ein altes Kleid auszubessern. Meine Methode ist, ein ganz neues Kleid an Stelle

des alten, abgenützten zu setzen.“ Holtzmann hat sich dieser Erklärung günstig gezeigt. Das Gleichnis wäre in dem Sinn anzuwenden: „Ihr thut in geistlichen Dingen, was im gewöhnlichen Leben, wenn es sich um ein Kleid handelt, kein Mensch thut.“ Allein nirgends, auch in der Bergpredigt nicht, stellt Jesus die pharisäischen Zusätze so direkt dem gesetzlichen System überhaupt entgegen; auch ist nicht anzunehmen, daß er die von Gott verordnete Taufe des Johannes den von den Pharisäern erfundenen Satzungen gleichstellen würde.

Weizsäcker und Feine halten es für unmöglich, eine Erklärung zu finden, welche auf die augenblickliche Lage passen würde, und sind der Ansicht, diese Worte seien, wenigstens bei Lukas, so modifiziert worden, daß sie sich auf das spätere Judenchristentum anwenden lassen, welches zwar auf dem gesetzlichen Boden stehen blieb, aber gewisse christliche Elemente sich anzueignen suchte; aber diese Vermutung, welche mit der Anschauung Weizsäckers von unsrem dritten Evangelium zusammenhängt, widerspricht der historischen Genauigkeit des Lukas, die sich uns immer aufs neue bestätigt.

Reuß, welcher dieses Gleichnis ganz von der vorherigen Sachlage trennt, erklärt so: „Das Judentum gleicht einem verbrauchten, gebrechlichen Gegenstand; man kann ihm nicht einmal mehr mit künstlichen Mitteln aufhelfen.“ Das ist recht; nur wird durch den Ausdruck: „künstliche Mittel“, der Gedanke zu sehr verallgemeinert; das Bild des Lappens vom neuen Tuch bezieht sich offenbar auf ein dem neuen Leben, welches Jesus selbst bringt, entnommenes Element.

Nach meiner Ansicht darf man die Gleichnisse von dem Lappen aus neuem Tuch und vom neuen Wein nicht von der vorherigen Sachlage trennen, an welche sie sich bei unsern drei Synoptikern anschließen, zugleich aber muß man den Umstand in Betracht ziehen, daß Jesus dabei die Zukunft im Auge hat: „Es wird die Zeit kommen; der Bräutigam wird weggenommen werden; hierauf erst soll das neue Fasten kommen!“ Da er so spricht, steigt vor dem Auge des Erlösers das Bild des neuen Lebens und der neuen Heiligkeit auf, wozu auch das künftige Fasten seiner Jünger gehören wird. Man kann, will er sagen, dieses letztere nicht von dem Ganzen loslösen, zu welchem es gehört, um es auf Leute anzuwenden, deren ganzer jetziger Zustand noch der gesetzliche ist. Man muß die Lösung der Frage nach dem Fasten, dem Beten und allen andern neuen religiösen Übungen noch so lange aufschieben, bis eine völlig neue Ordnung an die Stelle der jetzigen getreten sein wird. — Diese Erklärung hat den Vorzug, daß man sich dabei nicht mit der unbestreitbaren Thatsache in Widerspruch setzt, daß Jesus während seines Lehramts sich und seine Jünger beständig, was das Äußere betrifft, dem mosaischen Gesetz untergeordnet hat.

V. 37—38.[1]) Zweites Gleichnis. Feine hebt richtig drei Hauptunterschiede zwischen diesem und dem vorhergehenden Gleichnis hervor. Der neue Wein stellt nicht, wie der Lappen vom neuen Tuch, bloß einen Teil des neuen Systems vor, sondern das Ganze. Der neue Wein geht durch das getadelte Verfahren ganz verloren, während das alte Kleid bloß noch mehr beschädigt wird. Endlich fügt hier Jesus der Angabe der schlechten Methode die der rechten hinzu: Sondern man muß u. s. w. Zu diesen drei Unterschieden kommt noch, daß hier an Stelle der Einheit des neuen Kleides die Mehrheit der neuen Schläuche steht; und zwar ist dies, wie wir gleich sehen werden, der wesentlichste Differenzpunkt. — Die Anwendung dieses Gleichnisses

[1]) V. 37. ℵ läßt ο νεος weg. — V. 38. Statt βλητεον lesen ℵ D It. βαλλουσιν. — T. R. nebst ACD und 14 Mjj. fügt hier και αμφοτεροι συντηρουνται bei.

auf die Johannesjünger ist schlechterdings unmöglich. Denn diese besaßen ja die Lehre Jesu nicht selbst und konnten dieselbe weder gut noch schlecht anwenden. Nach Beyschlag würde Jesus zuerst auf die erste Frage in V. 33: Warum fasten die Jünger des Johannes und die Pharisäer? die Antwort geben: „Weil sie ihrem System treu bleiben"; und jetzt würde er auf die zweite Frage übergehen: Warum fasten deine Jünger nicht? Antwort: „Weil man sie nicht nötigen kann, die neue Predigt des Reiches Gottes in die abgenützten Formen des Judentums einzuzwängen, ein Verfahren, welches schließlich zur Folge hätte, daß man diese Predigt und zugleich das Judentum zu Grund gehen ließe." Ohne diese so geistreiche Beziehung zwischen den zwei Gleichnissen herzustellen, geben fast alle Ausleger dem zweiten gleichfalls die Deutung: Der neue Geist, der von Jesus ausgeht, kann nicht in die alten mosaischen Einrichtungen eingezwängt werden. Allein diese Auffassung scheitert an der unbestreitbaren geschichtlichen Thatsache, daß Jesus und seine Jünger alle mosaischen Vorschriften getreulich befolgt haben. Und doch bezieht sich sein Gleichnis auf den gegenwärtigen Augenblick, indem er ja darin die Art und Weise angiebt, wie er selbst bei der Ausführung seines Werkes schon jetzt verfährt: Man muß legen. Auch bestünde ein auffallendes Mißverhältnis zwischen dem Bild und der Sache insofern, als der neue Geist es ist, der die neuen Formen schafft, in welchen er sich erhält, während man von dem neuen Wein nicht sagen kann, daß er die neuen Schläuche schafft, welche ihn enthalten sollen. — Wie der Sinn des ersten Gleichnisses dadurch klar wird, daß man es in loserer Weise mit der letzten Frage der Gegner verknüpft, so wird der Gedanke des zweiten erst recht verständlich, wenn man es zu der Hauptthatsache in Beziehung setzt, welche diesen ganzen Auftritt veranlaßt hatte, zu der Berufung des Zöllners Levi. Nachdem Jesus aus Anlaß des Fastens und Betens das evangelische Prinzip dem gesetzlichen gegenübergestellt hat, stellt er jetzt die Repräsentanten dieser beiden Prinzipien einander gegenüber. Man wirft ihm vor, daß er mit den Zöllnern zu verkehren pflege; aber wen soll er zu Organen des Spiritualismus wählen, den er der Welt bringt und der einem neuen, Leben schaffenden Weine gleicht? Die alten Praktiker des gesetzlichen Herkommens, die aufgeblasenen, vom Bewußtsein ihres eigenen Verdienstes erfüllten Pharisäer, die Schriftgelehrten, deren ganze Kunst die ist, den biblischen Text zu zerklauben? Solche Leute an seinem Werk Anteil nehmen lassen, das wäre der beste Weg, um dasselbe durch die Vermischung mit dem gesetzlichen Geist und den veralteten Vorurteilen zu verfälschen. In Bälde würde alles zu Grunde gehen, sowohl das Evangelium, das sie doch nicht recht verstehen und lehren würden, als ihre eigene gewohnheitsmäßige Frömmigkeit, welche die Vermischung mit einer so verschiedenen Lehre nicht ertragen könnte. Für ein neues Prinzip sind neue Organe nötig, frische Naturen, die nichts Eigenes haben und sich ganz dem Neuen hingeben können, Leute, deren Seele noch tabula rasa ist, so daß die Hand des Meisters die göttliche Wahrheit in deutlichen Schriftzügen in dieselbe einschreiben kann, ohne den Spuren eines falschen menschlichen Wissens zu begegnen. Diesen Gedanken drückt Jesus selbst aus in jener Bitte, die er aus Anlaß der Sendung der siebzig Jünger ausspricht: „Vater, ich danke dir, daß du solches den Weisen und Verständigen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbart". Gott hatte ihn vor der Gunst der Rabbinen und Schriftgelehrten bewahrt und ihm diese armen, unwissenden Galiläer zu Werkzeugen gegeben. Er preist ihn dafür: „Ja, Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen."

Das Bild von den Schläuchen ist der morgenländischen Sitte entlehnt, Flüssigkeiten in Schläuchen, meistens aus Ziegenfellen, aufzubewahren. „Niemand reist in Palästina, sagt Pierotti, ohne unter seinem Gepäck einen mit Wasser

gefüllten Schlauch zu haben. Die Schläuche geben dem Wasser durchaus keinen übeln Geschmack; und so wird auch Wein, Öl, Honig und Milch aufbewahrt." Die letzten Worte im T. R.: „Und beide bleiben erhalten", sind dem Text des Matthäus entnommen, wo sie in keiner Urkunde fehlen.

Nachdem Jesus in nachdrücklichster Form den Gegensatz zwischen den zwei Prinzipien und dann zwischen den Repräsentanten des einen und des andern ausgesprochen hat, heißt er in einem dritten Gleichnis die aufrichtigen Vertreter des alten Systems sich in acht nehmen vor dem Gewohnheitsgeist, der die Menschen so leicht beherrscht und gegen ein neues Prinzip ungerecht machen kann.

V. 39.[1]) Drittes Gleichnis. Während sich die Bekehrung eines Zöllners häufig mit Blitzesschnelligkeit vollzieht, wird diejenige eines ängstlichen Gesetzesmannes in der Regel langsam und sehr allmählich zu stande kommen. Daran gewöhnt, das alte Prinzip zu achten, wird er sich nur nach und nach dem neuen Geist aufschließen, der darauf hinarbeitet, ihn von jenem loszumachen. Aber eben aus diesem Grunde müssen die treuen Anhänger des Gesetzes sich vor der Macht der Gewohnheit hüten. Dies ist wohl der Gedanke, den Jesus in diesem dritten Gleichnis ausdrücken wollte, welches sich nur bei Lukas findet und diesen Auftritt so schön abschließt.

Das Bild ist, wie im vorhergehenden Gleichnis, der augenblicklichen Sachlage, der Mahlzeit, entnommen. Der neue Wein kreist in den neuen Schläuchen; frisch, aber etwas herb, widerstrebt er vielleicht im ersten Augenblick dem Gaumen derer, die an einen milderen Wein gewöhnt sind. Ebenso verhält es sich mit dem Prinzip des reinen Spiritualismus, welches Jesus predigt und verwirklicht. Das gesetzliche System ist viel bequemer; denn es ist leichter, Gott das Äußere, die Frömmigkeitsübungen, als das Innere, das Herz, zu geben. Ganz mit Unrecht werfen die Alexandriner hier das εὐθέως, sogleich, aus. Gerade in diesem Wort liegt der ganze Gedanke des Gleichnisses. Es ist der erste Eindruck, welchen Jesus hier schildert. Vielleicht wird dieser Widerwille später einer günstigeren Beurteilung Platz machen. — In den Worten: Denn er sagt, macht sich ein heiterer, liebenswürdiger Ton bemerklich: „Will man diesen alten Gesetzesliebhabern das Evangelium verkündigen, so haben sie die Antwort gleich zur Hand . . . ." — Liest man mit den Alex. χρηστός, „der alte ist süß," so ist der Widerwille gegen den neuen stärker betont, als bei der Lesart des T. R. χρηστότερος, süßer; denn im ersteren Fall muß man als Gegensatz hinzudenken: „Der neue ist gar nicht süß." Da dem ganzen Satz eine Vergleichung zu Grunde liegt, so ist es wahrscheinlicher, daß die Abschreiber den Positiv in den Komparativ verwandelt haben, als umgekehrt.

Welch hohes Gefühl von der Größe seiner Aufgabe spricht sich in diesen Worten Jesu aus! Welch erhabene Auffassung des Werkes, das er vollbringen soll! Wie tief unter sich sieht er alles das, was damals in Israel obenan stund! Dieser reine, von aller Vermischung mit äußerlicher Gesetzlichkeit freie Spiritualismus, welcher die Grundlage dessen bildet, was man mit Unrecht den Paulinismus nennt, ist hier sehr bestimmt, in einem ganz einfachen Wort, unter den alltäglichsten Bildern, ausgesprochen und wie ein Spiel hingeworfen. Es liegt hier das Thema vor, das im Galater- und Römerbrief nur weiter ausgeführt ist. Vergl. Röm. 7, 6: Das alte Wesen des Buchstabens, das neue Wesen des Geistes. — Ich glaube nicht, daß die apostolische Tradition Worte Jesu enthält, deren Echtheit zweifelloser feststünde. Ihre Echtheit ist zugleich durch die Alltäglichkeit der Bilder und die Tiefe der Gedanken verbürgt. Wenn die Apostel, aus welchen die Tübinger

[1]) B läßt καὶ weg. — BC lassen εὐθέως weg. — א BL lesen χρηστος statt χρηστοτερος. — D Itpler lassen diesen Vers weg.

Schule beschränkte Gesetzesmänner macht, den in diesen Worten ausgesprochenen Gedanken auch nur geahnt haben, wie kann man ihnen dann eine solche Rolle zuschreiben? Haben sie ihn aber nicht verstanden, wie konnten sie dann solche Worte bewahren und der Kirche überliefern?

Die Originalität und die völlige Unabhängigkeit der Quellen des Lukas geht aus der ganzen Stelle klar hervor. Was Matthäus und Markus betrifft, so hat sicher keiner von beiden den Lukas benutzt. Würden sie wohl durch Weglassung des dritten Gleichnisses die Lehre Jesu noch antinomistischer gemacht haben, als sie in ihrer eigenen Vorlage schon war?

V. Erster Sabbath-Auftritt.
6, 1—5.

Wir haben schon einige Symptome der Feindseligkeit bemerkt, welche sich gegen Jesus zu erheben begann: die apologetische Bemerkung bei der Heilung des Aussätzigen (5, 14: zum Zeugnis für sie); die Ankunft zahlreicher Spione, von Pharisäern und Schriftgelehrten, die von Jerusalem hergesandt waren (V. 17. 30); die so bereitwillig von ihnen erhobene Anklage der Gotteslästerung (V. 21); die in den Fragen von V. 30 und 33 enthaltenen Vorwürfe. Dies alles sind Folgen und zugleich Zeichen des wirklichen Vorhandenseins des Konflikts, der nach Johannes kurz vorher in Judäa zum Ausbruch gekommen sein muß (Kap. 5). Noch eine andere Parallele ist bemerkenswert: wie dieser erste Kampf in Judäa durch eine an einem Sabbathtag vollzogene Heilung herbeigeführt worden ist, so sind es Thatsachen derselben Art, welche nach den Synoptikern auch in Galiläa das Signal zur offenen Feindseligkeit geben.

Die beiden folgenden Erzählungen stehen bei den drei Synoptikern nebeneinander. Bei Markus und Lukas folgen sie unmittelbar auf den Bericht von der Berufung Levis; bei Matthäus (12, 1—14) sind sie in eine etwas spätere Zeit versetzt. Wahrscheinlich machten sie einen der Erzählungscyklen der mündlichen Tradition aus.

V. 1—2.[1]) Der Ausdruck δευτεροπρώτῳ, zweiterster, fehlt bei den wichtigsten Alexandrinern. Aber selbst Tischendorf verwirft entschieden diese Auslassung. „Es ist, sagt er, kein Grund vorhanden, aus welchem sich die Einschaltung dieses Wortes erklären ließe; dagegen ist ganz klar, was die Weglassung desselben veranlaßt haben mag." In der That findet sich dieses Wort sonst nirgends weder im Alten noch im Neuen Testament; auch in der Profanlitteratur kommt es nicht vor[2]), und man wußte nicht, was für eine Bedeutung man demselben beilegen sollte. Man hat die Interpolation desselben auf mehr oder weniger auffallende Weise zu erklären gesucht. Wilke, Meyer-Weiß, Volkmar nehmen an, ein Leser habe wegen des andern, in V. 6 erwähnten Sabbaths ein πρώτῳ, erster, auf den Rand geschrieben und ein weiterer Leser habe dann wegen des schon früher (4, 31) genannten Sabbaths diese erste Glosse verbessern wollen und δευτέῳ, zweiter, auf den Rand

[1]) V. 1. T. R. sowie ACD und 13 Mjj.: δευτεροπρωτω; ℵ BL It^{pler} Syr^{sch} lassen dieses Wort weg. — ℵ AB und 4 Mjj. lassen των weg, welches T. R. mit den andern liest. — V. 2. ℵ BCLX lassen αυτοις weg, welches T. R. mit den andern liest. — In BR fehlt ποιειν.

[2]) Es findet sich nur im Leben des Eutyches, verfaßt von dem Erzbischof Eustathius (12. Jahrh.), wo der erste Sonntag nach Ostern δευτεροπρώτη κυριακή genannt wird, aber sicher im Anschluß an den Ausdruck des Lukas.

geschrieben. Allein in diesem Fall hätte er die erste Glosse durchstrichen, nicht die zweite hinzugefügt. Weizsäcker meint, ein Leser habe in diesen ersten Kapiteln unsres Evangeliums zwei Paare von Sabbathen bemerkt, das erste in 4, 6 und 33, das zweite in 6, 1 und 6. Durch das Epitheton zweiterster werde unser Sabbath als der erste des zweiten Paares bezeichnet. Allein warum gerade den dritten unter diesen vier Sabbathen durch ein besonderes Epitheton auszeichnen? Holtzmann glaubt, Lukas habe πρώτῳ, erster, geschrieben, um diesen Sabbath als den ersten seit der Abreise Jesu von Kapernaum zu bezeichnen, und ein Leser habe dann wegen des vorhergegangenen Sabbaths (4, 31) aus dem πρώτῳ ein δευτέρῳ gemacht; später seien dann die beiden Lesarten nebeneinander stehen geblieben. Allein zu welchem Zweck hätte Lukas angefangen, die Sabbathe, welche auf den ersten Aufenthalt in Kapernaum folgten, zu zählen? Der weitere Bericht enthält nicht die geringste Spur einer Fortsetzung dieses Verfahrens. Ferner, — und dieser Grund bezieht sich auf alle diese Erklärungen — wie wäre die Randglosse eines Lesers aus seiner Handschrift in eine so große Anzahl von Urkunden eingedrungen? Wir finden δευτεροπρώτῳ in allen Urkunden des byzantinischen Textes, ferner bei dem Hauptvertreter des griechisch-lateinischen Textes, dem Cantabrigiensis, und sogar bei einigen Alexandrinern (RX).

Es giebt etwa zehn Erklärungen dieses Ausdrucks. Chrysostomus meint, wenn zwei Fest- und Sabbathtage aufeinander gefolgt seien, habe der erste den Namen der zweiterste bekommen: der erste von zweien. Aber der Artikel weist auf einen bestimmten Sabbath hin. — Wetstein und Storr nehmen an, man habe die ersten Sabbathe je des ersten, zweiten, dritten u. s. w. Monats den ersten, zweiten, dritten u. s. w. genannt; der zweiterste Sabbath wäre also der erste Sabbath des zweiten Monats. Dieser Sinn ist gleichfalls wenig natürlich. — Scaliger meint, da man vom 16. Nisan (dem zweiten Tag der Osterwoche) bis zum Pfingstfest sieben Sabbathe gezählt habe, so bezeichne der zweiterste Sabbath den ersten dieser sieben Sabbathe, die dem zweiten Ostertag folgten. Diese von de Wette, Neander und andern Neueren angenommene Erklärung paßt für die Jahreszeit, in welcher der folgende Vorgang stattgefunden haben muß. Aber der Gedanke wäre nicht natürlich ausgedrückt. — Nach Isidor und Calvin ist der 15. Nisan gemeint, der große Ostersabbath, welcher der erste war im Hinblick auf die sieben Sabbathe, welche bis zum Pfingstfest folgten, und der zweite mit Beziehung auf den ebenfalls als Sabbathtag angesehenen 14. Nisan. Allein diese letzte angenommene Thatsache ist unrichtig. — Wieseler nimmt an, man habe die ersten Sabbathe der sieben Jahre, welche den Sabbathcyklus bildeten, den ersten, zweiten, dritten u. s. w. genannt; dann wäre der zweiterste Sabbath der erste Sabbath des zweiten Jahres in dem Cyklus. Diese Erklärung hat in der modernen Exegese Beifall gefunden. Wir halten sie jedoch für weniger wahrscheinlich, als die zuerst von Louis Cappel vorgeschlagene: da das bürgerliche Jahr der Israeliten im Herbst anfing, im Monat Tischri (ungefähr von Mitte September bis Mitte Oktober) und das kirchliche Jahr im Monat Nisan (ungefähr von Mitte März bis Mitte April), so gab es in jedem Jahr zwei erste Sabbathe: den einen im Anfang des bürgerlichen, den andern im Anfang des kirchlichen Jahres, und diesen letzteren hätte man den zweitersten genannt. Für diese sehr einfache Erklärung spricht die Form des griechischen Ausdrucks. Denn zweiterster bezeichnet natürlich einen doppelt vorkommenden ersten. — Es giebt aber noch eine andere Erklärung, die mir noch wahrscheinlicher vorkommt. Von Selden[1]) vorgeschlagen, ist sie neuerdings von

[1]) De anno civili et calendario veteris ecclesiae judaicae.

Andreä in seiner vortrefflichen Abhandlung über den Todestag Jesu[1]) reproduziert worden. Es waren bestimmte Personen dazu aufgestellt, den Aufgang des Neumonds, von welchem die Festsetzung des ersten Monattags abhing, zu beobachten und anzukündigen. Wenn nun die Angestellten erst nach dem Brandopfer bei der Kommission des Sanhedrins ankamen, die zur Entgegennahme der Verkündigung versammelt war, so wurde der betreffende Tag zwar für den ersten des Monats, also für den Neumondsabbath erklärt; da aber der Augenblick der Darbringung des Neumondopfers schon vorüber war, so heiligte man auch den folgenden Tag, den zweiten des Monats, und nannte ihn daher den zweitersten. Dieser Sinn stimmt ganz mit der natürlichen Bedeutung des Ausdrucks δευτεροπρώτῳ überein (ein nochmaliger erster). Jedenfalls gehört dieser Ausdruck zu den Spitzfindigkeiten des jüdischen Kalenders.[2])

Aus dem Ausdruck des Markus παραπορεύεσθαι. vorbeigehen, scheint hervorzugehen, daß Jesus dem Feld entlang, nicht wie Lukas sagt, durch das Feld ging (διαπορεύεσθαι). Aber da Markus hinzufügt: Durch die Kornfelder, so stellt er sich offenbar zwei aneinander liegende, durch einen Fußpfad getrennte Felder vor. Dies läuft auf den Sinn des Lukas hinaus. — Die Handlung der Jünger an und für sich war durch das Gesetz gestattet (Deut. 23, 25). Aber daß es am Sabbath geschah, das war das Verbrechen. Ähren ausreißen, zerreiben, das heißt ja ernten, mahlen, arbeiten! Es war also eine Übertretung einer der 39 allgemeinen Regeln, aus welchen das Sabbathgesetz der Pharisäer bestand. Ψώχοντες, zerreibend, ist absichtlich an den Schluß des Satzes gestellt: das ist die Arbeit! — Meyer, welcher den Wortlaut des Textes bei Markus premiert, behauptet, die Jünger hätten nicht daran gedacht, die Körner zu essen, sondern nur durch das Ausreißen der Ähren sich einen Weg bahnen wollen. Nach seiner Ansicht müßte bei der gewöhnlichen Erklärung das Medium ποιεῖσθαι. nicht das Aktiv ποιεῖν stehen. Er übersetzt daher: „sie bahnten den Weg, indem sie die Ähren ausrauften" (τίλλοντες. Markus läßt das Wort ψώχοντες, sie zerreibend, aus). Er schließt daraus, daß Markus allein die Thatsache in ihrer wahren Gestalt erhalten habe und dieselbe bei den beiden andern Synoptikern durch das nachfolgende Beispiel, das sich auf ein Nahrungsmittel bezieht, alteriert worden sei. Aber 1) welchem Wanderer wird es je in den Sinn kommen, sich in einem Getreidefeld dadurch Bahn zu machen, daß er eine Ähre um die andere ausreißt! 2) Wenn man das Aktiv ποιεῖν premieren wollte, wie Meyer, so würde es den Gedanken ausdrücken, daß die Jünger nicht für sich selbst (Medium), sondern für den allgemeinen Gebrauch einen Weg bahnten. 3) Der Sinn, welchen wir hier dem ὁδὸν ποιεῖν. iter facere, beilegen, findet sich schon in den LXX, Richt. 17, 8. — Die hebräische Form des Satzes bei Lukas (ἐγένετο ... καὶ ... καί ...) kommt bei den beiden andern Synoptikern nicht vor und beweist, daß er einer besonderen Urkunde gefolgt ist. — Die Ankläger gehören zu den Spionen, von welchen 5, 17. 21. 30—33 die Rede war. — Die Hinzufügung des bei den Alexandrinern fehlenden Wortes αὐτοῖς ist leicht erklärlich. — Diese Geschichte beweist, daß Jesus vor seinem Leiden und Sterben einen Frühling in Galiläa zugebracht hat. Die Ernte war ja nahe, und diese begann unmittelbar nach Ostern. Wieder ein bemerkenswertes Zusammentreffen mit dem Bericht des Johannes (6, 4).

[1]) In der Zeitschrift: Beweis des Glaubens, September 1870.

[2]) Hofmann versteht darunter den zweiten unter den zwei ersten, weil δευτερέσχατος den zweiten von zwei letzten, von hinten gezählt, bedeutet. Allein warum dann nicht einfach sagen: der zweite Sabbath des Jahres?

V. 3—4.[1]) Dieses aus 1. Sam. 21 hergenommene Beispiel ist sehr passend gewählt. Jesus hätte zwar leicht zeigen können, daß die Handlung der Jünger, obgleich den pharisäischen Satzungen widersprechend, doch mit dem richtig verstandenen mosaischen Gesetz ganz übereinstimmte. Aber auf diesem Gebiet wäre die Erörterung in die Kasuistik hineingeraten und hätte der Kompetenz des Sanhedrins anheimfallen können. Jesus ist weise genug, dieselbe auf ein Gebiet überzuführen, wo er ganz Herr der Lage ist, auf das biblische. Das Verhalten Davids beruht auf dem Prinzip, daß in den Ausnahmefällen, wo eine sittliche Pflicht mit einem Zerimonialgesetz kollidiert, das letztere zurücktreten muß. Warum? Weil der Ritus ein Mittel ist, die sittliche Pflicht dagegen Zweck; im Kollisionsfall aber geht der Zweck dem Mittel vor. Die Verkehrtheit des Pharisäismus bestand gerade darin, daß der Zweck dem Mittel zum Opfer fiel. Der Hohepriester mußte das Leben Davids, des rechtmäßigen Vertreters der Theokratie, und seiner Genossen erhalten, selbst auf Kosten eines Zerimonialgebots; denn der Ritus ist um der Theokratie willen da, nicht die Theokratie um des Ritus willen. Ein andres Mal geht Jesus, wie wir sehen werden, noch weiter; er zeigt seinen Gegnern — und dies mußte das Schneidendste sein —, daß sie, wenn es sich um ihren eigenen Vorteil handle (z. B. ein Stück Vieh zu retten), recht gut diesen Grundsatz anzuwenden und den Ritus einem in ihren Augen höheren Interesse zum Opfer zu bringen wissen (13, 11 ff.).

Wir nehmen mit de Wette οὐδέ in der Bedeutung nicht einmal: „Ihr wisset also nicht einmal die Geschichte eures großen Königs?" Dieser Sinn trifft mit der etwas ironischen Wendung des Markus zusammen: „Habt ihr denn nie gelesen ..., nicht ein einziges Mal im Verlauf eurer so gründlichen Beschäftigung mit der Schrift?" Bleek erklärt so: „Habt ihr nicht auch gelesen ...? Steht denn diese Geschichte nicht ebenso gut in eurer Bibel, als das Sabbathgebot?" — Die nähere Angabe er ging hinein ..., steht nicht ausdrücklich im A. T.; aber sie ist in der Thatsache mitenthalten, daß David von Doeg gesehen wurde, welcher „vor dem Herrn", d. h. im Vorhof stand (siehe Hofmann). Dasselbe gilt von den Worten: und denen, die mit ihm waren; auch dieser nähere Umstand ist im A. T. nicht erwähnt, liegt aber doch darin, mag Bleek sagen, was er will; denn für sich allein hätte David nicht fünf Brote gefordert. Jesus hebt es ausdrücklich hervor, weil er zwischen seinen Aposteln und der Begleitung Davids eine Parallele ziehen will. — Das Pronom. οὕς bezieht sich nicht auf τοῖς μετ' αὐτοῦ, wie bei Matthäus (das gestattet das Präsens ἔξεστι nicht), sondern auf ἄρτους als Objekt von φαγεῖν; εἰ μή steht also hier in seiner regelmäßigen Bedeutung. Anders bei Matthäus, wo εἰ μή in demselben Sinn gebraucht ist, wie Luk. 4, 26 f. — Bei Matthäus führt Jesus noch ein zweites Beispiel von Sabbathverletzung an, die Geschäfte der Priester im Tempel am Sabbath bei Darbringung der Brandopfer und andern gottesdienstlichen Verrichtungen. Wenn das Werk Gottes im Tempel den Menschen von der Sabbathruhe entbindet, wieviel mehr muß der Dienst dessen, der selbst der Herr des Tempels ist, ihm dieselbe Freiheit gewähren!

Der Kodex D und ein Mn. setzen hier noch folgende Erzählung bei: „An demselben Tag sah Jesus einen Menschen, welcher am Sabbath arbeitete; er sprach zu ihm: „O Mensch, selig bist du, wenn du weißt, was du thust; aber wenn du es nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes."

[1]) V. 3. DHL: ουδεποτε, aus Markus entnommen. — Οντες fehlt bei ℵ BDLX. — V. 4. T. R. nebst ℵ AC und 11 Mjj. liest ως; LRX: πως; BD lassen dieses Wort weg. — T. R. nebst A und 10 Mjj.: ελαβεν και; BCLX: λαβων; ℵ DK II lassen es weg. — BL It. lassen και weg.

Eine ähnliche Interpolation, wie die Geschichte von der Ehebrecherin bei Johannes, mit dem Unterschied, daß die letztere wahrscheinlich die Wiedergabe einer wirklichen Begebenheit ist, während die erstere nur erfunden oder verfälscht sein kann. Niemand in Israel hätte am Sabbath öffentlich arbeiten können, ohne sofort zur Strafe gezogen zu werden; und Jesus, welcher sich niemals die geringste Übertretung des echten mosaischen Gesetzes erlaubt hat, wiewohl die Exegeten fortwährend das Gegenteil behaupten, würde gewiß diese vorzeitige, eigenwillige Befreiung vom Gesetz auch bei keinem andern gutgeheißen haben.

V. 5.[1]) Nachdem Jesus die Frage vom gesetzlichen Standpunkt aus besprochen hat, geht er jetzt auf das allgemeine Prinzip zurück. Hätten auch die Apostel wirklich die Sabbathruhe gebrochen, so hätten sie darum doch nicht gesündigt; denn des Menschen Sohn, in dessen Dienst sie stehen, ist Herr des Sabbaths. Wir haben hier wieder die uns bekannte Formel καὶ ἔλεγεν, und er sprach zu ihnen, welche den Sinn hat: „Überdies habe ich euch noch etwas Wichtigeres zu sagen" (siehe zu 5, 36). Der Sabbath, als eine erziehende Einrichtung, soll nur bestehen, bis die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts vollendet ist. Ist der Zweck erreicht, so fällt natürlich das Mittel weg. Dies geschieht mit der Erscheinung des Menschensohnes. Als normaler Repräsentant des Geschlechts ist er selbst der erfüllte Zweck; er steht daher über dem Sabbath, der Erziehungsmittel war; folglich darf er die Form desselben abändern, ja, wenn er es für gut findet, ihn geradezu aufheben. Καί: sogar des Sabbaths, dieses ganz besonderen Eigentums Jehovas; wieviel mehr des ganzen Gesetzes.[2]) — Wie kann man angesichts eines solchen Ausspruchs behaupten, Jesus habe seine Messiasstellung erst seit der Unterredung von Cäsarea Philippi (9, 18) angenommen und sie sich von Petrus aufdrängen lassen?

Bei Markus ist diese Erklärung Jesu durch einen jener kurzen, gewichtigen Aussprüche vorbereitet, wie er uns mehrere aufbewahrt hat, welche er nicht selber erfunden oder willkürlich hinzugefügt haben kann und welche ebensowenig die beiden andern Synoptiker ausgelassen hätten, wenn sie seine Schrift oder die Quelle, aus der er schöpfte, benutzt hätten: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen." Gott hat nicht den Menschen zur Verherrlichung des Sabbaths geschaffen, sondern den Sabbath eingesetzt als größte Wohlthat für den Menschen. Folglich wenn je zwischen dem Wohl des Menschen und der Sabbathruhe ein Konflikt entsteht, muß der Sabbath zurückstehen. So daß (ὥστε, Mark. 2, 28) der Menschensohn, als Haupt des Geschlechts, das Recht hat, über die Sabbath-Einrichtung zu verfügen. Gerade diese von Markus ausdrücklich hervorgehobene Idee mußten wir zu Hilfe nehmen, um die Beweisführung bei Lukas zu erklären.

Keineswegs sind wir berechtigt, aus diesem Ausspruch auf die sofortige Abschaffung aller Sabbath-Einrichtungen in der christlichen Kirche einen Schluß zu ziehen. Wie nämlich Jesus mit den Worten V. 34 f. nicht die gänzliche Abschaffung des Fastens angekündigt hat, sondern die Ersetzung des gesetzlichen durch ein geistigeres Fasten, so deutet dieser Ausspruch über den Sabbath zwar

[1]) Ὅτι fehlt bei א B. — א B setzen die Worte υιος του ανθρωπου an den Schluß des V. (wie bei Matthäus). — D setzt den ganzen Vers nach V. 10.

[2]) Nicht ohne Grund ist Ritschl in seiner Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., von dieser den drei Synoptikern gemeinsamen Stelle ausgegangen, um zu beweisen, daß die Idee der Aufhebung des Gesetzes, welche das Prinzip des christlichen Universalismus ist, nicht von Paulus in die Religion Jesu hineingelegt, sondern ein wesentliches Element der Lehre Jesu selbst gewesen ist. Sie gehört zu der gemeinsamen, von Jesus errichteten Grundlage, auf welcher sowohl das Wirken des Paulus, als das der Zwölfe beruht, wie sich uns dies schon aus dem Gleichnis von den zwei Kleidern ergeben hat (5, 36).

auf wichtige Änderungen hin, welche die Form dieser Einrichtung in der Kirche erfahren wird, nicht aber auf ihre gänzliche Aufhebung. Sie soll wie das Fasten aufhören, eine knechtische Gesetzesübung zu sein und soll die Befriedigung eines inneren Bedürfnisses werden. Die völlige Aufhebung soll erst eintreten, wenn die erlöste Menschheit ganz zu dem vollkommenen Mannesalter Christi herangewachsen ist. Das Prinzip: der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, bleibt also bis zu einem gewissen Grad in Kraft, solange die irdische Ökonomie und die physische und moralische Konstitution des Menschen dauern, um derentwillen der Sabbath eingesetzt worden ist.

VI. Zweiter Sabbath-Auftritt.
6, 6—11.

V. 6—7.[1]) Nach Matthäus 12, 9 ist es natürlich, anzunehmen, daß es derselbe Sabbath war, wie im Vorhergehenden. Nach Markus (3, 1: wieder in einer Synagoge) war es wahrscheinlich ein anderer. Bei Lukas ist die Frage entschieden. Auch hat dieser seine eigene Quelle, was sich aus dem hebraisierenden Charakter des Stils ergiebt (ἐγένετο . . . καί . . . καί . . . καί). — Das Vertrocknen der Hand war eine Lähmung infolge des Mangels der Lebenssäfte. Bei Matthäus stellen die Gegner dem Herrn geradezu die Rechtsfrage hinsichtlich der Sabbathheilungen. Dies erklärt sich daraus, daß dieser Evangelist, wie gewöhnlich, den Bericht der Thatsache zusammendrängt, um zu dem Ausspruch Jesu fortzueilen, auf welchen es ihm allein ankommt. In der That wäre diese Frage, wenn man sie buchstäblich nehmen würde, gar zu ungeschickt. Die Gegner fragten nur dadurch, daß sie Jesu mit ihren Blicken folgten und beobachteten, was er thun werde. Das Präsens θεραπεύει (Sinait.), ob er heile, bezieht sich auf das Prinzip des Verhaltens Jesu; das Futur. θεραπεύσει (Vatic.), ob er heilen werde, geht nur auf den vorliegenden Fall; daraus läßt sich dann sein Grundsatz ableiten. — Die Rabbiner gestatteten keine medizinische Behandlung am Sabbath, außer wenn die Verzögerung dem Leben Gefahr drohte: Periculum vitae tollit sabbatum. Die strengste Schule, die des Schammai, verbot sogar, an diesem Tag Kranke zu trösten (Schabbat, 12, 1).

Gegenüber von dem heimlichen Auflauern, das Jesus auf den ersten Blick durchschaut, scheint er darauf auszugehen, die That, die er thun will, möglichst auffallend zu machen.

V. 8—9.[2]) Nachdem Jesus den Mann aufgefordert hat, sich in die Mitte der Versammlung zu stellen (Markus und Lukas), richtet er an ihn eine Frage, wie um ihn zum Gegenstand einer theologischen Demonstration zu machen. Diese Frage ist sehr geschickt gestellt. Sie stellt das Unterlassen des Guten als Begehen des Bösen hin. Es ist klar, daß mit der so gestellten Frage schon die Lösung gegeben ist. Denn wer könnte wagen, das Vorrecht des Sabbaths darin bestehen zu lassen, daß man an diesem Tag ungestraft mißhandeln und töten dürfe? Diese Frage ist einer jener genialen

[1]) V. 6. T. R. nebst A und 12 Mjj. liest hier και, welches in א BLX fehlt. — V. 7. Αυτον fehlt bei A und 12 Mjj.; T. R. liest es mit א BDLX. — T. R. nebst א und 7 Mjj.: παρετηρουν; ABD und 6 Mjj.: παρετηρουντο. — T. R. mit B und 11 Mjj.: θεραπευσει: א ADL II: θεραπευει. — T. R. mit A und 11 Mjj.: κατηγοριαν: א BSX: κατηγορειν.

[2]) V. 8. T. R. mit A und 12 Mjj.: ανθρωπω (aus Mark. u. Matth.); א BL: ανδρι. — T R. nebst Γ: εγειραι; D: εγειρου; alle andern: εγειρε. — T. R. nebst A und 10 Mjj.: ο δε αναστας; א BDLX: και αναστας. — V. 9. T. R. nebst A und 11 Mjj.: ειπεν ουν; א BDL: ειπε δε. — T. R. mit AD und 11 Mjj.: επερωτησω; א BL: επερωτω. — T. R. nebst einigen Mnn.: υμας τι; A und 7 Mjj.: υμας ' τι; א BDL It.: υμας ' ει — א BDL: τω σαββατω statt τοις σαββασιν. — T. R. nebst א BDLX: απολεσαι; A mit 10 Mjj.: αποκτειναι.

Züge oder vielmehr eine jener inneren Eingebungen, welche uns einen tiefen Blick in das Wesen Jesu thun lassen. Sein Erbarmen war so groß, daß nach seinem Gefühl die Last der Verantwortung für alle Schmerzen, die er nicht heilte, auf ihm lag. Aber, könnte man fragen, hätte er nicht die Heilung auf den folgenden Tag verschieben können? Auf diesen Einwand hätte Jesus ohne Zweifel, wie jeder von uns, geantwortet: Der morgende Tag steht in Gottes Hand, er ist nicht mein. — Das Präsens der Alexandriner: Ich frage euch, ist bestimmter, schärfer und daher der Geistesstimmung des Herrn in diesem Augenblick angemessener, als das Futur. des T. R. Aus demselben Grund glaube ich, daß man das τί des T. R. dem εἰ (ob, darf man . . .) der Alexandriner, welches kraftloser ist, vorzuziehen hat. Nur darf man dieses τί nicht als Objekt von ἐπερωτῶ fassen: „Ich frage euch etwas", sondern als Subjekt zu ἔξεστι: „Ich frage euch: Was ist erlaubt, zu . . . oder zu . . .; denn in meiner augenblicklichen Stellung muß ich entweder das eine oder das andere thun?" — Matthäus setzt hieher das Beispiel von dem in den Brunnen gefallenen Schaf; dieser Beweis steht, wie wir sehen werden, bei Lukas (14, 5 f.) an passenderem Ort.

V. 10—11.[1]) Niemand erhebt sich in der ganzen Synagoge, um die Stimme des Gewissens gegenüber der so einfachen Frage laut werden zu lassen. Dann geht eine bedeutungsvolle Scene vor sich, welche von Matthäus ganz übergangen, von Markus dagegen noch dramatischer dargestellt ist als von Lukas. Markus schildert das Gefühl schmerzlichen Unwillens, welches ein nahestehender, aufmerksamer Zeuge in diesem Augenblick auf dem Gesicht des Herrn lesen konnte. Lukas hebt nur hervor, wie Jesus einen langen Blick auf die ganze Versammlung wirft, wie um seine Gegner herauszufordern, bevor er handelt. — Der Befehl, den er dem Kranken giebt, hat etwas Überraschendes; denn das Befohlene konnte er ja eben wegen seiner Krankheit nicht thun. Aber jeder göttliche Befehl schließt eine Verheißung in sich, die Verheißung der zur Ausführung desselben erforderlichen Kraft, wenn nur der Glaube da ist und zugleich der Wille zu gehorchen. Man darf nur auf das Wort Jesu es versuchen (vergl. 5, 5), und die göttliche Kraft geht der Willensregung zur Seite. — Die Worte gesund und wie die andere sind wahrscheinlich aus Matthäus genommen. — Der Cantabrigiensis setzt hieher den allgemeinen Satz von V. 5.

Das judenchristliche Evangelium, welches Hieronymus bei den Nazarenern vorfand, erzählt die Bitte des Kranken umständlich: „Ich habe als Maurer mit meiner Handarbeit mein Brot erworben; ich bitte dich, Jesu, mir die Gesundheit wiederzugeben, damit ich nicht schmählich um mein Brot betteln darf." So findet sich gleich beim ersten Schritt über unsre kanonischen Evangelien hinaus die Übertreibung und das Alltägliche; es fehlt an der apostolischen Würde.

Das Wort ἄνοια (V. 11) eigentlich: Unvernunft, womit Lukas die Wirkung ausdrückt, welche es bei den Gegnern Jesu machte, bezeichnet wörtlich die Beraubung des νοῦς, der Fähigkeit, Wahres und Falsches zu unterscheiden. Sie waren wahnsinnig vor Zorn, will Lukas sagen. Die Leidenschaft vernichtet ja wirklich den Sinn für das Gute und Wahre in dem Menschen. Matthäus und Markus nennen nur das äußere Ergebnis, das von diesem Augenblick an gegen das Leben Jesu geschmiedete Komplott: „Sie hielten

[1]) V. 10. T. R. nebst א DLX: τω ανθρωπω, die andern: αυτω. — T. R. mit KΠ: εποιησεν ουτω; AB mit 10 Mjj.: εποιησεν; א DX: εξετεινεν, nach Matth. und Mark. — T. R. mit BU: αποκατεσταθη; die andern απεκατεσταθη oder απεκατεστη oder αποκατεστη. — Außerdem fügt T. R. mit E und 5 Mjj. υγιης hinzu, welches א ABD und 7 Mjj. weglassen, sowie mit A und 12 Mjj. die Worte ως η αλλη, welche in א BL fehlen.

einen Rat, wie sie ihn umbrächten." Markus nennt hier neben den Pharisäern noch die Diener des Herodes. Jene konnten allerdings in Galiläa keine wirksamen Maßregeln gegen die Person Jesu ergreifen ohne Mitwirkung des Herodes, und um diese zu erlangen, mußten sie seine Räte für ihre Anschläge gewinnen. Man konnte ja wohl hoffen, den König dazu zu bringen, daß er es mit Jesu mache, wie mit dem Täufer.

Dritter Kreis.

6, 12 — 8, 56.

Von der Wahl der Zwölfe bis zu ihrer ersten Aussendung.

Dieser dritte Kreis versetzt uns auf den Höhepunkt des galiläischen Aufenthalts, sowohl in Hinsicht auf die Thätigkeit, die Jesus entfaltete, als in Hinsicht auf den Bruch mit der alten Ordnung der Dinge und die Organisation der neuen Gemeinde. Die Gegner ziehen sich zwar scheinbar zurück, aber sie schärfen ihre Waffen, und ihr Haß bricht bald nachher aufs neue aus.

I. Wahl der Zwölfe und die Bergpredigt.

6, 12—49.

Wenn wir diesen Abschnitt so überschreiben, so stellen wir damit eine enge Beziehung zwischen den beiden in diesem Titel angegebenen Thatsachen auf. Diese Beziehung ist angezweifelt worden. Man hat gesagt, sie finde keine Stütze weder an Matthäus, welcher die Rede berichtet, aber die Wahl unerwähnt läßt (5, 1), noch an Markus, welcher die Wahl erzählt, aber die Rede nicht erwähnt (3, 13—19). Bei Lukas selbst seien die beiden Thatsachen durch mehrere dazwischen liegende Verse (17—19) aufs bestimmteste von einander geschieden (Schleiermacher, Weiß). Allein diese Gründe können dem Eindruck, welchen der sehr genaue Bericht des Lukas erweckt, nicht die Wage halten, daß nämlich Jesus die Rede gehalten hat an demselben Tag, an welchem er morgens die Wahl der Zwölfe vornahm, nachdem er die vorhergegangene Nacht im Gebet auf dem Berg zugebracht hatte. Es ist daher nicht wohl möglich, daß zwischen der nachherigen so feierlichen Rede und dieser wichtigen Handlung, welche Jesus unmittelbar vorher vorgenommen hatte, gar keine Beziehung stattfinden sollte. Überdies werden die zwei Begebenheiten durch die Verse 17—19 keineswegs von einander getrennt, sondern im Gegenteil eng mit einander verbunden, indem sie über die Volksmenge näheren Aufschluß geben, welche sich sofort um die Jünger und das Kollegium der Zwölfe scharte und mit diesen die Rede anhörte (7, 1). Wenn Matthäus die Wahl der Zwölfe nicht erwähnt, so erklärt sich dies daraus, daß er erst nach seiner eigenen Berufung, bei ihrer ersten Aussendung, auf sie zu reden kommt (10, 1 ff.). Was Markus betrifft, so meinen mehrere Ausleger (Ewald, Holtzmann), die Rede habe sich zwar in seiner Quelle (dem Ur-Markus) befunden, zwischen 3, 19 und 3, 20; er habe sie aber ausgelassen, weil diese Bekämpfung der pharisäischen Gerechtigkeit für seine heidnischen Leser kein Interesse gehabt hätte. Dieser Grund der Auslassung mag richtig sein; aber es ist deshalb nicht nötig, die Hypothese eines Ur-Markus anzunehmen. Es genügt die Annahme, daß Petrus bei der Erzählung dieses Auftritts die Bergpredigt an diese Stelle setzte und Markus aus dem angegebenen Grund dieselbe ausließ. — Wenn nun aber auch nach dem Bericht des Lukas eine offenbare Beziehung statt findet zwischen der Rede und der Erwählung der Zwölfe, so braucht man deshalb noch nicht mit Chemnitz und Ewald die Bergpredigt für eine bloße Amtsinstruktion zu erklären, welche Jesus den Zwölfen erteilt habe. Offenbar

hat dieselbe eine viel umfassendere Bedeutung. Die Worte bei Matthäus: „Ihr seid das Salz der Erde ..., das Licht der Welt“, dürfen keineswegs bloß auf die Apostel bezogen werden. Man könnte eher sagen, Jesus habe die Wahl der Zwölfe im Gedanken an die Bergpredigt, in der Absicht vorgenommen, dieselben als die Repräsentanten des neuen Volkes vor sich zu haben, dessen Wesen er zu schildern und dessen Gesetz er zu verkündigen im Begriff war. Aber auch das wäre noch eine ungenügende Auffassung. Die Wahl und die Rede sind zwei Akte, von denen jeder für sich notwendig war und deren gleichzeitige Ausführung durch die ganze damalige Sachlage geboten wurde.

Wir haben die Anzeichen eines zunehmenden Bruchs zwischen Jesus und der hierarchischen Partei nachgewiesen (5, 14. 17. 21—23. 6, 1). Die unerschrockene, ja herausfordernde Stellung, welche Jesus dieser Feindseligkeit gegenüber einnahm, indem er einen Zöllner berief, dadurch den Gegensatz zwischen der alten und neuen Ordnung der Dinge betonte und namentlich den Sabbathvorurteilen schonungslos entgegentrat, dies alles weist darauf hin, daß nach seiner Überzeugung ein Augenblick der Entscheidung gekommen war. Es war eine Sachlage in Galiläa, welche ganz der in Judäa nach der Heilung des Lahmen (Joh. 5) gleicht.

Die Erwählung des Kollegiums der Zwölfe und die Verkündigung des neuen Gesetzes in der Bergpredigt entsprechen beide dieser Sachlage. Jesus hat erkannt, daß der Augenblick da ist, den zahlreichen Anhängern, die sich um ihn scharen, eine erste Organisation zu geben und sie über den Gegensatz zwischen dem religiösen Leben, das er von ihnen erwartet, und demjenigen, welches sie bisher gekannt und ausgeübt hatten, zu belehren. Das feindliche Heer bereitet sich zum Angriff; so ist es für ihn Zeit, das seinige zusammenzuziehen. Daher beginnt er sozusagen mit der Bildung seiner Kadres. Die Erwählung der Zwölfe ist der erste und neben der Einsetzung der Sakramente der einzige organisatorische Akt Jesu. Denn eben dieses Kollegium, einmal eingesetzt, sollte die notwendigen weiteren Maßregeln treffen. Die Zwölfzahl war bedeutsam. Diese zwölf Erwählten waren gleichsam die zwölf Patriarchen eines neuen Israel, welches sich auf das Wort Jesu hin bildete und welches er an Stelle des alten in die Welt einzuführen begann. Man kann sich keine entscheidendere Handlung denken, keine Maßregel, durch welche die alte Ordnung der Dinge so sehr bedroht worden wäre. Es war nichts Anderes, als der Scheidebrief, welchen er Israel und seinen Häuptern hinwarf. Er hat es mit dem Umbilden des Alten versucht und es ist ihm nicht gelungen; so beginnt er denn schon jetzt, ein Neues an die Stelle des Alten zu setzen. Eben dies ist auch der Zweck der Rede, von welcher er diese Wahl begleitet sein läßt. Die Apostel, die Jünger, die aufmerksame Menge, welche ihn umgiebt, sie sind der Kern des neuen Volks; und die Rede, die er an sie richtet, ist die Summa des neuen Gesetzes, das sie regieren soll. Die zwei Akte bilden also die feierliche Einsetzung nicht bloß des Apostolates, sondern zugleich des messianischen Volks als eines vom alten Israel verschiedenen. Jedes dieser drei Elemente: Apostel, Jünger, Volk, stellt in mehr oder weniger vollkommener Weise das künftige Israel vor, welches dereinst die Erde einnehmen soll. Die Antwort auf die Frage, ob die Bergpredigt an die Apostel oder an das Volk gerichtet sei, lautet demnach so: an beide zugleich als die Repräsentanten der neuen Menschheit. Das ist offenbar auch der Sinn der Evangelisten; vergl. Matth. 5, 2, wo das αὐτούς die ὄχλοι und die μαθηταί des 1. Verses in sich schließt (7, 28) und bei Lukas 6, 20 (die μαθηταί) und 7, 1 (der λαός). Sie haben sich also durchaus nicht geirrt, wie die Kritik unsrer Tage uns glauben machen möchte.

Hiebei haben wir aber vorausgesetzt, daß die Rede Luk. 6, 20—49 dieselbe sei, wie die, die wir Matth. 5—7 lesen. Es fragt sich, ob diese Voraussetzung richtig ist. Seit Augustin und den lateinischen Vätern bis auf Lange hat man vielfach angenommen, Jesus habe zwei Reden gehalten, die eine auf der Höhe des Berges, an die Jünger insbesondre und von mehr vertraulicher Art, die bei Matthäus; die andere an niedrigerem Ort, auf einem Plateau oder in der Ebene, an das Volk und mehr populär, die bei Lukas. Man beruft sich dabei auf gewisse Verschiedenheiten beider Berichte nach Form und Inhalt. Was die Form betrifft, so geht Jesus bei Matthäus auf den Berg hinauf, um zu predigen, während er bei Lukas herabkommt. Dort sitzt er (Matth. 5, 1: καθίσαντος αὐτοῦ); hier steht er (ἔστη, Luk. V. 17). Allein diese Verschiedenheiten lassen sich leicht in Einklang bringen. Matthäus hat den Moment im Auge, da Jesus von der am Meeresufer gelegenen Ebene auf den Berg hinaufging; Lukas dagegen den Moment, da Jesus von dem Gipfel des Berges, wo er die Nacht zugebracht hatte, wieder zu dem Volk herabstieg und auf einem ebenen Platz am Abhang des Berges Halt machte. Dort stellte er sich auf (ἔστη) und blieb stehen, solange er die Heilungen verrichtete (Luk. V. 17), dann setzte er sich, um zu reden, wie er gewöhnlich that (Matth. 5, 1). Der Schein eines Widerspruchs kommt bloß daher, daß Matthäus, welcher stets auf die Reden Jesu hineilt, das nächtliche Verweilen Jesu auf dem Berg, zwischen dem Hinaufsteigen und der Rede, übergangen hat. Was den Inhalt betrifft, so ist trotz augenscheinlicher Verschiedenheiten der Gang beider Reden derselbe: Beide beginnen mit den Seligpreisungen, behandeln sodann denselben Gegenstand, das Prinzip des neuen Lebens und seine Folgerungen, und schließen mit dem Gleichnis von den zwei Erbauern. Jesus kann sich nicht in dieser Weise wiederholt haben. Wir werden denn auch nachher, wenn wir die Rede des Lukas genauer untersucht haben, bei einer Vergleichung mit der des Matthäus ohne viele Mühe das Verhältnis beider zu einander sowie das Prinzip erkennen, welches die beiderseitige Redaktion beherrscht hat.

Die Stellung dieser Rede bei Lukas ist allerdings eine ziemlich andere, als die, die sie bei Matthäus einnimmt. Es kann nach meiner Ansicht keinem Zweifel unterliegen, daß die Bedingungen einer solchen öffentlichen Kundgebung von seiten Jesu nach dem ersten Evangelium selbst in dem Zeitpunkt, in welchen der Verfasser desselben sie verlegt, noch gar nicht vorhanden waren. Letzterer wollte den Bericht von der galiläischen Lehrthätigkeit mit der Rede eröffnen, in welcher Jesus den Grund gelegt hat zu dem Werke, das er auszuführen gedachte. Wenn, wie ich glaube, die Schrift des Apostels Matthäus, von welcher Papias spricht, eine Sammlung von Reden Jesu war, so nahm die Bergpredigt, wie wir sie in unsrem Matthäus vor uns haben, ohne Zweifel die erste Stelle in dieser Sammlung ein. Eben dies ist der Grund, weshalb der Verfasser unsres ersten Evangeliums sie an die Spitze des Berichts von der öffentlichen Thätigkeit des Herrn gestellt hat. Wir haben nachgewiesen, daß in dem von Lukas angegebenen Zeitpunkt alle Bedingungen einer so feierlichen Verkündigung viel natürlicher zusammentrafen. Zu dieser Angemessenheit im allgemeinen kommen noch gewisse einzelne Züge, durch welche die Sachlage bei Lukas bestätigt wird: die großenteils aus Fremden bestehende Volksmenge, von der Lukas und Matthäus selbst redet, die Menge von Jüngern (πλῆθος), welche Lukas erwähnt, die von Jesus angekündigten Verfolgungen von Glaubigen (Matth. 5, 10 f., Luk. 6, 22 f.), endlich die Anspielungen auf die sogar in Galiläa gegen ihn erhobene Beschuldigung, daß er das Gesetz verachte (Matth. 5, 17: Denket nicht ...). Alles das ist unstreitig in dem von Lukas angenommenen Zeitpunkt geschichtlich wahrscheinlicher, als in dem, den der Verfasser des ersten Evangeliums gewählt hat.

1) V. 12—19. Wahl der Zwölfe.

V. 12.[1]) Der Ausdruck τὸ ὄρος, der Berg, könnte einen bestimmten Gipfel bezeichnen, den bekannten Berg, wo die Begebenheit stattfand. Allein da in geringer Entfernung vom Meeresufer das Terrain ansteigt und gewissermaßen zu einem fortlaufenden Gebirgszug wird, so ist es natürlicher, unter τὸ ὄρος das Gebirge im allgemeinen zu verstehen, im Gegensatz zu der Ebene, welche das Seeufer bildet. Seit dem 10. Jahrhundert galt in der lateinischen Tradition der aus zwei Gipfeln bestehende Kurun-Hattin, im Nordwesten von Tiberias, als Schauplatz dieses Vorgangs. Man mußte eben die Schaulust der Pilger befriedigen. Allein die weite Entfernung dieses Bergs von Kapernaum stimmt nicht recht mit der Ausdrucksweise Luk. 7, 1 überein. — Schon mehr als Einmal hat Lukas dieses Gebetsbedürfnis hervorgehoben, welches Jesum öfters in die Einsamkeit führte (4, 42; 5, 16). Aber die hier angewendeten Ausdrücke haben einen ganz besonderen Nachdruck. Διανυκτερεύειν, die Nacht durchwachen, ist ein im Griechischen selten vorkommendes Wort, das sich im N. T. nur hier findet. Die Wahl dieses ungewöhnlichen Ausdrucks, sowie die analytische Form (Imperfekt und Partizip) heben die willenskräftige Beharrlichkeit dieses Nachtwachens hervor. Der Ausdruck προσευχὴ τοῦ θεοῦ, wörtlich: Gebet Gottes, ist auch einzig im N. T. Er bezeichnet nicht irgend eine besondere Bitte, sondern einen Zustand tiefer Andacht in der Gegenwart Gottes, eine Anrufung, die in die innigste Gemeinschaft mit Gott übergeht. Während dieser Nacht stellte Jesus sein Werk in dem entscheidenden Stadium, in das es eingetreten war, seinem Gott vor und hielt Rat mit ihm. Die Maßregel der Erwählung der zwölf Apostel war die Frucht dieser anhaltenden Andachtsübung; sie erschien Jesu in dem höheren Licht, in welches er sich versetzt sah, als die einzige dem Bedürfnis der gegenwärtigen Lage entsprechende. — Die Lesart ἐξελθεῖν ist eine Korrektur der alex. Puristen statt ἐξῆλθεν, welches nach ἐγένετο das griechische Ohr beleidigte.

V. 13. Gewiß hat sich Jesus bei der Ausführung dieser bedeutsamen Maßregel, wie hinsichtlich des Entschlusses zu derselben ganz unter die göttliche Leitung gestellt. Der Haufe der Jünger hatte die Nacht nicht ferne von dem Berggipfel zugebracht, auf welchen sich Jesus zurückgezogen hatte. Während dieser langen Andacht hatte er sie alle einzeln seinem Vater dargestellt, damit er selbst ihm diejenigen bezeichne, welche er zu Trägern des Heiles der Welt machen sollte. Als er endlich über das, was er zu thun hatte, vollständige Klarheit erlangt hatte, rief er sie gegen Morgen zu sich und vollzog die so vorbereitete Wahl. Die Annahme Schleiermachers, daß diese Erwählung keine bleibende Bedeutung gehabt, sich vielmehr nur auf den folgenden Akt der Bergpredigt bezogen habe, ist unvereinbar mit dem Bericht des Markus, mit den Worten bei Johannes (6, 70): „Habe ich nicht euch Zwölfe erwählt?" und mit der Wahl des Matthias (Apg. 1), welche beweist, daß die Zwölfe ein ganz bekanntes, förmliches Kollegium bildeten, dessen Glieder sich nicht bloß freiwillig um Jesus geschart hatten, sondern ausdrücklich von ihm bezeichnet worden waren. Vergl. Matth. 19, 28; Apok. 21, 14. Wie Hase sich ausdrückt: „auf den Pfeiler der Apostel ist das Christentum gegründet". — Der Aorist ὠνόμασε, er nannte, drückt nicht aus, daß Jesus ihnen eben in diesem Augenblick diesen Titel gegeben habe. Vergl. das mit Beziehung auf Petrus gebrauchte ὠνόμασε. Gleichwohl nimmt man natürlich an, daß ihnen dieser Titel in dem Augenblick beigelegt wurde, als Jesus sie bestimmt von den andern Jüngern unterschied. — Zu diesem Titel vergl. Joh. 17, 18; 20, 21; Matth. 19, 20; Apg. 1, 8. Aus diesen Stellen darf man nicht den

[1]) T. R. nebst E und 10 Mjj.: εξηλθεν; ℵ ABDL: εξελθειν αυτον.

Schluß ziehen, daß die Aufgabe der Apostel bloß darin bestanden habe, Zeugen Jesu zu sein. Der Name selbst drückt mehr aus; vergl. 2. Kor. 5, 20: „Wir sind Botschafter Christi ... und wir bitten euch: lasset euch versöhnen mit Gott!“ Und wenn Jesus sagt: „Ich bitte für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden“, so liegt in dem Ausdruck: ihr Wort, mehr als die bloße Beschreibung der Thaten und Geberden Jesu. — Das καί, auch, vor ὠνόμασε hat den Sinn, daß Jesus selbst zu dem Akt der Erwählung den Titel hinzufügte. Darin, daß Lukas die Wahl der Zwölfe so besonders ins Licht stellt, liegt die beste Widerlegung der mißliebigen Kritik, welche ihn einer die Zwölfe anschwärzenden Tendenz beschuldigt.

Nach Keim (B. II, S. 205) soll die Wahl der Zwölfe erst viel später, zur Zeit ihrer ersten Aussendung stattgefunden haben, 9, 1 ff.; vergl. Matth. 10, 1 ff. — Allein gerade der Anfang dieses Berichts des Matthäus (10, 1): „Und nachdem er die zwölf Jünger zu sich berufen hatte, gab er ...“, setzt ihre Berufung als eine damals schon geschehene Thatsache voraus. Auch haben wir gesehen, wie natürlich sich diese Maßregel erklärt aus dem Stadium, bis zu welchem das Werk Jesu sich damals fortentwickelt hatte.

V. 14—16.[1]) Die vier Apostelverzeichnisse (Matth. 10, 2 ff.; Mark. 3, 16 ff.; Luk. 6 und Akt. 1, 13) sind sich in drei Zügen ähnlich: 1) Sie enthalten die gleichen Namen mit Ausnahme des Judas Jakobi, statt dessen bei Markus: Thaddäus, bei Matthäus: Lebbäus, genannt Thaddäus steht (nach der rezipierten Lesart) oder Thaddäus (nach ℵB) oder Lebbäus (nach D). 2) Diese zwölf Personen sind in den vier Verzeichnissen in drei Gruppen von je vier verteilt, ohne daß eine Versetzung eines einzelnen von einer Gruppe in die andere vorkommt. Es scheint daraus hervorzugehen, daß das Apostel-Kollegium aus drei konzentrischen Kreisen gebildet war, deren inniges Verhältnis zu Jesu ein stufenweise abnehmendes war. 3) Die nämlichen Apostel stehen immer an der Spitze jedes Vierers, Petrus, Philippus und Jakobus. — Außer dieser Einteilung nach Vieren giebt Matthäus eine nach Paaren. Diese Einteilung fände sich auch bei Lukas, nach der rezipierten Lesart; dagegen tritt in der alex. Lesart die fortlaufende Aufzählung mittelst der vor jedem Namen gesetzten καί an ihre Stelle; ebenso bei Markus. In der Apostelgeschichte sind die vier ersten Apostel durch καί einzeln verbunden, die acht anderen nach Paaren gruppiert.

Lukas stellt an die Spitze die beiden Brüder Simon und Andreas, deren Bekanntschaft Jesus bei dem Vorläufer gemacht hatte (Joh. 1). Sofort hatte Jesus den raschen und scharfen Blick, die Entschlossenheit des Willens und die kräftige Initiative erkannt, wodurch Petrus sich auszeichnete. Er gab ihm auf der Stelle den Beinamen כֵּף, aramäisch כֵּיפָא, Kephas (eigentlich: Felsstück), und bezeichnete ihn so als denjenigen, auf welchen er das Gebäude seiner Kirche gründen werde. Wenn auch der Charakter des Petrus schwach und unbeständig war, so ist er darum doch der mutige Bekenner, auf dessen Zeugnis die Gemeinde in Israel und unter den Heiden erbaut worden ist (Apg. K. 2 und 10). Nichts im Text weist darauf hin, daß dieser Beiname dem Simon gerade jetzt gegeben worden sei. Der Aorist ὠνόμασε zeigt den bloßen Akt an ohne Beziehung auf die Zeit. — Καί, auch, zu der Berufung zum Apostolat hinzu. — Andreas war einer der beiden ersten

[1]) V. 14. ℵBDL lesen και vor den sechs Namen Ιακωβον (erster), Φιλιππον, Ματθαιον, Ιακωβον (zweiter) und Ιουδαν; B ebenso, nur vor Ιακωβον (zweiter) nicht; T. R. läßt mit A und einigen Mjj. das και vor allen Namen weg. — V. 15. T. R. mit AD und 12 Mjj. liest τον του Αλφαιου, was bei ℵBL fehlt. — V. 16. T. R. nebst A und 12 Mjj.: ισκαριωτην; ℵBDL It$^{pler.}$ Marc.: ισκαριωθ. — T. R. nebst AD und 12 Mjj.: και nach ος; ℵBL It. Marc. lassen es weg.

Gläubigen gewesen (Joh. 1). Bei der Wahl der Zwölfe wurde er sicher gleich mit Petrus genannt; aber nach und nach nahmen Jakobus und Johannes die zweite und dritte Stelle ein. Bei Markus und in der Apostelgeschichte steht er nach ihnen. Die von Lukas befolgte Ordnung weist auf eine sehr ursprüngliche Quelle. Öfters findet sich Andreas in Verbindung mit Philippus (Joh. 6, 7—9; 12, 21 f.). Er bildete das Band zwischen der ersten und zweiten Gruppe, an deren Spitze Philippus stand.

Das zweite Paar der ersten Gruppe besteht aus den beiden Söhnen des Zebedäus, Jakobus und Johannes. Markus giebt uns über sie (3, 17) eine interessante Notiz: Jesus hatte sie Donner-Söhne genannt. Dieser Beiname würde verletzend sein, wenn er einen Tadel ausdrückte; er erinnert also vielmehr an den glühenden Eifer der beiden Brüder für die Sache Jesu und ihre begeisterte Anhänglichkeit an seine Person. Diese im Herzensgrund verborgene Flamme brach bei ihnen oft plötzlich aus, wie der Blitz aus der Wolke. In Joh. 1, 42 ist eine zarte Andeutung der Berufung des Jakobus enthalten; sie scheint demnach bei dem Täufer unmittelbar nach der seines Bruders stattgefunden zu haben. Jakobus war der erste Märtyrer unter den Aposteln (Apg. 12). Dies ist nur aus dem bedeutenden Einfluß zu erklären, welchen er nach dem Pfingstfest übte. Johannes wurde der persönliche Freund Jesu, welcher sich wohl von ihm besser, als von irgend einem andern verstanden fühlte. Während auf die andern Jünger besonders seine Wunder Eindruck machten und sie seine Sittenlehre auffaßten, prägte der mehr persönlich an ihn gefesselte Johannes sich die Erklärungen ins Herz, in welchen Jesus sein innerstes Selbstbewußtsein aussprach. — Wieseler hat nachzuweisen versucht, daß die beiden Brüder Geschwisterkinder Jesu von seiten ihrer Mutter Salome seien, welche er für die Schwester der Jungfrau Maria hält. Vergl. Matth. 27, 5 f.; Mark. 15, 40 mit Joh. 19, 25. Aber diese Auslegung der johanneischen Stelle ist nicht sehr natürlich.

Der folgende Vierer, welcher wohl etwas weniger hervorragende Persönlichkeiten enthält, besteht nach Matthäus und der Apostelgeschichte aus zwei Paaren. Das erste bilden bei Matthäus Philippus und Bartholomäus. In der Apostelgeschichte steht Thomas bei Philippus. Philippus, der fünfte, der gläubig wurde (Joh. 1, 44 f.), stammte aus Bethsaida, wie die vorhergehenden. Aus Joh. 6, 5 scheint hervorzugehen, daß Jesus mit ihm auf einem besonders vertraulichen Fuß stand. — Der Name Bartholomäus bedeutet: Sohn des Tolmai; es war also ein bloßer Beiname. Als den eigentlichen Namen dieses Apostels hat man seit alter Zeit „Nathanael" angenommen. Aus Joh. 21, 2, wo Nathanael mitten unter einer Anzahl von Aposteln genannt ist, geht wirklich hervor, daß er einer der Zwölfe war. Da er nach Joh. 1 von Philippus zu Jesus geführt wurde, so ist es natürlich, daß er ihm in den Apostelverzeichnissen zur Seite steht.

Matthäus und Thomas bilden bei Matthäus das zweite Paar der zweiten Gruppe; bei den drei Synoptikern stehen sie neben einander; in der Apostelgeschichte ist Matthäus mit Bartholomäus gepaart. Ein Umstand, der vielleicht nicht zu übersehen ist, ist dieser: Matthäus steht bei Markus und Lukas als der erste des Paares, während er in unsrem ersten Evangelium den zweiten Platz einnimmt. Auch ist in demselben Evangelium seinem Namen der Beiname: der Zöllner beigefügt, welcher in den beiden andern fehlt. Kann man nicht darin die Anzeichen eines mehr oder weniger direkten Anteils des Apostels Matthäus an der Abfassung des ersten Evangeliums finden? Die Thatsache, daß seine Berufung im ersten Evangelium lange nach der Bergpredigt erzählt ist (9, 9), ist eine Bestätigung dessen, was weiter oben über die Stellung gesagt worden ist, die diese Rede im Matthäusevangelium

einnimmt (S. 214). — Als früherer Zöllner mußte Matthäus mehr als seine Mitapostel mit der Feder umzugehen gewohnt sein. Es wäre daher gar nicht zu verwundern, wenn er zuerst sich berufen gefühlt hätte, die Geschichte oder die Lehren Jesu niederzuschreiben. Der Bericht über seine Berufung läßt bei ihm auf eine außerordentliche Entschlossenheit und Glaubenskraft schließen. Vielleicht hat deswegen Jesus es für gut befunden, ihn neben Thomas, den Mann der Bedenklichkeit und des Zweifels, zu stellen. Der Name des letzteren bedeutet Zwilling. Über die Umstände seiner Berufung ist uns nichts bekannt. Ohne Zweifel hatte er sich zuerst als einfacher Jünger an Jesus angeschlossen und hatte durch sein ernstes Wesen die Aufmerksamkeit des Meisters auf sich gezogen. Wenn das Vorkommnis, 9, 59 f., nicht so lange nach der Bergpredigt stünde, so könnte man versucht sein, es mit einigen Auslegern auf Thomas zu beziehen.

Der dritte Vierer enthält die am wenigsten hervorragenden Persönlichkeiten unter den Zwölfen. Doch haben alle diese Männer, selbst Judas Ischarioth, ihren Anteil gehabt an der apostolischen Aufgabe, das heilige Bild Christi der Kirche aller Zeiten zu überliefern. Der Strom der mündlichen Überlieferung hat sich von den Zuflüssen aus allen diesen Quellen zusammen gebildet. Das erste Paar enthält hier wie in der Apostelgeschichte Jakobus, Sohn Alphäi und Simon Zelotes; in den beiden andern Synoptikern dagegen ist die Verteilung eine andere. — Seit dem vierten Jahrhundert hat man allgemein angenommen, dieser Jakobus sei derselbe mit dem in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief öfters genannten Bruder des Herrn, indem man das Wort „Bruder" im Sinn von „Vetter" nahm. Daher identifiziert man den Namen seines Vaters, Alphäus, mit Kleophas (חלפי = Κλωπᾶς), wie nach Hegesippus ein Bruder Josephs hieß. Allein das Wort ἀδελφός, Bruder, kann, wenn es neben μήτηρ, Mutter, steht, was mehrmals der Fall ist („die Mutter und die Brüder Jesu"), schwerlich etwas anderes als Bruder im eigentlichen Sinn bedeuten. Ferner sagt Johannes ausdrücklich (7, 5), daß die Brüder Jesu nicht an ihn glaubten, und zwar lange nach der Erwählung der Zwölfe (Joh. 6, 70). Es ist daher nicht möglich, daß einer derselben sich unter seinen Aposteln befunden habe. Vergleicht man alle Stellen, so wird man auf die jetzt allgemein angenommene Unterscheidung von drei Jakobus geführt: der erste ist der Sohn des Zebedäus (V. 14); der zweite der hier genannte Sohn des Alphäus, den man ohne Anstand mit Jakobus dem Kleinen, welcher nach Mark. 15, 40 ein Sohn des Kleophas und der Maria war, identifizieren und als Geschwisterkind Jesu betrachten kann; der dritte der Bruder des Herrn im eigentlichen Sinn, nicht glaubig vor dem Tode Jesu, aber nach der Auferstehung glaubig geworden und von den Aposteln an die Spitze der jerusalemischen Gemeinde gestellt.

Der dem Simon gegebene Beiname Zelotes ist wahrscheinlich die Übersetzung des Adjekt. קנא (im Talmud kananit), eifernd. Demnach hätte dieser Apostel zu der Partei der Eiferer gehört, welche das Volk in den Krieg mit den Römern hineingezogen und dadurch seinen Untergang herbeigeführt hat. Dieser Sinn stimmt ganz mit dem Beinamen κανανίτης überein, welcher ihm in der byzant., durch den Sinait. bestätigten Lesart bei Matthäus und Markus beigelegt wird. Dieser Name ist das hebräische Wort, welches Lukas für seine griechischen Leser übersetzt, während Matthäus und Markus sich begnügen, ihm eine griechische Form zu geben. Man könnte der Lesart Καναναῖος bei einigen Alexandrinern die Bedeutung: Kananiter oder Bürger von Kana zu geben versucht sein. Diese zweite Ableitung ist aber unwahrscheinlich; es müßte Καναῖος heißen. Die erstere ist unmöglich; denn in der

Bedeutung „Kananiter“ wird dieses Wort nicht mit einem K, sondern mit einem X geschrieben (Matth. 25, 22). Lukas hat also den Sinn des aramäischen Ausdrucks, welchen er in der von ihm benutzten Urkunde vorfand, genau wiedergegeben; siehe Keim, B. II, S. 319.

Das letzte Paar bilden die beiden Judas. Es waren in der That zwei Männer dieses Namens im Apostelkollegium, wenn auch Matthäus und Markus nur Einen nennen, Judas Ischarioth. Dies geht klar hervor aus Joh. 14, 22: „Judas, nicht der Ischarioth, sprach zu ihm.“ Wenn man nun nicht etwa annehmen will, daß zwei verschiedene Personen nacheinander den elften Platz im Apostelkollegium eingenommen haben oder daß die Tradition hinsichtlich des elften Apostels eine schwankende gewesen sei, so muß man die Namen Lebbäus und Thaddäus bei Matthäus und Markus für Beinamen erklären. Der erstere kommt her von לב, Herz, und bedeutet: geliebtes Kind, Herzenskind. Der zweite kommt her entweder von תד, Brust, oder von שדי, mächtig. Der Name Thaddai kommt im Talmud häufig vor; unter den fünf Jüngern Jesu, welche im Talmud mit Namen angeführt sind, ist einer, der Thoda heißt. Wahrscheinlich bezeichnete man den Judas in der Gemeinde gewöhnlich mit diesen Beinamen. Der Genitiv Ἰακώβου muß nach dem Sprachgebrauch bezeichnen: Sohn des Jakobus; damit sollte dieser Judas von dem nachfolgenden unterschieden werden. Um aus diesem Apostel auch einen Vetter Jesu zu machen, hat man häufig übersetzt: Bruder des Jakobus, nämlich des V. 15 genannten Alphäiden. Aber es ist unerhört, den Genitiv in dieser Bedeutung zu gebrauchen. V. 14 gebraucht Lukas selbst die vollständige Ausdrucksform: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Und würden die zwei andern Synoptiker, welche Lebbäus unmittelbar mit Jakobus zusammenstellen, dieses Verwandtschaftsverhältnis nicht hervorgehoben haben?

Da in Judäa eine Stadt Kerijoth war, bedeutet der Name Ischarioth wahrscheinlich: Mann von Kerijoth (heutzutage Kuriut, an der Nordgrenze von Juda). Die Einwendungen, welche de Wette gegen diese Ableitung erhoben hat, sind wertlos. Er schlägt mit Lightfoot die Etymologie askara, Erdrosselung, vor. Hengstenberg zieht vor איש שקר, Lügenmensch; aus diesen Ableitungen würde sich ergeben, daß ihm dieser Beiname post eventum beigelegt worden wäre. Sie sind aber um so unhaltbarer, als im vierten Evangelium nach der wahrscheinlichsten Lesart (Ἰσκαριώτου 6, 71 und sonst) der Beiname ursprünglich der seines Vaters gewesen wäre. Er scheint von kaltem, verschlossenem, berechnendem Charakter gewesen zu sein. Er hatte so viel Gewalt über sich selbst, daß keiner der Jünger, vielleicht mit Ausnahme des Johannes, das Geheimnis seines Hasses ahnte. Selbst Jesu trat er mit seinem kaltblütigen Verstand entgegen (Joh. 12, 4 f.). Was hat Jesum bewogen, einen solchen Charakter zu wählen? Er war, wie so viele andre, freiwillig unter die Jünger Jesu eingetreten; es war also in ihm ein Anfang von Glauben und vielleicht ursprünglich ein lebhafter Eifer für die Sache Jesu. Aber es waren auch in ihm, wie in allen andern, egoistische Absichten, ehrgeizige Bestrebungen, wie sie von der Form, die die Messiashoffnung angenommen hatte, fast untrennbar waren, bis Jesus dieselbe von diesen Schlacken reinigte. Es kam also bei Judas wie bei allen andern darauf an, welches von beiden einander bekämpfenden Prinzipien in seinem Herzen den Sieg davontragen würde, der Glaube und durch ihn die heiligende Kraft des Geistes Jesu, oder der Ehrgeiz und durch ihn der Unglaube, welcher unausbleiblich auf die Länge seine Frucht sein mußte. Für Judas war dies eine Frage der sittlichen Freiheit. Was Jesus betrifft, so konnte er wohl hoffen, durch die Aufnahme des Judas unter die Apostel könne es ihm gelingen, sein Herz zu

reinigen, während er fast mit Sicherheit annehmen konnte, daß er ihn, wenn er ihn auf die Seite schiebe, erbittern und für immer abstoßen werde. Wir dürfen annehmen, daß in der langen Nacht vor der Wahl der Zwölfe diese Frage ihn ganz besonders lebhaft beschäftigte; und gewiß hat er erst nachdem ihm der Wille seines Vaters ganz klar geworden war, wohl ahnend, welches schwere Kreuz er sich damit auflege, ihn unter die Zwölfe eingereiht (Joh. 6, 64. 71). Übrigens hat auch Judas seine Aufgabe als Apostel erfüllt; sein Verzweiflungsschrei: „Ich habe unschuldig Blut verraten!" ist ein Zeugnis, welches so laut als die Pfingstpredigt des Petrus oder die Stimme des Bluts des ersten Märtyrers Jakobus durch alle Jahrhunderte hin schallt. — Das καί. auch, nach ὅς (V. 16) fehlt bei den Alexandrinern; es scheint aus den beiden andern Synoptikern hereingekommen zu sein. Wenn es echt ist, so hebt es eben durch die Identität der Person den Widerspruch zwischen der Bestimmung und dem wirklichen Verhalten hervor.

V. 17—19.[1]) Umgeben von den Zwölfen und der Jüngerschar, aus deren Mitte er dieselben ausgewählt hatte, steigt Jesus von der Höhe des Berges herab. Auf einem ebenen Platz am Abhang des Berges macht er Halt und bleibt stehen (ἔστη), während die Menge, die ihn erwartete, sich um ihn schart. Τόπος πεδινός: nicht die Ebene am Meer, sondern ein ebener Platz am Bergabhang (siehe S. 214). Welche Entdeckung doch Baur gemacht hat, wenn er meint, Lukas habe statt des ἀνέβη. er stieg hinauf, bei Matthäus, den Ausdruck καταβάς, nachdem er herabgestiegen war, gesetzt, um die Bergpredigt herabzusetzen[2]), und zwar aus Feindseligkeit gegen das Judenchristentum! — Ὄχλος. πλῆθος. das Volk, die Menge u. s. w. könnte man als Subjekte zu ἔστη beziehen: „er blieb da und ebenso die Menge ..." Natürlicher aber ist es, ein besonderes Verbum hineinzudenken: „und bei ihm stand da die Menge ..." In jedem Fall, auch wenn man mit den Alexandrinern das καί vor ἐθεραπεύοντο. sie wurden geheilt (V. 18) wegstreicht, dürfte man jene Substantive nicht als Subjekte zu diesem letzteren Verbum beziehen, denn die Menge der Jünger war nicht krank. Dreierlei Personen bildeten also da die Umgebung Jesu: die gelegenheitlichen Zuhörer (die von allen Seiten hergeströmte Menge), die bleibenden Jünger (der Haufe der Jünger) und die Apostel. Die ersten vertreten die Menschheit, sofern sie zum Reich Gottes bestimmt ist; die zweiten die Gemeinde der Glaubigen, die Kirche; die dritten das Lehramt in der Kirche. Der zur Bezeichnung der zweiten gebrauchte Ausdruck: der Haufe, ist nicht zu stark; denn bald nachher hat ja Jesus aus ihrer Mitte die 70 Jünger ausgewählt (10, 1). — Das Epitheton πολύς, zahlreich, bei den Alexandrinern ist vielleicht echt. — Wenn man in V. 18 mit dem T. R. ein καί vor ἐθεραπεύοντο lesen würde, könnte man es nur so erklären: „Auch (oder sogar) die Besessenen wurden geheilt"; was ziemlich gezwungen wäre. Daher hat man es mit den Alex. zu streichen. — Bei παραλίου. am Meer befindlich, ist χώρας hinzuzudenken; Τύρου und Σιδῶνος bilden dazu eine Apposition. — V. 19 schildert die gewaltige Entfaltung von Wunderkräften, welche an diesem Tag stattfand. Es war ein ähnlicher Auftritt, wie der in 4, 40 ff. geschilderte, aber mit einem noch höheren Grad von Kraftwirkung. Ἰᾶτο hängt von ὅτι ab und hat zum Subjekt δύναμις. nicht Ἰησοῦς.

[1]) V. 17. Πολυς, welches א BL lesen, läßt T. R. mit AD und 12 Mjj. weg. — א fügt nach Ιερουσ. noch και Περαιας bei. — V. 18. א ABL: ενοχλουμενοι statt οχλουμενοι. — א AB und 14 Mjj.: απο statt υπο, wie T. R. mit 4 Mjj. liest. — T. R. nebst E u. 10 Mjj. liest και vor εθεραπευοντο; dies fehlt bei א ABCDLQ.

[2]) Die Evangelien, S. 457.

2) V. 20—49: Die Rede.

Der Zweck, der Hauptgedanke und der Gang dieser Rede ist auf verschiedene Weise aufgefaßt worden. Die Lösung dieser Fragen wird erschwert durch die Verschiedenheit der beiden darüber vorliegenden Berichte bei Matthäus und Lukas. Was den Zweck betrifft, so sieht Weizsäcker in der Bergpredigt die große, an das ganze Volk gerichtete Ankündigung des Reiches Gottes; und diesen Charakter findet er am deutlichsten in der Redaktion des Matthäus wieder. Nur steht, wie er meint, die einleitende Bemerkung (5, 1 f.: „er lehrte sie, nämlich seine Jünger, und sprach . . .") im Widerspruch mit diesem Zweck, der sich aus der Rede selbst ergiebt. Dieser ersten Abweichung bei Matthäus sei Lukas gefolgt und habe sie noch gesteigert, indem er aus der ganzen Rede einen bloß an die Jünger gerichteten Vortrag gemacht habe. Ritschl, Holtzmann rechtfertigen Lukas und meinen, die Rede sei wirklich nur an die Jünger gerichtet; ihr Inhalt sei also im Bericht des Lukas am genauesten erhalten. Nur ist zuzugeben, fügt Holtzmann bei, daß die in V. 17—19 geschilderte Sachlage mit diesem Zweck nicht harmoniert. Keim bringt alles in Einklang, indem er zwei Hauptreden unterscheidet: die eine an das ganze Volk gehalten, zur Zeit des Osterfestes, von der uns Bruchstücke im Matth. 6, 19—34; 7, 7—11; 1—5; 24—27 vorliegen. Diese Einweihungsrede habe von der wichtigsten Sorge im menschlichen Leben gehandelt. Die zweite sei nur an die Jünger gerichtet, etwas später, um die Zeit des Pfingstfestes. Diese sei ihrem Hauptinhalt nach in Matth. 5 enthalten. Zuerst entbiete Jesus der Menge der Glaubigen seinen Willkommgruß, dann lege er das neue Gesetz als die Erfüllung des alten dar. Die Kritik der pharisäischen Tugenden, Matth. 6, 1—18, stehe zwar, sowohl dem Inhalt als der Zeit nach, in sehr enger Beziehung zu dieser Rede; aber sie habe ursprünglich nicht zu derselben gehört.

Der beherrschende Gedanke bei Matthäus ist unstreitig die Geistigkeit der neuen Gerechtigkeit im Gegensatz zu dem äußerlichen Charakter der alten. Das Thema bei Lukas ist die Liebe als Grundlage der neuen Ordnung der Dinge. Mehrere Kritiker halten es für unmöglich, diese zwei Gegenstände miteinander in Einklang zu bringen. Nach Holtzmann wäre Kap. 5 des Matthäus eine besondere Abhandlung, welche der Verfasser des ersten Evangeliums in die Rede eingefügt habe; Keim meint, als Schüler des Paulus habe Lukas die neue Sittenlehre ganz von dem alten Gesetz loslösen wollen. Der sächsische Anonymus bemüht sich sogar zu beweisen, die Bergpredigt sei von Lukas in eine beißende Satire gegen — Petrus umgewandelt worden!

Was endlich den Gang der Rede betrifft, so glauben manche einen systematischen Plan darin zu entdecken. So Beck und Le Camus: 1) Glückseligkeitslehre (Seligpreisungen); 2) Gerechtigkeitslehren (der Hauptteil bei Matthäus und Lukas); 3) Weisheitslehre (der Schluß). Oosterzee (nach Lukas): 1) Liebesgruß (Luk. V. 20—26); 2) Liebesgebot (V. 27—38); 3) Liebestrieb (V. 39—49). Geß, von Matthäus ausgehend: 1) Das Glück derer, welche in das Reich Gottes taugen (5, 3—12); 2) der hohe Beruf der Jünger (5, 13—16); 3) die wahre Gerechtigkeit, welche besser ist als die der Pharisäer und nach welcher diejenigen trachten müssen, die in das Reich Gottes kommen wollen (5, 17 — 6, 34); 4) die Klippen, an welchen sie zu scheitern in Gefahr sind (die Neigung zu richten, übertriebene Bekehrungssucht, Verführung durch falsche Propheten) und die Hilfe gegen diese Gefahren, samt dem Schluß (7, 1—27).

Die Lösung dieser Fragen ist, wie mir scheint, vor allem in der geschichtlichen Lage zu suchen, aus welcher die Bergpredigt hervorgegangen ist. Um die Rede gleichsam entstehen zu sehen, darf man nur eine Vergleichung an-

stellen. Vergegenwärtigen wir uns den Wortführer einer großen sozialen Revolution, wie solche in unsern Tagen sich vorzubereiten scheinen. Zur festgesetzten Stunde erscheint er in der Umgebung seiner bedeutendsten Anhänger auf dem öffentlichen Platz; die Menge versammelt sich; er giebt seinen Plan preis. Vor allem bezeichnet er die Menschenklasse, an welche er sich ganz besonders wendet: ihr Armen, ihr Arbeiter, leidende, mühselige Bevölkerung! und malt ihren Augen die Hoffnungen der beginnenden neuen Ära vor. Dann verkündet er das neue Prinzip, das in der Menschheit herrschend werden soll. „Weg mit der Ausbeutung des einen Menschen durch den andern! Gerechtigkeit, allgemeine Liebe!" Zuletzt kommt die feierliche Bestätigung des verkündigten Gesetzes, die Strafen der Übertreter und die Belohnungen der treuen Anhänger. So das Zerrbild; es kann uns zu einem besseren Verständnis der Rede Jesu verhelfen. Die Bergpredigt enthält in der That drei Hauptstücke: 1) Einladung an diejenigen, auf welche Jesus bei der bevorstehenden Bildung des neuen Volks hauptsächlich rechnet (Luk. V. 20—26; Matth. 5, 1—12). 2) Ankündigung des Grundgesetzes der neuen Gesellschaft (Luk. V. 27—45; Matth. 5, 13 — 7, 12). 3) Verantwortung, welche den Gliedern der neuen Ordnung der Dinge auferlegt sein wird (Luk. V. 46—49; Matth. 7, 13—27). Mit anderen Worten: der Aufruf, die Erklärung der Prinzipien, die Sanktion. Dieser Plan hat nichts Gekünsteltes; es wird damit kein logischer Schematismus in die Rede, wie sie uns vorliegt, hineingetragen. Dieser Gang entspricht der damaligen Lage des Werkes Jesu, wie wir sie oben dargethan haben. Auch werden wir sehen, daß man denselben in beiden Redaktionen, die wir von der Rede besitzen, ohne Schwierigkeit erkennen kann. Daraus erklärt sich auch ganz von selbst die Bestimmung der Rede: Jesus wendet sich allerdings an die Masse des anwesenden Volks als den Kreis, in dessen Mitte die neue Ordnung ins Werk gesetzt, aber zugleich an die Jünger und Apostel, durch welche die Neugestaltung bewirkt werden soll. Hinsichtlich des Grundgedankens der Rede, siehe zu V. 27.

Erster Teil, V. 20—26: Der Aufruf.

In diesem Eingang kennzeichnet Jesus: 1) diejenigen, welche sich vermöge ihrer Stellung besonders dazu eignen, Glieder der von ihm eröffneten neuen Ordnung der Dinge zu werden (V. 20—23); 2) diejenigen, die vermöge ihrer Gesinnung naturgemäß von demselben ausgeschlossen sind (V. 24—26). — Matthäus fängt ebenso an; aber es sind vier Hauptunterschiede zwischen ihm und Lukas: 1) letzterer hat nur vier Seligpreisungen; Matthäus acht (nicht sieben oder neun, wie man oft behauptet). 2) Auf die vier Seligpreisungen bei Lukas folgen vier Weherufe, welche bei Matthäus fehlen. 3) Bei Lukas stehen die Seligpreisungen in der zweiten Person des Plural (ihr), bei Matthäus in der dritten (sie). 4) Bei Lukas haben die Ausdrücke arm, hungern, weinen, keine nähere Bestimmung bei sich, durch welche sie geistliche Bedeutung erhalten würden; Matthäus dagegen sagt: geistlich arm; hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Die meisten Neueren sehen in der Form des Lukas eine willkürliche Komposition dieses Evangelisten. Zu diesem Urteil ist man wohl oder übel genötigt, sobald man annimmt, daß er das Evangelium des Matthäus oder den Ur-Matthäus benutzt habe. Nach Weiß hat er die vier Weherufe nach dem Muster der vier Seligpreisungen selbst erdichtet; de Wette meint, es mache sich hier seine ebionitische Neigung geltend, die Armen als solche für selig, die Reichen als solche für verdammt zu erklären. „Ein unschuldiger Zusatz, sagt Schleiermacher, welcher durchaus keine Fälschung ist." Allein das ist eben die Frage. Ganz dasselbe thaten die Häretiker: sie erweiterten auch in eigenmächtiger, willkürlicher Weise die Worte des Herrn, um ihre eigenen Gedanken ihm, dem Unfehlbaren, in

den Mund zu legen. Dieses ihr Verfahren hat aber die Kirche nicht für so ganz unschuldig erklärt. Wir werden sehen, daß dem Lukas nichts derart zur Last gelegt werden kann.

V. 20—21. Die Worte εἰς τοὺς μαθητάς, gegen die Jünger, sind von ἐπάρας τοὺς ὀφθ., er erhob seine Augen, abhängig, nicht von ἔλεγε. er sprach. Jesus richtet seinen Blick auf die Jünger, die sich von früher her an ihn angeschlossen hatten und an deren Spitze die Zwölfe standen; aber ebenso redet er zu der ganzen Menge, welche sich in engen Reihen um jene herum lagerte, voll Verlangen, das göttliche Wort zu hören (7, 1); vergl. das αὐτούς, Matth. 5, 2. — In diesem Anfang der Bergpredigt spricht sich ein Gefühl inniger Freude aus. Jesus läßt bewegten Herzens seine Blicke über diese große Versammlung gleiten, welche sein Vater ihm zugeführt hat. Dieser Augenblick muß etwas besonders Feierliches gehabt haben. Vergl. die Schilderung in Matth. 5, 1 f.

Die Versammlung bestand vorherrschend aus Leuten der armen, leidenden Klasse. Jesus wußte es; er erkennt darin einen höheren Willen und preist in den ersten Worten diese göttliche Fügung. Unter den gegebenen Verhältnissen ist meines Erachtens die zweite Person, wie sie bei Lukas steht, ungleich wahrscheinlicher, als die dritte (Matthäus). Diese giebt den Seligpreisungen den Charakter abstrakter Maximen. Sollte Jesus seine Rede mit moralphilosophischen Sprüchen eröffnet haben? Die direkten Anreden bei Lukas sind gewiß natürlicher. Πτωχός, das wir mit arm übersetzen, kommt von πτώσσω, sich klein machen, ducken, und schließt mehr den Begriff der Demut als den der Armut (πένης) in sich. Πεινῶντες, die Hungernden, bezeichnet eher diejenigen, die durch ihre Armut zu einem Leben der Arbeit und der Entbehrungen verurteilt sind. Dieser zweite Ausdruck macht den Übergang zu dem dritten: die, die weinen, zu welchen Leute von allen Klassen, die unter der Last der Prüfungen, des Lebens seufzen, zu rechnen sind. Alle diese Leute, welche in der gewöhnlichen Redeweise die Elenden heißen, begrüßt Jesus mit dem Prädikat μακάριοι, selig. Das Wort entspricht dem אַשְׁרֵי, Glückseligkeiten, im A. T. (Ps. 1 und sonst). Wörtlich: „O eure Glückseligkeit, ihr Armen . . .!" Nicht als ob die Armut und das Leiden an sich ein Anrecht auf den göttlichen Segen gäben; aber sie stimmen das Gemüt für die demütige, sanfte Gesinnung, welche für die Segnungen von oben empfänglich macht; wie auf der andern Seite das Glück und der Reichtum das Herz zum Hochmut und zur Härte geneigt macht. Auf dieser Erfahrungsthatsache beruhen die vielen Stellen des A. Ts., in welchen die Armen und Bedrängten als die Lieblinge Gottes vorgestellt sind. In der Zusammensetzung der Versammlung, welche ihn umgab und fast nur aus Leuten dieser Art bestand, erblickte Jesus die Verwirklichung dieses moralischen Gesetzes.

Die Rechtfertigung des von Jesus hier ausgesprochenen Paradoxons: selig! liegt in der herrlichen Aussicht, welche er allen diesen Leidenden eröffnet: „Euch den Ärmsten wird der größte Reichtum zu teil!" — Das Reich Gottes, welches er ihnen verheißt, ist der Zustand, wo der Wille Gottes ausschließlich und unbedingt die Herrschaft hat. Dieser Zustand ist vorerst im Herzen der Menschen vorhanden, vielleicht in dem eines einzigen, aber von da aus bald in dem vieler. Es ist also eine Ordnung der Dinge, welche aus einer innerlichen, individuellen eine äußerliche, soziale zu werden strebt, bis sie durch die völlige Heiligung der einen und die Beseitigung (das Gericht) der andern den Schauplatz des menschlichen Lebens ganz erfüllt und als bestimmte Epoche der Weltgeschichte eintritt. — Lukas sagt: ist, nicht bloß: wird euer sein; was der Wirklichkeit nach einen jetzt schon teilweisen Besitz in sich schließt mit dem Recht auf den endlichen, vollkommenen. — Die Güter, die im Begriff

Reich Gottes eingeschlossen sind, sind vor allem geistliche: die Vergebung und die Heiligung. Aber es kommen unfehlbar auch noch zeitliche Segnungen dazu, bis zu der Seligkeit bei der einstigen Vollendung des Reiches. Die Herrlichkeit ist das Ende der empfangenen Gnade. In dem Wort Jesu liegt also folgende Ideenreihe: zeitliche Niedrigkeit, Demütigung, Seufzen zu Gott, geistliche Gnaden, zuletzt äußere Segnungen als die Krone. Die gleiche Verkettung der Ideen findet bei den folgenden Seligkeiten statt: der zeitliche Mangel (Hungern) führt die Seele auf ihr Bedürfnis nach Gott und seiner Gnade, und aus der Befriedigung dieses geistlichen Hungers und Durstes geht zuletzt die völlige äußere Befriedigung hervor (satt werden). An die über zeitliches Unglück vergossenen Thränen schließt sich leicht die Trauer des Herzens über die Sünde an; diese zieht die unaussprechlichen Tröstungen der göttlichen Liebe herbei, durch welche das Gemüt bis zum Triumph der vollkommenen Freude erhoben wird. Die Ausdrücke κλαίειν, heulen, γελᾶν, lachen, bezeichnen einen religiösen Schmerz und eine religiöse Freude, welche sich laut kundgeben; vergl. Ps. 136, 2: „Unser Mund ward voll Lachens," und das καυχᾶσθαι ἐν θεῷ, sich Gottes rühmen, bei Paulus (Röm. 5, 11).

Zwischen der Form des Lukas, die wir eben erklärt, und der des Matthäus, welcher den Ausdrücken arm und hungernd eine rein geistige Bedeutung giebt, sind die Ausleger geteilt, indem die einen behaupten, Matthäus habe die Worte Jesu vergeistigt, die andere, z. B. Keim, Lukas von seinem Vorurteil gegen den Reichtum beherrscht, habe den Seligpreisungen eine grob sinnliche Bedeutung gegeben. Allein hatte einmal Matthäus die Form der dritten Person gewählt und so den Seligpreisungen den Charakter allgemeiner Sentenzen, Maschal, gegeben, wie wir sie in den Lehrbüchern des A. T. (Psalmen, Sprüche) so häufig finden, so mußte er natürlich die sittlichen Bestimmungen hinzufügen, welche bei Lukas an der Person der von Jesus direkt angeredeten Armen selbst hafteten. Bei Lukas waren die Armen und Bekümmerten bestimmte, konkrete Individuen (ihr), welche er schon als die Seinigen anredete und an die er sich als an die Repräsentanten des neuen Volks wandte. Ihre Eigenschaft als freiwillige, aufmerksame Zuhörer bewies zur Genüge, daß in ihnen durch die zeitlichen Leiden das Bedürfnis göttlicher Tröstungen geweckt worden war, daß sie hungerten nicht bloß nach leiblichem Brot, sondern nach dem Brot des Lebens, nach dem Wort Gottes, nach Gott selbst. Aus den zwei zuletzt besprochenen Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas scheint mir zweierlei hervorzugehen: 1) daß der Bericht des Lukas die Rede Jesu in diesem Punkt historisch genauer wiedergiebt, als der des Matthäus; 2) daß die Rede, wie wir sie bei Matthäus finden, ursprünglich mehr von didaktischem, als historischem Gesichtspunkt aus redigiert worden ist, daß sie also einer Sammlung von Reden angehörte, in welcher die Lehrvorträge Jesu ohne Rücksicht auf die jeweiligen Umstände, unter denen sie gehalten wurden, zusammengestellt waren, und daß die Rede, wie sie uns jetzt vorliegt, erst später in den geschichtlichen Rahmen eingefügt wurde, in welchem wir sie jetzt im Evangelium finden.

V. 22—23.[1]) Diese vierte Seligpreisung des Lukas ist bei Matthäus von den vorhergehenden durch diejenigen getrennt, welche sich auf die Barmherzigen, auf die, die reinen Herzens sind und auf die Friedfertigen beziehen. Hat Matthäus sie hinzugefügt oder Lukas sie weggelassen? Zu Gunsten der zweiten Annahme macht man geltend, daß die acht Seligpreisungen des Matthäus ein so schönes Ganzes miteinander bilden. Aber dieses

[1]) V. 23. Alle Mjj. lesen χαρητε statt χαιρετε, wie T. R. nach einigen Mnn. liest. — BDQXΞ lesen κατα τα αυτα statt κατα ταυτα, wie T. R. mit allen andern liest.

Ganze stammt nicht notwendig von Jesus her; es kann auch vom Redaktor der Schrift herrühren; vergl. das schöne Ganze, das die sieben Gleichnisse vom Reich Gottes (Matth. 13) miteinander bilden und das doch schwerlich auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Diese drei Seligpreisungen sind nicht gleicher Art, wie die vorangehenden. Diese ersteren beziehen sich auf die Eigenschaften, kraft deren man in das Reich Gottes eintritt; jene setzen voraus, daß man schon ein Glied desselben ist. Diese weisen auf ein Bedürfnis, das man empfindet, und auf ein Verlangen hin; jene auf einen Besitz. Die einen passen zu der gegebenen Lage, die andern nicht. Offenbar finden wir also hier bei Matthäus dasselbe Verfahren, das wir bei allen seinen großen Reden nachweisen werden: eine Zusammenfassung von Elementen, welche verschiedenen Lagen angehören, zu Einem Ganzen. In Betreff der Barmherzigen siehe zu V. 37 in unsrem Kap.; in Betreff der Friedfertigen zu V. 35; in Betreff derer, die reines Herzens sind, Luk. 11, 34—36. Diese Anordnung, welche wir dem Verfasser unsres ersten Evangeliums zuschreiben, ist etwas ganz anderes, als die von mehreren neueren Kritikern den Evangelisten zugeschriebene eigene Erfindung gewisser von Jesus gar nicht ausgesprochener Worte.

Die vierte Seligpreisung ist bei Lukas vollkommen motiviert durch die vorangegangenen Auftritte heftiger Anfeindung. Ganz anders bei Matthäus, bei welchem die Bergpredigt die Eröffnung des Lehramts Jesu ist. — Ferner hat bei Matthäus dieser Ausspruch, wie die vorhergehenden, die Form einer abstrakten Sentenz: „Selig sind die Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich"; während Jesus damals als Lebender zu Lebenden redete. Matthäus geht selbst im folgenden V. zur Form der direkten Anrede über. — Der erklärende Zusatz: um der Gerechtigkeit willen, bei Matthäus, hat denselben Grund, wie die ähnlichen sittlichen Bestimmungen bei den vorangehenden Seligpreisungen. — Das Präsens ἐστέ, „ihr seid selig", versetzt die Zuhörer unmittelbar in diese bevorstehende Zukunft hinein. — Der Ausdruck ἀφορίζειν, absondern, bezieht sich auf die Ausschließung aus der Synagoge, welche auch eine temporäre soziale Absonderung zur Folge hatte. Es ist die Strafe, welche von den Rabbinern als niddui bezeichnet wird; vergl. Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2. — Der eigentümliche Ausdruck: den Namen verwerfen, soll nach Bleek bedeuten: den Namen mit Abscheu aussprechen. Derselbe lautet wohl energischer; er bedeutet: aus Haß und Verachtung den Namen überhaupt nicht mehr aussprechen. Der Name wäre nach Weiß und Schanz nicht der individuelle Name der Glaubigen, sondern ihre Kollektivbezeichnung als Anhänger Jesu, wie z. B. Nazarener. Aber die folgenden Worte: um des Menschensohns willen, würden in diesem Fall eine Tautologie enthalten. Es handelt sich wirklich um den individuellen Namen der Glaubigen, den man als πονηρόν, als Inbegriff aller Art von Bosheit ansieht und den man deshalb nicht mehr aussprechen will, wie den Namen des jetzt zum Christentum übergetretenen Juden. — Statt: um des Menschensohns willen, sagt Matthäus: um meinetwillen. Aus der Form des Lukas erhellt deutlicher, warum man sich freuen soll. Die Leiden, welche man wegen des normalen Repräsentanten der Menschheit auf sich nehmen muß, sind nur die Fortsetzung der Leiden, welche die Propheten im Dienst Jehovas erduldet haben. Das ist der große Trost, den er ihnen vorhält. Eben durch ihre Leiden werden sie auf den Rang der alten Propheten erhoben; der Lohn eines Elia und Jesaja wird ihnen zu teil werden. — Die Lesart κατὰ τὰ αὐτά, auf dieselbe Weise, scheint der rezipierten κατὰ ταῦτα, auf diese Weise, vorgezogen werden zu müssen. Wahrscheinlich hat man τά und αὐτά in Ein Wort zusammengezogen. Das Imperf. ἐποίουν (behandelten) drückt die Gewohnheit aus. — Das Pronom. αὐτῶν, ihre Väter, deutet an, daß die Jünger schon einer anderen

Ordnung der Dinge angehören, als die Verfolgenden. Dieses ihre macht den Übergang zu den folgenden, an die Häupter der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gerichteten Weherufen.

V. 24—26.[1]) Weiß behauptet, diese vier οὐαί, wehe, könnten nicht zur echten Rede Jesu gehören, weil diejenigen, an welche sie gerichtet sind, damals als Jesus die Rede hielt, nicht anwesend gewesen seien. Allein Jesus konnte doch so gut wie die Propheten die Form der Prosopopoiie anwenden? Vergl. Jakob. 5, 1 ff., wo der Verfasser sich an ebendieselben abwesenden Personen wendet, wie Jesus. Diese Gegner, welche schon gegen ihn und seine Anhänger das Schwert der Verfolgung wetzen, schaut Jesus im Geist an: es sind die Mächtigen und Reichen in Jerusalem, deren Emissäre ihm in Galiläa Schritt für Schritt folgen (V. 11). Vielleicht erblickt er in diesem Augenblick selbst einige ihrer Laurer in den entferntesten Reihen der Versammlung. Natürlich nicht über die Reichen als solche spricht er das Wehe aus, sowenig er die Armen als solche selig gepriesen hat. Es sind vielmehr die Reichen, die eben nur reich sind, d. h. ihre volle Befriedigung in ihrem Reichtum finden und nichts anderes begehren. Einem Nikodemus, einem Joseph von Arimathia, welche sich von ihrem Schuldbewußtsein zu ihm getrieben fühlen, stehen seine Arme offen so gut wie dem geringsten Israeliten. Jesus treibt hier Geschichte, nicht Moralphilosophie. Er nimmt die Thatsache, wie sie sich ihm im gegenwärtigen Augenblick darstellt. Die Klasse der Reichen und Mächtigen ist es ja, welche schon jetzt sich offen seinem Amt widersetzt und so sich selbst aus dem Reich Gottes ausschließt. Die Zerstörung Jerusalems hat diese von Jesus in so feierlichem Augenblick ausgesprochenen Weherufe nur zu buchstäblich erfüllt. — Durch das πλήν, ausgenommen, das wir hier nur mit dagegen, aber, wiedergeben können (V. 24), werden die hier Angeredeten von den vorangestellten Seligpreisungen ausgenommen. — Der Ausdruck reich bezieht sich auf die soziale Stellung, satt auf die Lebensweise; die ihr lachet, auf die persönliche Stimmung. Mit diesen Ausdrücken ist hier die Idee des Geizes, der Selbstgerechtigkeit, des stolzen Wohlgefallens an sich selbst, der weltlichen Leichtfertigkeit, kurz aller der Untugenden verbunden, welche damals den höheren Klassen in Israel eigen waren. — Das νῦν, jetzt, welches einige Mss. auch im ersten Satz lesen, ist wohl hereingenommen aus dem zweiten, wo es in allen Urkunden steht. Hier ist es an seinem Ort; denn der Begriff des Lachens hat etwas mehr Vorübergehendes, als der des Sattseins. — Ἀπέχετε, ihr habt dahin, bedeutet eigentlich: ihr habt es genossen, erschöpft (16, 25; Matth. 6, 2. 5. 16). — Die Ausdrücke: hungern, weinen, sind bei dem großen Nationalunglück, welches bald auf diesen Weheruf folgte, gleichfalls buchstäblich in Erfüllung gegangen. Sie beziehen sich aber zugleich auf die Entbehrungen und Leiden, welche den Glücklichen dieser Welt nach dem Tod bevorstehen. — In V. 26 sind es namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche Jesus als die Nachfolger der falschen Propheten bezeichnen will. — Diese vier Weherufe wären unvereinbar mit dem geistlichen Sinn, welchen Matthäus den Seligpreisungen giebt. — Erklärt man sie aus der Lage heraus, in welcher sie ausgesprochen worden sind, so ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß sie von Lukas selbst herrühren (Weiß und andere) oder zu einer anderen Zeit gesprochen worden seien (Schanz). Sie sind das natürliche Gegenstück zu den vier Seligpreisungen, wie sie Lukas aufbewahrt hat. — Nachdem Jesus gesagt hat, wen er einlade, zeigt er, zu was er einlade.

---

[1]) V. 25. T. R. läßt mit AD und 10 Mjj. νυν weg, welches ℵ BL und 6 Mjj. lesen. — ℵ BKLSXΞ lassen υμιν weg, welches AD und 12 Mjj. It. lesen. — V. 26. T. R. liest υμιν, bloß mit D Δ. — Παντες fehlt bei DL und 5 Mjj. — T. R. nebst ℵ A und 11 Mjj.: ταυτα; BDKRXΞΠ: τα αυτα. — B läßt οι πατερες αυτων weg.

Zweiter Teil der Rede. V. 27—45. Dies ist der Hauptteil: Jesus verkündigt das neue Gesetz, den Geist, welcher in der religiösen Gemeinschaft herrschen soll, die er in diesem Augenblick einweiht. Die Verschiedenheit zwischen dem Bericht des Lukas und dem des Matthäus tritt in diesem Teil noch stärker hervor, als im vorigen. Im ersten Evangelium ist der Hauptgedanke der Gegensatz zwischen der gesetzlichen und der innerlichen Gerechtigkeit, die Jesus fordert. Er stellt dieses Thema seiner Rede selbst hin in dem Ausspruch (5, 20): „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." Das Gesetz schien auf den ersten Blick nur die äußere Beobachtung zu fordern. Für jedes aufrichtige Gemüt aber war offenbar, daß der heilige Gott durch diese Gebote seine Anbeter zu einem Gehorsam des Geistes führen wolle, ohne welchen der äußere Gehorsam leerer Formendienst ist. Dies war in Beziehung auf den Dekalog durch das 10. Gebot deutlich genug ausgesprochen. Die Aufgabe des israelitischen Lehrunterrichts wäre es nun gewesen, das Gesetz in seiner echt sittlichen Bedeutung auszulegen und das Volk vom Buchstaben zum Geist zu erheben, wie die Propheten zu thun gesucht hatten. Statt dessen hatte der Pharisäismus sich darin gefallen, die gesetzlichen Vorschriften ins Unendliche zu vermehren, sie mit der kleinlichsten Genauigkeit zu bestimmen und den Buchstaben oft bis zum Widerspruch mit dem Geist des Gesetzes zu spannen. So hatte er die Sittlichkeit unter der Gesetzlichkeit unterdrückt. Vergl. Matth. 15, 1—20 und Kapitel 23. Gegenüber von diesem schreienden Mißbrauch zieht Jesus mit kühnem Griff den tiefsten ethischen Grund des Gesetzes ans Licht, entbindet den Geist von dem Buchstaben und entfaltet ihn in seiner vollen Schönheit, so daß der Buchstabe, der nur die unvollkommene Hülle des Geistes war, zugleich mit der pharisäischen Gerechtigkeit hinfällt, welche nur auf grenzenloser Ausdehnung des Buchstabens beruhte. So findet Jesus das Geheimnis, das Gesetz eben durch seine Erfüllung aufzulösen. Das hat Paulus am allerbesten begriffen und entwickelt. Was war in der That die Absicht des Gesetzgebers bei der Aufstellung des Buchstabens? Nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Dem groben Blumenkelch ähnlich, unter dessen Schutz sich die Blüte mit ihren zarten Organen bildet, war der Buchstabe nur ein Mittel, den innern Sinn für das Gute bis auf den Augenblick zu erhalten und zu entwickeln, wo er frei aus dem Innern des Menschen erblühen konnte. Dieser Augenblick war gekommen. Jesus kündigt ihn auf dem Berge an. Daher ist dieser Tag das Seitenstück zu dem am Sinai. Er stellt den Buchstaben des göttlichen Gebots als Buchstaben gefaßt dem darin enthaltenen Geist entgegen und entwickelt den Kontrast derselben Matth. 5 in einer Reihe so schlagender Gegensätze, daß es unmöglich ist, zu zweifeln, nicht nur, ob die ganze Entwickelung authentisch sei, sondern auch, ob sie wirklich den Grundinhalt der Bergpredigt ausgemacht habe.

Die Gliederung der Rede bei Matthäus ist folgende: 1) Jesus enthüllt, was der pharisäischen Gerechtigkeit fehlt, die innere Wahrheit (V. 13—48). 2) Er richtet nach dieser Norm die drei am meisten gepriesenen positiven Kundgebungen dieser Gerechtigkeit: das Almosengeben, das Beten und das Fasten (6, 1—18). 3) Er greift zwei der am meisten charakteristischen Sünden des Pharisäismus an: die Habsucht und den Richtgeist (6, 19—34; 7, 1—5). 4) Endlich folgen verschiedene besondere Vorschriften über das Gebet, die Bekehrung, die falsche Lehre u. s. w. (7, 6—20). Unter diesen letzten Lehrsprüchen läßt sich keine ganz ungezwungene Verbindung aufstellen. Dies ist der Bau der Rede bei Matthäus: im Anfang eine sich fest aneinander schließende strenge Gedankengliederung; dann eine immer loser werdende Verbindung, bis sie zuletzt ganz aufhört und die Rede sich in eine einfache Sammlung von einzelnen

Sentenzen verwandelt. Aber die Grundidee ist und bleibt der Gegensatz zwischen dem Formalismus und dem Spiritualismus der alten und der neuen Gerechtigkeit.

Bei Lukas ist der Gegenstand der Rede das vollkommene Gesetz der neuen Ordnung der Dinge; aber dieses Gesetz ist dargestellt nicht unter der abstrakten, polemischen Form des Spiritualismus, wie bei Matthäus, wo Jesus durchweg den Pharisäismus im Auge hat, sondern unter der konkreten, positiven Form der Liebe. Der Ideengang dieses Hauptteils bei Lukas: 1) Jesus schildert die praktischen Kundgebungen des neuen Prinzips (V. 27—30); 2) er spricht die einfachste Formel desselben aus (V. 31); 3) er zeigt den unterscheidenden Charakter der Liebe, indem er diese Tugend ähnlichen, natürlichen Gefühlen entgegenstellt (V. 32—35a); 4) er stellt ihr Vorbild und ihren Ursprung dar (V. 35b und 36); endlich 5) zeigt er in der freien, uneigennützigen Liebe das Prinzip aller gegenseitigen Beurteilung und alles heilsamen religiösen Unterrichts, indem er damit das neue, von ihm eingesetzte Lehramt in der Person seiner Jünger dem alten entgegenstellt, welches in der Person der Pharisäer am Verschwinden ist (V. 37—45).

Auf den ersten Anblick ist diesem Hauptinhalt der Rede nichts oder fast nichts gemein mit dem, welchen wir so eben bei Matthäus nachgewiesen haben. Daher läßt sich auch einigermaßen die seltsame Idee Schleiermachers begreifen, welcher die Vermutung aufstellt, beide Redaktionen kommen von zwei Zuhörern, von denen der eine einen günstigeren Platz gehabt habe, als der andere! Man wird den Grund der scheinbaren Verschiedenheit beider Themata finden, wenn man den bei Lukas entwickelten Hauptgedanken mit demjenigen vergleicht, welchen Jesus in den zwei letzten der sechs Antithesen behandelt, in denen er Matth. 5 den Kontrast zwischen der gesetzlichen und der wahren Gerechtigkeit schildert. Jesus greift V. 38—48 die pharisäische Auslegung der zwei Gesetzesvorschriften an: Auge um Auge .... und: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. Indem diese Auslegung das Gesetz der Wiedervergeltung, das nur als Regel für die Richter gegeben war, auf das Privatleben anwendete, und indem sie aus dem Wort: deinen Nächsten die Folgerung zog: also darfst du den hassen, der nicht dein Nächster ist, d. h. den Fremden oder deinen Feind, hatte sie in diesen beiden Punkten den Sinn des Gesetzes völlig gefälscht. Diesen Verkehrungen setzt Jesus bei Matthäus die Unbeschränktheit und vollkommene Selbstlosigkeit der Liebe entgegen, wie sie der Mensch in dem Urbild seines himmlischen Wohlthäters anschauen kann; dann identifiziert er diese Liebe bei dem Menschen mit der göttlichen Vollkommenheit selbst: „Seid (durch die Liebe) vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Eben bei diesem Punkt nun fängt Lukas an, sich den Hauptteil der Rede anzueignen. Die beiden letzten Antithesen, welche bei Matthäus in der höchsten Idee: der durch die Liebe zur göttlichen Vollkommenheit erhobene Mensch (5, 48), ihren Zielpunkt finden, bieten dem Lukas den Grundgedanken der Rede, wie er sie giebt, daß nämlich die Liebe das Gesetz des neuen Lebens ist. So ist das Thema in der Form modifiziert, aber in der Sache keineswegs verändert. Denn wenn, wie Paulus sagt, Röm. 13, 10, „die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist“, wenn die vollkommene Geistigkeit, die vollendete Gottähnlichkeit die Liebe ist, so ist die Zusammenstimmung beider Formen der Bergrede in ihrem Grundwesen dargethan. Nur sieht Lukas, welcher für Heiden schreibt, von allem ab, was sich speziell auf das alte Gesetz und die pharisäischen Auslegungen bezieht, und hält bloß das fest, was eine allgemein menschliche Bedeutung hat, den Gegensatz zwischen der Liebe und dem natürlichen Egoismus des menschlichen Herzens.

Aus diesem Verhältnis beider Berichte geht hervor, daß, wenn es sich um den ursprünglichen Organismus der Rede handelt, wie er durch den ursprünglichen Mittelpunkt, den Gegensatz gegen den Pharisäismus, bestimmt ist, derselbe bei Matthäus vollständiger erhalten ist, als bei Lukas. Dadurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß im einzelnen die Rede des Matthäus manche Elemente enthalten kann, welche diesem ursprünglichen Organismus fremd sind und welchen Lukas in seinem Evangelium mit Recht einen ganz anderen Platz angewiesen hat. Wir finden auch hier die beiden Schriftsteller, wie wir sie schon kennen: Matthäus giebt einen vollständigeren Bericht von dem, was auf die jüdischen Verhältnisse Bezug hat, und zwar ursprünglich zu einem didaktischen Zweck, nämlich die Lehre Jesu über die Reichsgerechtigkeit im Zusammenhang darzustellen, wobei er manche zu anderer Zeit gesprochene, aber auf diesen Hauptpunkt sich beziehende Worte in den Rahmen der Rede hereinzieht; Lukas, welcher mehr als Historiker verfährt, beschränkt sich strenger als Matthäus auf den Kreis der von Jesus in der gegebenen Lage gesprochenen Worte, läßt aber mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser alles weg, was ihm nicht zu diesem Kreise zu passen scheint. Indem so beide ihren speziellen Zweck verfolgen, hat jeder vor dem andern etwas voraus.

1) Die Kundgebungen der Liebe, V. 27—30. — Die Kundgebungen des neuen Prinzips, welches fortan in der Welt herrschend werden soll, darstellen, war die wirksamste und populärste Art, dasselbe in das Gewissen der Zuhörer einzuführen. Jesus schildert die Liebe zuerst nach ihrer aktiven Form, als Barmherzigkeit (V. 27 f.), dann nach ihrer passiven, als tragende Liebe, als Geduld (V. 29 f.).

V. 27—28.[1]) Jesus kommt hier von den abwesenden Reichen, denen er das Wehe zugerufen hat, wieder zu seinen wirklichen, ihn umgebenden Zuhörern zurück. Das Wort ἀκούουσιν, die ihr mir zuhöret, ist daher im eigentlichen Sinn zu verstehen, nicht wie Weiß, Keil u. a. meinen, in der moralischen Bedeutung: Gehör schenken. Der Ausdruck erinnert an V. 17: „Die gekommen waren, ihn zu hören, ἀκοῦσαι αὐτοῦ." Man fühlt aber, daß hier der Zusammenhang der Rede eine Unterbrechung erlitten hat. Das Gebot der Liebe, welches folgt, kommt etwas unvermittelt herein. Dieser beim bloßen Lesen überraschende Gedankensprung wird durch die Vergleichung des Matthäus vollkommen erklärt. Hier ist der Platz der sechs großen Antithesen zwischen der Heiligkeit des Gottesreichs und der pharisäischen Gerechtigkeit, dieses großen Stückes, das Lukas weggelassen hat. Er hat von dieser Grundstelle nur die positive Seite der letzten Antithese aufgenommen: das Gesetz der unbeschränkten Liebe, welches, wie wir gesehen, bei Matthäus im Gegensatz zu der pharisäischen Lehre entwickelt, hier aber für sich selbst aufgestellt wird. Es liegt sogar in der Redeform: Aber ich sage euch, die ihr mir zuhöret, gleichsam ein Echo der Antithese des Matthäus: „Ihr habt gehört . . ., ich aber sage euch." De Wette und Meyer stellen die Verbindung mit dem Vorangehenden so her: „Ungeachtet dieser über eure Verfolger, die Reichen, ausgesprochenen Weherufe gebiete ich euch, sie nicht zu hassen, sondern zu lieben." Allein nichts weist darauf hin, daß die Feinde, welche Jesus zu lieben gebietet, dieselben sind, wie die Reichen, von denen vorher die Rede war. Das Gebot der Liebe ist mit Bezug auf Feinde jeder Art aufgestellt. Dies ist das neue Gesetz, welches Jesus in allgemeinster Form ausspricht, bei Lukas gerade so, wie bei Matthäus, mit welchem er hier wieder zusammentrifft.

---

[1]) V. 28. T. R. nebst E und 7 Mjj.: υμιν; א A B und 9 Mjj.: υμας. — T. R. fügt mit einigen Mnn. και hinzu. — T. R. mit A D und 14 Mjj.: υπερ; א B L Ξ περι.

Die Worte in V. 27 f. darf man sich als mit Begeisterung gesprochen vorstellen: ein Erguß überströmender Liebe tritt in diesen Vorschriften zu Tage. „Jeder Kundgebung des Hasses setzet nur eine Kundgebung der Liebe entgegen. Liebet! liebet! Nie werdet ihr zu viel lieben!“ Lieben ist das neue Prinzip nach seinem innersten Wesen; dies ist das Thema des ganzen Abschnitts. Dann folgen die Äußerungen dieses Gefühls, in Handlungen (thut wohl) und in Worten (segnet); endlich die höchste Äußerung, welche Wort und That zugleich ist (bittet für sie). Diese Äußerungen der Liebe entsprechen denen der Feindschaft, durch welche sie hervorgerufen werden: ἔχθρα, Haß, die innere Regung, μισεῖν, Abscheu zeigen, die Handlungen; καταρᾶσθαι, fluchen, die Worte. Ἐπηρεάζειν (wahrscheinlich von ἐπὶ und αἵρεσθαι, sich gegen einen erheben, ihm entgegen treten) ist das Gegenstück gegen die Fürbitte. Jesus verlangt also hier mehr als das, was dem natürlichen Egoismus als höchste Tugend erscheint, nämlich: nicht Böses mit Bösem vergelten. Er fordert von seinen Jüngern, wie der Apostel es ausspricht (Röm. 12, 21), das Böse zu überwinden mit Gutem; das Prinzip, aus welchem seine Jünger diese ganz neue Gemütsregung schöpfen sollen, die göttliche Liebe, welche gegen eine abgefallene, Gott feindliche Welt den Reichtum ihrer Barmherzigkeit und ihres Heils entfaltet (Röm. 5, 8—10), konnte Jesus hier noch nicht entwickeln. — In der Parallelstelle des Matthäus sind die beiden Zwischensätze wahrscheinlich aus Lukas herübergetragen.

Auf diese Kundgebungen der handelnden Liebe folgen die der tragenden, das μακροθυμεῖν als Ergänzung des χρηστεύεσθαι (1. Kor. 13, 4):

V. 29—30.[1]) Das natürliche Herz meint viel gethan zu haben, wenn es das Recht des Nächsten achtet; zu der Idee der Aufopferung seines eigenen Rechts erhebt es sich nicht. Jesus stellt hier die Idee einer Liebe dar, welche ihr eigenes Recht nicht zu kennen scheint und keine Grenze der Selbsthingebung sieht. Er entwickelt dieses erhabene Ideal in den konkretesten Zügen und in den paradoxesten Formen. Um die schwierigen Worte zu erklären, nimmt Olshausen an, sie beziehen sich nur auf die Verhältnisse der Glieder des Reichs Gottes unter sich, nicht auf die der Christen zu der Welt. Allein sollte Jesus unter den Seinigen Leute voraussetzen, welche zuschlagen und stehlen? Oder sagt man, es sei in diesen Vorschriften nur eine nachdrückliche Verwerfung der Rache ausgedrückt (Calvin), es seien Hyperbeln (Zwingli), eine Schilderung der allgemeinen Gesinnung, welche der Christ in jedem besonderen Fall in That setzen soll, je nachdem es die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten erfordert (Tholuck), was auf die Ansicht Augustins hinauskommt, diese Vorschriften betreffen vielmehr die praeparatio cordis, als das opus quod in aperto fit. Ohne das Wahre, was in diesen Auslegungen liegt, zu bestreiten, glauben wir, daß sie den Gedanken nicht ganz erreichen. Jesus will, glaube ich, sagen: die Liebe an sich selbst kennt keine Grenzen ihrer Selbstverleugnung. Wenn sie also je ihrem Nachgeben Schranken setzt, so geschieht dies keineswegs, weil sie innerlich erschöpft wäre; die wahre Liebe ist unendlich, wie Gott selbst, dessen Wesen sie ausmacht. Ihre Grenze, wenn sie eine hat, ist ihr nicht durch die ihres Rechts von außen her gezogen; es ist eine Grenze, wie die, welche das Schöne sich selbst setzt, die von innen kommt. Aus Liebe giebt der Jünger Jesu nach, wenn er nachgiebt; aus Liebe widersteht er auch, wenn er widersteht. Die Liebe hat keine andere Grenze, als die Liebe selbst. — Jesus zeigt uns die Verwirklichung dieser absoluten

[1]) V. 29. ℵ D: εις την statt επι την. — V. 30. T. R. nebst A D und 12 Mjj.: παντι δε; ℵ B und 4 Mjj.: lassen δε weg. — ℵ B lassen τω nach παντι weg, welches T. R. mit allen andern Mjj. liest.

Selbstlosigkeit in Hinsicht auf die Person, die Kleidung und den Besitz. Σιαγών bezeichnet eigentlich nicht die Wange, wie man gewöhnlich übersetzt (παρειά), sondern den Kinnbacken; in diesem Sinn ist der Schlag kein Backenstreich, sondern ein Faustschlag. Es handelt sich also vielmehr um eine Gewaltthat, als um eine Beschimpfung. — Mit der völligen Aufopferung seiner Person wird der Jünger natürlich die seiner Kleidung verbinden. Da ἱμάτιον das Oberkleid bezeichnet und χιτών das Unterkleid, die tunica, welche unmittelbar auf die Haut kommt, so scheint hier ebenfalls von einer Gewaltthat, von einem offenen Raub die Rede zu sein; der Räuber reißt zuerst das Oberkleid ab. Matthäus hat die entgegengesetzte Ordnung: „Dem, der dir den Rock nehmen will, laß auch den Mantel." Diese Verschiedenheit kommt daher, daß in diesem Evangelium von einem gerichtlichen Prozeß die Rede ist. Die Stelle beginnt mit den Worten: „So jemand will mit dir rechten (κριθῆναι)." Der Gläubiger bemächtigt sich zuerst des Unterkleids, welches von weniger Wert ist. Wenn er sich dann nicht für genug bezahlt hält, so verlangt er auch noch den Oberrock. Diese gerichtliche Form bei Matthäus stimmt zu der Anführung eines mosaischen Gesetzes unmittelbar vorher: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Matthäus scheint also diese Stelle in ihrer ursprünglichen Form erhalten zu haben. Aber wie kann man annehmen, daß Lukas, wenn er die Schrift des Matthäus oder das von demselben benutzte Dokument vor Augen gehabt hätte, nach eigenem Einfall eine von der seines Vorgängers ganz verschiedene Anschauung untergeschoben hätte?

V. 30. Derselbe Gedanke in anderer Form. Der Christ würde, soweit es auf ihn ankommt, nichts abschlagen und nichts zurückfordern. Wenn er also das eine oder das andere thut, so ist es wieder und immer aus Liebe. Dieses Gefühl bestimmt seine abschlägigen Antworten, wie seine Gabe, das Festhalten, wie das Aufgeben seiner Rechte. Vergl. Joh. 18, 22 f.

2) Nachdem Jesus die Anwendungen des neuen Prinzips beschrieben hat, stellt er nun die Formel für dasselbe auf, V. 31.[1]) — Καί kann hier übersetzt werden mit: Mit Einem Wort. Das natürliche Herz spricht mit den Rabbinen: „Was dir unangenehm ist, thue deinem Nächsten nicht!" Nur die Liebe sagt gemäß der Vorschrift Jesu: „Alles, was du für dich selbst wünschest, das thue dem Nächsten! Behandle deinen Nächsten in allem wie dein zweites Ich!" Es versteht sich von selbst, daß Jesus nur von vernünftigen, wahrhaft heilsamen Wünschen reden will. Von seinen Jüngern ist vorauszusetzen, daß sie für sich selbst keine anderen haben. Bei Matthäus steht diese Vorschrift Kap. 7 gegen den Schluß der Bergpredigt, zwischen einer Ermahnung zum Gebet und einer Aufforderung zur Bekehrung, folglich ohne natürliche Verbindung mit dem Folgenden und Vorangehenden. Trotzdem zieht Tholuck die Stellung vor, welche sie bei Matthäus einnimmt. Er betrachtet diesen Ausspruch als eine Zusammenfassung der ganzen Rede (S. 498). Aber es ist doch offenbar, daß er sich natürlicher an eine Reihe von Vorschriften über die Liebe anschließt, als an eine Ermahnung zum Gebet.

3) V. 32—35a.[2]) Der eigentümliche Charakter der wahren Liebe, die Uneigennützigkeit. — Die natürliche Liebe sucht einen gleichartigen Gegenstand, von welchem sie vorkommenden Falles auch eine Vergeltung erlangen kann. Sie hat immer etwas Eigennütziges. Die neue Liebe, welche Jesus einführt, wird durchaus selbstlos und uneigennützig sein. Deswegen wird sie auch den ihrem eigenen Wesen am meisten entgegengesetzten Gegenstand umfassen können.

[1]) V. 31. B läßt και weg.

[2]) V. 33. ℵ B lesen γαρ zwischen και und εαν. — ℵ B Λ lassen das γαρ vor οι αμαρτωλοι weg. — V. 34. ℵ B Ξ: δανισητε statt δανειζητε. — ℵ B L Ξ λαβειν statt απολαβειν. — ℵ B L Ξ lassen γαρ weg. — V. 35a. ℵ Ξ Π lesen μηδενα statt μηδεν.

Χάρις: die Gunst, die man sich bei Gott erwirbt; bei Matthäus: welchen Lohn (τίνα μισθόν;)? Ἀπολαμβάνειν τὰ ἴσα kann heißen: das geliehene Kapital wieder bekommen, oder auch: einen gleichen Dienst empfangen. Die Präposition ἀπό spräche für die erste Bedeutung. Aber die alex. Lesart λαβεῖν macht diese Präposition verdächtig. Der Egoismus, der hinter dieser Handlungsweise steckt, tritt bei der zweiten Bedeutung besser hervor: nur denen leihen, von welchen man hofft, daß sie einem wieder leihen werden. Dies ist eine geschickte Berechnung; der Egoismus, welcher instinktmäßig sich mit dem Gesetz der Wiedervergeltung in Einklang setzt, das Nützlichkeitsprinzip, welches auftritt, um die Früchte der sittlichen Ordnung zu ernten. Welch feine Ironie in dieser Schilderung! Welche Kritik der gemeinen Herzensgüte! Das neue Prinzip einer ganz selbstlosen Liebe hebt sich sehr stark ab auf dem dunkeln Grund solcher Wohlthätigkeit. Bei der paradoxen Form, in der Jesus seine Vorschriften aufstellt, kann eine schlaffe Moral niemals versuchen, sie abzuschwächen. — Πλήν (V. 35): „Ist diese falsche Liebe beseitigt, so bleibt für euch, meine Jünger, nur dies." — Ἀπελπίζειν heißt eigentlich: verzweifeln. Meyer will hier die Bedeutung anwenden: „indem ihr nicht an der göttlichen Belohnung im künftigen Leben verzweifelt." Aber wie kann man mit dieser Bedeutung das Objekt μηδέν, nichts, und den Gegensatz V. 34 vereinigen? Nach der syrischen Übersetzung, welche mit dem Sinait. μηδένα, niemand, liest, wäre der Sinn: „indem ihr niemand durch eine abschlägige Antwort in Verzweiflung bringt"; diese Bedeutung ist aber unzulässig. So bleibt nichts übrig, als dem ἀπό in ἀπελπίζειν die nämliche Bedeutung zu geben, wie in ἀπολαβεῖν (wenn so gelesen wird, V. 34): „indem ihr von dem, der euch bittet, nichts zurückerwartet."

4) V. 35b und 36.[1]) Das Vorbild und der Ursprung der von Jesus geschilderten Liebe. — Nachdem Jesus das Wesen derjenigen Liebe geschildert hat, über welche die der Seinigen hinausgehen muß, zeigt er ihnen hier, was diejenige ist, der die ihrige gleichkommen soll, die göttliche Liebe, die Quelle aller selbstlosen, uneigennützigen Liebe. Die von Jesus verheißene Belohnung kann nicht von der Art sein, daß sie der völligen Uneigennützigkeit widerspräche, welche er eben als den Grundcharakter der Liebe bezeichnet hat. In der That ist die angekündigte Belohnung kein der belohnten Gesinnung fremdartiger Sold, kein Preis für ein Verdienst, sondern diese Gesinnung selbst in ihrer Vollendung, die volle Teilnahme am Leben und an der Herrlichkeit Gottes, welcher Liebe ist. — Καί: und wirklich. Diese uneigennützige Liebe, durch welche wir Gott ähnlich werden, erhebt uns in den herrlichen Stand von Kindern und Erben Gottes, wie es Jesus selbst ist. Die siebente Seligpreisung bei Matthäus: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen", ist vielleicht eine aus diesem Ausspruch entnommene allgemeine Sentenz. — Wenn die Undankbaren und Bösen Gegenstand der göttlichen Liebe sind, so ist der Grund davon der, daß diese Liebe barmherzig ist (οἰκτίρμων. V. 36). Gott sieht im Bösen den Unglücklichen, während unsre natürliche Härte im Unglücklichen stets den Bösen sucht. Matthäus giebt (5, 45) dieselbe Idee in einer ganz anderen Form: „Weil er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen über die Gerechten und die Ungerechten." Wie sollten diese zwei Formen aus derselben Urkunde stammen? Wie hätte Lukas, wenn er diesen unvergleichlichen Ausspruch bei Matthäus gekannt hätte, denselben unterdrücken

---

[1]) V. 35b. T. R. liest τοῦ vor ὑψίστου mit einigen Mnn. — V. 36. ℵBDL Ξ It. lassen οὖν weg, welches T. R. mit A und 13 Mjj. Syr. liest. — ℵ BL Ξ lassen καί weg, welches T. R. nebst AD und 14 Mjj. nach καθώς liest.

können? — Matthäus schließt diese Entwickelung gleichfalls mit einer allgemeinen Sentenz, ähnlich der des Lukas (V. 36): „Darum seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Diese beiden Formen entsprechen ganz der Verschiedenheit des Organismus der Rede bei den beiden Evangelisten. Matthäus redet von der inneren Gerechtigkeit, d. h. der Vollkommenheit (zu welcher man durch die Liebe gelangt); Lukas von der Liebe (dem wesentlichen Element der Vollkommenheit; vergl. Kol. 3, 14). Hier schließt der erste Teil der Rede, die Darstellung der Gesinnung, welche in den Herzen aller Glieder der neuen Ordnung der Dinge herrschen soll. Bei dieser Darstellung hatte Jesus die ganze ihn umgebende Menge im Auge. Nunmehr scheint er sich besonders an diejenigen zu wenden, welche sich schon für seine Anhänger erklärt haben, seine zahlreichen Jünger und die jüngst erwählten Apostel. Denn es ist jetzt die Rede von der Art und Weise, wie die andern auf den Weg des Guten zu leiten sind. Hatte Jesus im ersten Teil das prahlerische Wesen der pharisäischen Gerechtigkeit gebrandmarkt, so geißelt er jetzt die hochmütige Art des Lehrunterrichts der Schriftgelehrten. Nur tritt auch hier dieses gegensätzliche Verhältnis bei Lukas weniger deutlich hervor, als bei Matthäus.

5) Die Liebe als Prinzip alles heilsamen, sittlichen Einwirkens auf die Welt: V. 37—45. — Die Jünger Jesu sind nicht bloß berufen, selbst das Gute zu üben; sie haben auch die Aufgabe, ihm den Sieg auf Erden zu verschaffen. Sie sind, wie Jesus bei Matthäus unmittelbar nach den Seligpreisungen sagt, das Licht der Welt, das Salz der Erde. Diese heilsame Wirkung können sie aber nur ausüben durch die Liebe, welche sich teils unter der Form der Zurückhaltung (V. 37—42), teils unter der des Handelns (V. 43—45) kundgiebt. Vor allem enthält sich die Liebe des Richtens.

V. 37—38.[1]) Man betrachtet gewöhnlich dieses Gebot als die Entwickelung des Gesetzes der Liebe und läßt den zweiten Teil der Rede erst mit V. 39 anfangen. Das ist ein Irrtum, welcher für das Verständnis alles Nachherigen schlimme Folgen hat. Es handelt sich hier keineswegs um die Vergebung persönlicher Beleidigungen als eine Kundgebung der Liebe — das ist schon abgethan — sondern um das barmherzige Urteil über die Sünden anderer überhaupt. Jesus hat das harte, hochmütige Richten im Auge, welches die Pharisäer und Schriftgelehrten in Israel über die Sünder überhaupt ausübten, das mehr schädlich als nützlich war, wie sich an der Wirkung desselben auf die Zöllner und ähnliche Leute herausstellte (5, 30; 15, 28—30). Was V. 39 betrifft, siehe nachher! — Καί deutet einfach den Übergang zu einem neuen gleichartigen Gegenstand an: und so auch. Κρίνειν, richten, ist keineswegs gleichbedeutend mit verdammen; es heißt, im allgemeinen sich zum Beurteiler des sittlichen Werks des Nächsten aufwerfen. Aber da das Urteil da, wo diese Neigung herrscht, gewöhnlich in einem wenig wohlwollenden Geist gefällt wird, so ist das Wort offenbar hier in ungünstigem Sinn gebraucht. Es wird gesteigert durch den folgenden Ausdruck: verdammen, und zwar unbarmherzig und ohne auf Milderungsgründe zu achten. Ἀπολύειν, freisprechen, bezieht sich also nicht auf das Vergeben einer persönlichen Beleidigung; es ist die Geneigtheit der Liebe, den Nächsten lieber unschuldig als schuldig zu finden. Der Herr will damit keineswegs alles sittliche Urteil über das Verhalten des Nächsten verbieten, was mit vielen andern Aussprüchen im Widerspruch steht,

[1]) V. 37. ADΛ: ινα μη statt και ου μη. — ℵ B und 4 Mjj. lesen και, welches T. R. nebst ACD und 10 Mjj. It. wegläßt. — V. 38. T. R. liest zweimal και, nach πεπιεσμενον und σεσαλευμενον, mit AC und andern Mjj.; das erste Mal fehlt es bei ℵ BL It.; das zweite Mal bei ℵ BDL Ξ It. — T. R. nebst AC und 13 Mjj.: τω γαρ αυτω μετρω ω; ℵ BDL Ξ: ω γαρ μετρω. — B P: μετρηθησεται statt αντιμετρηθησεται.

z. B. 1. Kor. 5, 12: „Richtet ihr nicht die, die drinnen sind?“ Es giebt ein von der Liebe eingegebenes Urteil: dieses ist das wahre (V. 42b). Was Jesus aus der Gesellschaft seiner Jünger verbannen will, ist der Richt-Geist, das Richten aus boshafter Freude am Richten. Die verheißene Belohnung: nicht gerichtet, nicht verdammt werden, losgesprochen werden, kann sich auf diese oder die andere Welt, auf das Verhalten der Menschen oder Gottes beziehen. Die zweite Bedeutung ist natürlicher; sie drängt sich bei der folgenden Vorschrift von selbst auf. Die Lesart καὶ οὐ μή (eigentlich: es ist nicht zu befürchten, daß . . .) ist gewiß der Lesart einiger Mjj. ἵνα μή vorzuziehen. — Aus diesem Ausspruch ist wohl die fünfte Seligpreisung bei Matthäus entnommen: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“

An die Geneigtheit, die Angeklagten loszusprechen, schließt sich natürlich die an, zu geben, d. h. allen, selbst den größten Sündern Dienst zu erweisen. Dieser Gedanke ist hier nur gelegentlich aufgenommen. In der folgenden Vorschrift und Verheißung verrät sich an der Überschwenglichkeit des Ausdrucks eine tiefe Herzensbewegung. Es hat jemand gesagt: „Gieb Gott die Hand voll, so wird er dir die seinige voll geben.“ Das Gefühl der unendlichen Freigebigkeit Gottes spricht sich kräftig aus in der Anhäufung der Epitheta. — Das Maß, auf welches Jesus anspielt, ist das für feste Gegenstände gebrauchte (gedrückt, geschüttelt); das Epitheton: überfließend, enthält keinen Widerspruch mit diesem Bild. — Der Ausdruck: in euren Schoß bezieht sich auf die Form der morgenländischen Kleidung, welche gestattet, die Gegenstände in die weite, taschenähnlich gebildete Falte über dem Gürtel (Ruth 3, 15) zu fassen. — Der Pluralis δώσουσι, sie werden geben, entspricht unsrem unbestimmten Fürwort: man; es bezeichnet die Werkzeuge der göttlichen Freigebigkeit, welche sie auch sein mögen (12, 20. 48). — Diese Vorschrift findet sich fast in den gleichen Ausdrücken Matth. 7, 1 ff., unmittelbar nach einer Aufforderung zum Vertrauen auf die Vorsehung und einer Einladung zum Gebet, also in einem ganz abgebrochenen Zusammenhang, wogegen bei Lukas alles vollständig zusammenhängt.

V. 39—40.[1]) Es fängt hier keineswegs ein neuer Teil der Rede an (Meyer, Weizsäcker, Weiß, Keil: der zweite; Hofmann: der dritte); ebenso wenig findet eine Unterbrechung des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden statt (Bleek, Holtzmann, Schanz). Die Formel: εἶπε δέ oder εἶπε δὲ καί, er sagte aber oder er sagte aber auch, zeigt nicht den Anfang von etwas Neuem an, sie verbindet vielmehr das Folgende eng mit dem Vorhergehenden, indem sie eine allgemeine Bemerkung einleitet, welche dazu dient, das zuvor Gesagte ins volle Licht zu stellen (siehe zu 6, 5). Das Bild eines Blinden, der einen Blinden führt, hat offenbar denselben Sinn, wie das eines Menschen, der einen Splitter aus dem Auge seines Bruders ziehen will, während er einen Balken im eigenen hat (V. 41). Wie kann man nun die Beziehung verkennen zwischen diesem letzteren Bild und der Sucht zu richten, welche der Herr unmittelbar vorher, V. 37 f., getadelt hat? Die Anmaßung, den Nächsten zu bessern, ohne sich selbst zu bessern, ist gerade der hervorstechende Zug des Richt-Geistes. Der ganze Abschnitt V. 37—42 bildet also eine durchaus zusammenhängende Unterweisung über das Urteilen. Jesus stellt das normale, heilsame Urteilen, das er von seinen Jüngern erwartet und welches das strenge Selbstgericht voraussetzt, dem böswilligen Richten gegenüber, welches die Pharisäer in Israel übten, streng gegen die andern und mit sich selbst

[1]) V. 39. ℵBCD und 4 Mjj. lesen καί nach δέ. — V. 40. ℵBD und 3 Mjj. lassen das erste αὐτοῦ weg. — ℵ läßt πᾶς weg.

ganz zufrieden. Damit zogen sie sich bloß Jünger heran, die desselben Verderbens würdig waren, wie sie selbst. Jesus fordert seine Jünger auf, in der neuen, von ihm zu begründenden Ordnung der Dinge keine solchen Meisterstücke nachzumachen. Da in Matth. 15, 14 und 23, 15 f. dieselben Worte ausdrücklich an die Pharisäer gerichtet sind, so täuschen wir uns nicht, wenn wir hier dieses Bild auf sie beziehen. — Ὁδηγεῖν, den Weg weisen, vereinigt in sich die beiden Begriffe: zurechtweisen und belehren. Der Jünger eines pharisäischen Meisters kann mit ihm nur in denselben heuchlerischen Hochmut verfallen. Denn (V. 40) im günstigsten Fall kann der Jünger dem Meister nur gleichkommen, nicht über ihn hinausgehen. Das wird dem ganzen Volk begegnen, wenn es unter der pharisäischen Leitung bleibt. Je größere Fortschritte es in der Schule solcher Lehrer macht, desto näher kommt es mit ihnen — seinem Verderben! Die sprichwörtliche Rede V. 40a ist Matth. 10, 24 f. und Joh. 15, 20 in dem Sinn gebraucht: Die Diener Jesu dürfen nicht erwarten, besser behandelt zu werden als der Meister. Luk. 22, 27 und Joh. 13, 16 ist sie auf die Demut angewendet, welche sich für den Diener eines solchen Meisters schickt. Man sieht, daß Jesus diese allgemeinen Sentenzen auf verschiedene Weise anwandte. — Was auch die modernen Ausleger dazu sagen mögen, der Zusammenhang bei Lukas ist nach allem Bisherigen unangreifbar.

V. 41—42.[1]) Um den andern recht tadeln zu können, muß man vor allem sich selbst bessern. Ohne das ist alles Richten und Urteilen der Ausfluß der Anmaßung und der Blindheit. — Der Splitter oder Strohhalm, welcher in das Auge hineingekommen ist, stellt einen Fehler von geringerer Bedeutung vor. Ein Balken im Auge ist etwas Undenkbares; durch dieses groteske Bild wird das lächerliche Verfahren eines Menschen gebrandmarkt, welcher strotzend von Geiz, Hochmut, widerlichen Lastern sich anmaßt, die sittliche Erziehung seines Nebenmenschen zu besorgen, der viel weniger schlecht ist, als er selbst. Bruder: Der Ton süßlicher Besorgtheit. Antwort: Du Heuchler! Wenn der Abscheu vor dem Bösen wirklich den Richtenden beseelte, so würde er ja diese Gesinnung zuerst in einem strengen Selbstgericht zeigen. — Das διαβλέψεις faßt man gewöhnlich in dem Sinn: „Dann kannst du daran denken, darauf sehen ..." Aber darf man in diesem Zusammenhang von der eigentlichen Bedeutung des βλέπειν absehen? Die Beziehung zwischen ἔκβαλλε, wirf heraus, und διαβλέψεις, du wirst sehen, beweist das Gegenteil: „Ziehe ..., dann wirst du hell genug sehen, um ..." Das Wort διαβλέπειν findet sich im ganzen N. T. nirgends als hier und in der Parallelstelle bei Matthäus. Man hat daraus beweisen wollen, daß beide Evangelisten dasselbe griechische Dokument gebraucht haben. Allein solche charakteristische Ausdrücke verdanken wohl ihren Ursprung der ersten Übertragung der mündlichen Tradition in das Griechische; die Vorschrift hatte da eine feste Gestalt angenommen, von welcher gewisse Züge sich in der evangelischen Verkündigung erhalten haben und von da in unsre Synoptiker übergegangen sind.

In V. 43—45 tritt die Idee der Lehrunterweisung, welche schon V. 40 durchblickte, ganz an die Stelle der Idee des Richtens, mit welcher sie in naher Beziehung steht. — Das Böse tadeln und das Gute lehren, sind nur die zwei Seiten einer und derselben Aufgabe.

V. 43—45.[2]) Unser Wort kann nur dann einen guten Einfluß auf den Nächsten ausüben, wenn wir selbst gut sind. Wo nicht, so wird das unbuß-

---

1) V. 42. B läßt η weg; א: πως δε.

2) V. 43. א B L Ξ: ουδε παλιν: T. R. nebst A C und 13 Mjj. It. Syr. läßt παλιν weg. — V. 45. א B lassen αυτου weg. — א B D L lesen ο πονηρος: T. R. fügt mit A C und 13 Mjj. ανθρωπος hinzu. — T. R. nebst A C und 12 Mjj. Syr.: θησαυρου της καρδιας αυτου nach πονηρου; א B D L Ξ lassen diese vier Worte weg.

fertige, unbekehrte, ungeheiligte Herz bei allen Aufforderungen zur Buße, Bekehrung und Heiligung zum Vorschein kommen. Die Früchte des Baumes sind in dieser Stelle die Früchte unsrer Arbeit bei den andern. Der Hochmütige wird umsonst Demut predigen, der Selbstsüchtige Liebe; seiner Unterweisung fehlt die innere Kraft. Der faule Baum (σαπρόν) ist der, welcher am Krebs leidet und dessen Säfte keine schmackhaften Früchte hervorbringen können. — Die Verbindung zwischen V. 43 und 44 ist: „Diese Thatsache ist so richtig, daß jedermann ohne weiteres aus den Früchten eines Baumes auf seine Beschaffenheit schließt." — In Palästina sieht man häufig hinter Dornhecken Feigenbäume, welche ganz von hinaufwachsenden Weinreben umrankt sind.[1]) — V. 45 spricht das allgemeine Prinzip aus, auf welchem alles Vorangehende beruht. Das Wort ist die unmittelbarste Mitteilung des Wesens. Will ein Mensch andere durch sein Wort erneuern, so muß er zuerst selbst erneuert sein. Jesus hat nur darum das Prinzip der Umbildung der Welt in seinem Wort niederlegen können, weil er selbst der vollkommen gute Mensch gewesen ist. An seinen Jüngern liegt es, sein Werk mit derselben Methode fortzusetzen, von welcher die der Pharisäer das Gegenstück bildet. — Eine ähnliche Stelle findet sich bei Matthäus am Ende der Bergpredigt (7, 15—20). Dort ermahnt Jesus seine Zuhörer, sich zu hüten vor den falschen Propheten, welche sich als solche durch ihre argen Früchte verraten. Diese falschen Propheten können in dieser Vorschrift wie in der des Lukas wohl die Pharisäer sein (vergl. unsern V. 26). Aber ihre Früchte sind bei Matthäus offenbar ihre sittlichen Werke, ihr Hochmut, Geiz, Heuchelei, nicht, wie bei Lukas, die durch ihre Amtsthätigkeit hervorgebrachten Wirkungen. Dagegen finden wir Matth. 12, 33—35 eine dem Sinn nach der unsrigen ganz ähnliche Stelle. Hier sind die Früchte des Baumes offenbar, wie bei Lukas, die Worte selbst, eben als gut oder schlecht ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach. Es geht daraus hervor, daß diese Stelle die eigentliche Parallele zu der unsrigen ist und daß diejenige, welche Matthäus in die Bergpredigt aufgenommen hat, eine andere war, welche er hier hineingebracht hat, wohl dazu verleitet dadurch, daß Jesus in beiden Fällen dasselbe Bild (Bäume und Früchte) gebraucht hatte.

So ist Jesus stufenweise von den Grundbedingungen des christlichen Lebens (V. 20—26) zu diesem Leben selbst aufgestiegen, er hat dessen Kundgebungen (V. 27—30), Prinzip, eigentümlichen Charakter und Vorbild (V. 31—36), endlich seine Wirkung auf die Welt geschildert. Aus seinen durch die Liebe umgewandelten Jüngern will er die Werkzeuge der Welterneuerung machen. Es bleibt ihm nur noch übrig, diese Antrittsrede abzuschließen.

Dritter Teil der Rede. V. 46—49: Die Sanktion.

Diese Verse enthalten sozusagen die peroratio: Der Herr befiehlt den Seinigen, in ihrem eigenen Interesse, das aufgestellte neue Prinzip für ihr Verhalten, welchem sie mit dem Verstand beistimmen, in der Praxis gewissenhaft zu befolgen.

V. 46. Dieses Wort zeigt, daß Jesus schon von einem bedeutenden Teil dieser Volksmenge als Herr anerkannt war, aber daß er auch bei vielen, die ihm diesen Titel beilegten, einen strengeren Gehorsam gegen das Gesetz der Liebe zu finden gewünscht hatte; so bei Judas, aber auch bei den andern Aposteln. Diese Erinnerung schließt sich an das Vorangehende durch den Gedanken an: „Sehet zu, daß ihr in der beginnenden neuen Ordnung nicht thut, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer in der zu Ende gehenden. Sie beten Jehova an und übertreten seine Gebote. Machet ihr es nicht so mit

[1]) Konrad Furrer, Die Bedeutung der biblischen Geographie für die bibl. Exegese, S. 34.

meinem Wort!“ Derselbe Gedanke findet sich bei Matthäus an der entsprechenden Stelle der Bergpredigt (7, 21 ff.), aber in der abstrakten, sentenzartigen Form, welche wir schon bei den Seligpreisungen bemerkt haben: „Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, werden nicht in das Himmelreich kommen.“ — In dieser Stelle liegt die Erklärung Jesu, daß er der Messias und höchste Richter sei. Dasselbe Bewußtsein spricht sich aus in dem: Herr, Herr, bei Lukas.

V. 47—49.[1]) Beide Evangelisten treffen in dieser Schlußvergleichung zusammen. An den Hügelabhängen um den See Genezareth her ist der Fels an manchen Orten mit einer dünnen Lage Erde (γῆ, Luk.) oder Sand (ἄμμος, Matth.) überdeckt. Der verständige Mann gräbt durch dieses lockere Erdreich durch, er gräbt tief (ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε) bis auf den Felsen, auf und in welchen (ἐπί mit Akkusativ) er den Grund legt. Der thörichte Mann baut auf die Erdoberfläche, sie mag sein, wie sie will. Lukas erwähnt nur Eine Ursache des Einsturzes, den Platzregen (πλήμμυρα), welcher oben auf dem Berg ausbricht und die Wasserströme bildet, welche die Erd- und Sandschichte und mit ihr das nicht auf den Felsen gegründete Haus mit sich fortreißen. Matthäus fügt den Sturm (ἄνεμοι) hinzu, welcher gewöhnlich solche große atmosphärische Erschütterungen begleitet und das durch die Wasserströme von unten her untergrabene Gebäude von oben her niederwirft. Zwischen beiden Schilderungen liegen zu viele, wenn auch größtenteils unwesentliche Verschiedenheiten vor, als daß sie aus demselben Dokument entnommen sein könnten. — Auf die Erde bauen heißt: den Willen des Herrn nur im Verstand, dem oberflächlichsten und am wenigsten persönlichen Teil unsres Ichs aufnehmen, ihm aber das Gewissen verschließen und die Zustimmung des Willens, des wahrhaft persönlichen Elements unsres Wesens versagen. Die Prüfung unsres geistigen Gebäudes geschieht durch die Versuchung, durch die Verfolgung, endlich durch den Tod, auf welchen das Gericht folgt. Sein Fall vollzieht sich durch den Unglauben auf Erden und durch die Verdammnis drüben. — Die alex. Lesart: weil es gut gebaut war (V. 48), ist der des T. R. vorzuziehen: denn es war auf den Fels gebaut, welche aus Matthäus genommen ist. — Eine einzige verlorene Seele ist ein großer Fall vor Gottes Augen. Unter dem Eindruck dieses ernsten Gedankens läßt Jesus seine Zuhörer beim Schluß der Rede. Jedem von ihnen ist es beim Vernehmen dieses letzten Worts, als hörte er das Krachen des einstürzenden Gebäudes, und er muß sich sagen: dieser Unfall trifft mich, wenn ich ein Heuchler oder unbeständig bin.

Wie Weizsäcker richtig erkannt hat, ist die Bergpredigt die feierliche Ankündigung des neuen Gesetzes. Der Gang der Rede ist nach beiden Urkunden folgender: Jesus wendet sich an seine Zuhörer als Angehörige derjenigen Klasse, welche schon nach dem A. T. am meisten der himmlischen Entschädigung bedarf. Er behandelt sie als seine Jünger, weil sie entweder schon offenkundig sich an ihn angeschlossen hatten oder wenigstens seine willigen Hörer waren, und indem er sie so als die Repräsentanten der neuen Ordnung der Dinge nimmt, verkündigt er vor den Ohren dieses neuen Israel das Prinzip des vollkommenen Gesetzes. Indem er sodann seine Jünger an die Stelle der Schriftgelehrten der alten Ökonomie setzt, zeigt er ihnen die Bedingung, unter welcher ihr Wort das heilige Werk der Erneuerung, zu welchem er sie beruft, in der Welt zu stande bringen wird. Endlich fordert er sie im Namen des Kostbarsten, was sie haben, auf, bei der Erfüllung dieser Aufgabe ihr Leben mit ihrem Bekenntnis in Einklang zu bringen, damit nicht die Gerichtsprobe zu ihrem Verderben ausschlage. Was fehlt der Einheit

[1]) V. 48. ℵBLΞ lesen δια το καλως οικοδομησθαι αυτην; T. R. mit ACD und 12 Mjj.: τεθεμελιωτο γαρ επι την πετραν. — V. 49. T. R. nebst AC und 12 Mjj.: επεσεν; ℵBDLRΞ: συνεπεσεν.

und dem stufenmäßigen Fortgang der Rede? Wie kann Weizsäcker selbst sagen, die Vorschriften seien im Bericht des Lukas großenteils ohne Verbindung und von ihrem natürlichen Zusammenhang losgerissen aneinander gereiht?[1]) Bei Matthäus vielmehr finden wir, wie übrigens auch Weizsäcker anerkennt, fremdartige in den Zusammenhang der Rede eingeschobene Elemente. Man kann sie leicht erkennen, weil sie den Gang der Rede unterbrechen und weil die Ideenassoziation, die ihre Einschaltung veranlaßt hat, in die Augen springt. So 5, 23—26 die Versöhnung (bei Gelegenheit des Hasses und Totschlags); 5, 29 f. eine Vorschrift, welche sich bei Matthäus selbst wieder findet (18, 8 f.); 5, 31 f. eine Stelle, welche 19, 3—9 wieder vorkommt; 6, 7—15 das Vaterunser, eine offenbare Unterbrechung der drei pharisäischen Haupttugenden (Almosengeben, V. 2—4; Beten, V. 5 f.; Fasten, V. 16—18); 6, 24 (wenn nicht schon 19) bis 34, ein Abschnitt über die Vorsehung (aus Anlaß der pharisäischen Habsucht; 7, 6—11 und 13 f., einfach aneinander gereihte Vorschriften; 7, 15—20 ein Wort, an dessen Stelle 12, 33—35 zu setzen wäre; endlich 7, 22 f., wo auf Thatsachen angespielt ist (Weissagungen und Wunder der Jünger), welche außer dem Gesichtskreis dieser ersten Zeit liegen. Es ist bemerkenswert, daß gerade diejenigen Aussprüche, welche bei Matthäus schon durch den Zusammenhang sich als eingeschoben erweisen, sich an verschiedenen Orten des Evangeliums Lucä zerstreut finden, wo sich leicht wird nachweisen lassen, daß sie völlig hinpassen. Diese Verbindung heterogener Elemente zu Einem Ganzen könnte dem Verfasser des ersten Evangeliums nur dann zum Vorwurf gereichen, wenn die Redaktion der Rede bei der ersten Bearbeitung einen historischen Zweck gehabt hätte. Wenn wir aber annehmen, wozu wir durch das Zeugnis des Papias berechtigt sind, daß diese Rede ursprünglich einer mit durchaus didaktischem Zweck veranstalteten Sammlung von Lehrreden Jesu angehört und daß der Verfasser des ersten Evangeliums sie in ihrer ursprünglichen Gestalt, ohne irgendwelche Änderung, aufgenommen und an den Anfang seiner Schrift gestellt hat, um einen vollständigen Begriff von der neuen Gerechtigkeit des von Jesus zu gründenden Gottesreiches zu geben, so ist dieses Verfahren der Aneinanderreihung verwandter Elemente natürlich und sogar notwendig. Einleuchtend ist, daß der Verfasser dadurch das Mittel gefunden hat, mehr als irgendeiner der andern Evangelisten den ergreifenden Eindruck, welchen die Rede Jesu in den Herzen seiner Zuhörer hervorrief (Matth. 7, 28 f.), bei seinen Lesern wieder hervorzubringen. — Die Unmöglichkeit, die zwei Berichte von einander oder von einer gemeinsamen Urkunde herzuleiten, steht für denjenigen außer Zweifel, der an die Ehrfurcht der Evangelisten gegenüber den Worten Jesu glaubt.

Eine gewisse religiöse Partei hat sich dieser Rede bemächtigt und sie zu ihrem Panier gemacht. Sie behauptet, diese Rede enthalte das Wesentliche der Lehre Jesu, dessen Werk in der bloßen Vergeistigung des mosaischen Gesetzes bestanden habe. Allein die Absicht Jesu in dieser Rede ist gewesen, die zu erfüllende Aufgabe gleich aufzustellen, ehe er das Mittel angab, um dahin zu gelangen. Die Schilderung des neuen Lebens in seiner ganzen Schönheit mußte in allen aufrichtigen Herzen ein Verlangen nach der neuen Kraft wecken, welche allein im stande ist, jenes Leben hervorzubringen. Wenn er dieses Mittel zunächst nicht verkündigte, so deutete er es wenigstens im voraus an in einem Ausdruck, der die zentrale Stellung erkennen läßt, welche die Anhänglichkeit an seine Person im Leben der Seinigen einnehmen muß: um meinetwillen, Matth. 5, 11; um des Menschensohnes willen, Luk. 6, 22; vergl. auch Luk. 6, 46: Herr, Herr! Das Evangelium, die Predigt der Gnade, ist ein Postulat des Gesetzes, des mosaischen, noch mehr aber des von Jesus Christus verkündigten, vom Menschen innerlich aufgenommenen, geistigen Gesetzes, wie es in der Bergpredigt vorliegt.

---

[1]) Untersuchungen, S. 154.

II. Der Knecht des Hauptmanns.
7, 1—10.

Das schönste Beispiel des Glaubens, welchem Jesus bis dahin begegnet ist; und merkwürdigerweise ist es ein Heide, der ihn damit überrascht! Jesus erfaßt sogleich die tiefe Bedeutung dieser unerwarteten Begebenheit und deutet sie in zarter Weise an, V. 9, während er bei Matthäus (8, 11 f.) sie ohne Rückhalt geltend macht. Man würde gemäß den dogmatischen Tendenzen, welche die Kritik unsern Evangelisten unterschiebt, eher das Umgekehrte erwarten. Die Kritik muß hier zu der Hypothese von späteren Interpolationen bei Matthäus ihre Zuflucht nehmen.

Dieser Bericht schließt sich bei Matthäus (8, 5 ff.) wie bei Lukas an die Bergpredigt an. Es ist dies keineswegs ein Beweis für eine gemeinsame geschriebene Quelle, wie manche meinen. Denn 1) liegt bei Matthäus zwischen beiden Abschnitten die Heilung des Aussätzigen, welche Lukas in einen ganz andern Zeitpunkt setzt; 2) die Berichte beider Evangelisten bieten im einzelnen sehr bedeutende Verschiedenheiten dar; endlich 3) es können recht wohl in der mündlichen Verkündigung gewisse mehr oder weniger feststehende Erzählungsgruppen sich gebildet haben und gerade so in unsre geschriebenen Berichte übergegangen sein. Markus läßt dieses Wunder ganz einfach weg, unerklärlicherweise, wenn er Matthäus und Lukas abgeschrieben hätte (Bleek), ebenso wenn er mit ihnen aus dem Ur-Markus geschöpft hätte (Ewald und Holtzmann). Holtzmann (S. 78) meint mit Ewald, „wenn er die Bergpredigt ausgeworfen habe, so habe er ebenso gut auch die darauf folgende Erzählung, die einen neuen Abschnitt beginne, auswerfen können.“ Allein bei so vielen anderen Veranlassungen versichert man uns, Markus lasse die Reden aus, um für die Thaten Platz zu finden. Handelt es sich nun hier nicht um eine That?

V. 1—6a.[1]) Erste Sendung. Das ἐπειδή der alex. Lesart kommt wohl bei Homer und andern Klassikern in temporaler Bedeutung vor, aber nicht im N. T. Gleichwohl ziehen Tischendorf, Meyer, Weiß, Keil u. a. diese Lesart vor. — In den Ausdrücken: ἐπλήρωσε, hatte erfüllt, und εἰς τὰς ἀκοάς, in die Ohren hinein, liegt etwas Feierliches. Die soeben stattgehabte Verkündigung ist dadurch als etwas Vollständiges dargestellt. — Daß dieses Wunder gerade nach dieser Rede geschah, hatte sich der Tradition fest eingeprägt und hat sich in unsern beiden evangelischen Berichten erhalten. — Der Hauptmann war wahrscheinlich ein römischer Militär in Herodes' Dienst; er war Proselyt, aber nur „des Thors“, nach der herkömmlichen Bezeichnung (siehe unten), und zeigte einen ganz besonderen Eifer für seinen neuen Glauben (V. 5). — Statt δοῦλος, Sklave, sagt Matthäus, παῖς, was Sohn oder Knecht heißen kann und bei Lukas in dem letzteren Sinn steht, V. 7. Bleek, Holtzmann ziehen die Bedeutung Sohn bei Matthäus vor, „weil man sonst annehmen müßte, daß der Hauptmann nur Einen Sklaven gehabt habe“. Als ob man nicht sagen könnte: „mein Knecht ist krank“, auch wenn man mehrere hat! Die Bedeutung Knecht bei Matthäus ist wahrscheinlich, weil sich daraus das Bedenken des Hauptmanns, den Herrn zu belästigen, um so besser erklärt. Wäre es sein Sohn gewesen, so wäre er ohne Zweifel kühner aufgetreten. — Die Krankheit muß nach den Ausdrücken bei Matthäus, V. 6, ein hitziges Gliederweh gewesen sein. Wenn diese Krankheit sich auf innere Organe, z. B. auf das Herz wirft, kann sie tötlich werden. — Die Worte: der ihm wert war, dienen dazu, einen so bedeutenden Schritt, wie die Sendung von Ältesten,

---

[1]) V. 1. T. R. nebst ℵ E und 11 Mjj.: επει δε; ABCXΠ: επειδη. — V. 4. BC und 13 Mjj. lesen παρεκαλουν; ℵ DLΞ: ηρωτων. — T. R. nebst G und 7 Mjj.: παρεξει; ℵ ABCD und 9 Mjj.: παρεξη.

zu erklären. — Es sind dies nicht die Synagogenvorsteher (ἀρχισυνάγωγοι), wie ich früher angenommen habe; sondern die städtischen Behörden. Sie konnten besser, als der Hauptmann selber, Jesu die ehrenwerten Handlungen schildern, welche für ihn sprachen. Das Fehlen des Artikels vor πρεσβυτέρους ist zu beachten. — Fälle von solcher Freigebigkeit, wie die des Hauptmanns, scheinen nicht selten vorgekommen zu sein. Denn Lightfoot (Hor. hebr., S. 775) führt folgenden rabbinischen Ausspruch an: „Wenn jemand eine Synagoge erbaut hat, so gehört er selbstverständlich zur Synagoge."

V. 6b—8.[1]) Zweite Sendung. Der Hauptmann sieht von seinem Hause aus Jesum mit seiner Begleitung herankommen. Die Ehrfurcht, welche ihm diese geheimnisvolle Persönlichkeit einflößt, macht, daß er sich scheut, ihn unter seinem Dach zu empfangen; da sendet er in Eile die zweite Gesandtschaft. Strauß sieht darin einen Widerspruch mit dem ersten Verfahren. Allein es ist nur eine Steigerung des Gefühls der Demut und des Glaubens, welches ihm schon diese erste Maßregel eingegeben hatte. Beim Ausdruck: unter mein Dach geht er wohl von der gewöhnlichen jüdischen Anschauung aus, daß ein Jude sich verunreinige, wenn er das Haus eines Heiden betrete. Man kann daraus schließen, daß er kein Proselyte der Gerechtigkeit, d. h. kein durch die Beschneidung in das Volk Gottes aufgenommener Heide war. Ἱκανός bezeichnet die sittliche Würdigkeit, wie 3, 16 und sonst. — Bei diesem Mann ist der Glaube ebenso groß, wie seine Demut. Der Ausdruck: εἰπὲ λόγῳ: „sage mit einem Wort", stellt dieses Mittel dem der persönlichen Gegenwart entgegen. — Bei Matthäus sind alle diese Schritte in Einen Akt vereinigt: das Kommen des Hauptmanns selber, welcher Jesum von der Krankheit in Kenntnis setzt, und dann dem Anerbieten Jesu, sich in sein Haus zu begeben, die bei Lukas V. 8 gegebene Antwort entgegenhält. Bleek sieht in den von Lukas angegebenen Umständen eine Ausweiterung des ursprünglichen Berichts; andere in dem Bericht des Matthäus eine Abkürzung von dem des Lukas. Aber wie sollte Lukas so auf den Zettel des Matthäus eingetragen oder letzterer das Gemälde des Lukas beschnitten haben? Unsre Evangelisten sind glaubige, ernste Männer. Die Tradition hatte nur das charakteristische Wort des Hauptmanns (V. 8) und den bewundernden Ausruf des Herrn (V. 9) buchstäblich erhalten. Den geschichtlichen Rahmen hatte die mündliche Erzählung mit mehr Freiheit behandelt. Dadurch erklärt sich die Verschiedenheit beider Berichte am natürlichsten. — Obgleich der Hauptmann nur ein gewöhnlicher Mensch (ἄνθρωπος) ist, und zwar ein Mensch in abhängiger Stellung, hat er doch Untergebene, durch welche er handeln kann, ohne sich jedesmal an Ort und Stelle zu begeben. Sollte Jesu, welcher der Spitze der Stufenleiter der Wesen viel näher steht, als er, und über Kräfte der unsichtbaren Welt verfügt, nicht eine ähnliche Macht zu Gebot stehen, wenn er will? Man kann hier das Wort Jesu von den auf- und absteigenden Engeln vergleichen (Joh. 1, 52). — Wie erklärt sich ein solcher Glaube bei diesem Manne? Es ist in Betracht zu ziehen V. 3: da er hatte von Jesu reden hören. Das Gerücht von den Wundern Jesu war bis zu ihm gedrungen. Eine Heilung besonders, die zu Kapernaum geschehen war und welche Jesus von Kana aus bewirkt hatte, hatte Ähnlichkeit mit derjenigen, welche der Hauptmann sich im Glauben erbat, die an dem Sohn des königlichen Beamten (Joh. 4). Die Kenntnis, die er von dieser in der gleichen Stadt verrichteten Wunderthat hatte, ist offenbar das natürlichste Mittel, den Glauben zu erklären, welchen seine Botschaft bezeugte. — Der Ausdruck: einen solchen Glauben, bezieht

[1]) V. 6b. ℵ B lassen προς αυτον weg. — V. 7. BL: ιαθητω statt ιαθησεται.

sich auf seine Bitte, die Heilung ohne die Mitwirkung seiner leiblichen Gegenwart zu vollziehen. Dies war sozusagen eine Heldenthat des Glaubens.

V. 9—10. Die Heilung. Die strengen Worte gegen die Juden, welche Jesus bei Matthäus zu dem Lob des glaubigen Hauptmanns hinzufügt, beweisen, daß Matthäus eine andere Quelle benutzt hat, als Lukas. Bei Lukas finden sich diese Worte bei einem späteren Zeitpunkt (13, 28) und in einem Zusammenhang, wo sie viel besser am Platz sind.

Mehrere ältere und neuere Kritiker identifizieren diese Heilung mit der von dem Sohn des königlichen Beamten (Joh. 4). Die Verschiedenheiten sind aber bedeutend: bei Lukas ein Soldat von heidnischer Abkunft, bei Johannes ein Civilbeamter und ein Jude; dort in Kapernaum, hier in Cana; dort ein Mann, der aus Demut sich scheut, Jesum in sein Haus eintreten zu lassen, hier einer, der ihn von weit her holt, um ihn in sein Haus zu bitten; endlich, und dies erscheint uns als der entscheidendste Unterschied, dort ein Heide, dem Volk Israel als Beispiel vorgestellt, hier ein Jude, der Jesu Anlaß giebt, über alle seine galiläischen Landsleute einen Tadel auszusprechen. Wenn diese beiden Berichte sich auf dieselbe Thatsache bezögen, würden in der That die evangelischen Erzählungen nicht den geringsten Grad des Glaubens verdienen. — Nach Keim würde sich die Wunderthat einerseits aus dem Glauben des Hauptmanns und des Kranken, welchem schon eine gewisse Heilkraft zukam, andrerseits aus der den Worten Jesu, welche halb Wunsch, halb Befehl waren, innewohnenden moralischen Kraft erklären. Allein diese ethisch-psychische Wirkungsweise würde jedenfalls die Anwesenheit dessen, der so heilt, erfordern. Diese ist aber durch die zwei Berichte und die Worte Jesu: einen so großen Glauben, entschieden ausgeschlossen. Und was ist dieses Mittelding zwischen Wunsch und Befehl? Nichts als der Ausdruck der Verlegenheit, in welche der Ausleger durch sein System sich versetzt hat.

III. Der Sohn der Witwe von Nain.
7, 11—17.

Der folgende Bericht ist einer von denen, in welchen das innige Mitgefühl des Herrn und die Macht, welche menschliche Leiden auf ihn ausübten, sich am stärksten kundgiebt. Man hat gegen die Wahrheit dieser Begebenheit geltend gemacht, daß sie nur von Lukas berichtet sei. Die Kritik geht immer von der Voraussetzung aus, die Evangelisten seien von einer ebenso starken geschichtlichen Neugier beherrscht gewesen, als sie selbst. Das Leben Jesu bot einen so großen Reichtum an Wunderthaten dar, daß man nie darauf ausging, sie alle zu erzählen. Jesus spielt auf Wunder an, die in Chorazin und Bethsaida geschehen seien, von denen nur ein einziges, in Bethsaida verrichtetes, erzählt ist. Es ist sehr bemerkenswert, daß uns unter all den Wundern, welche in unsern Evangelien summarisch berichtet sind (4, 23. 40. 41; 6, 18. 19 und Parall.; 7, 21 u. s. w.; Joh. 2, 23; 4, 45; 6, 2; 20, 30; 21, 25), eine so kleine Zahl, nur eines oder zwei von jeder Art, genauer beschrieben sind. Es scheint, man habe von jeder Klasse das schlagendste Beispiel ausgewählt und von vornherein auf genauere Erzählung der andern verzichtet. Für die Erbauung, welche der Zweck der populären Verkündigung war, reichte dies hin. Zehn Heilungen von Aussätzigen besagen für den Glauben nicht mehr, als eine einzige. Es konnte also leicht geschehen, daß einige der vielen von der Tradition beiseite gelassenen Wunder durch Privatnachrichten zur Kenntnis eines unsrer Evangelisten kamen und er dieselben in seine Schrift allein aufnahm. So hatte, was die Totenerweckungen betrifft, die der Tochter des Jairus in erster Reihe in der Tradition sich eingebürgert — wir finden sie bei den drei Synoptikern —, während andere Thaten dieser Art, wie die gleich folgende, im Hintergrund geblieben waren, ohne darum geleugnet zu werden.

V. 11—12.[1]) Die Begegnung. Die Lesart ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), in der folgenden Zeit, verknüpft diese Geschichte weniger eng mit der vorhergehenden, als die Lesart ἐν τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), am folgenden Tag. Aus diesem Grund dürfte die erstere Formel vorzuziehen sein; man war geneigt, die bestimmtere Verbindung an Stelle der weniger festen zu setzen. Wenn Lukas den Ausdruck τῇ ἑξῆς gebraucht, läßt er die Präposition weg (9, 37[2]) und dreimal in der Apg.). Robinson hat einen Weiler Namens Neïn acht Stunden südwestlich von Kapernaum am nördlichen Fuß des kleinen Hermon nahe bei den Quellen des Kison gefunden. In dieselbe Umgegend setzen auch Eusebius und Hieronymus die Stadt Nain. Jesus brauchte nur eine Tagereise, um von Kapernaum dahin zu gelangen. Bei Josephus (Bell. Jud. IV, 9, 4) ist von einer auf der andern Seite des Jordans, im südlichen Teil von Peräa gelegenen Stadt Nain die Rede; Köstlin bezieht, auf die Ausdrücke von V. 17 sich stützend, den Namen auf diese von Judäa sehr wenig entfernte Stadt und nimmt an, der Bericht des Lukas müsse aus einer jüdischen Quelle stammen. Wir werden aber sehen, daß sich V. 17 ohne diese wenig wahrscheinliche Annahme erklären läßt. — Von diesem Weiler ist heutzutage nur noch eine kleine Gruppe armseliger, von Ruinen und Wallüberresten umgebener Häuser übrig. In der Nähe des Wegs, welcher von Kapernaum kommt, über Endor, zehn Minuten von dem Weiler entfernt, finden sich die Überreste eines Begräbnisplatzes. — Das καὶ ἰδού, und siehe, welches zur Hervorhebung des Nachsatzes dient, ist ganz hebräisch. Dieser Ausdruck hebt den Eindruck der Überraschung hervor, welchen die unerwartete Begegnung der beiden Züge machen mußte, des einen, der den Fürsten des Lebens, des andern, der das Opfer des Todes begleitete. Dies liegt auch in der Wechselbeziehung des ἱκανοί in V. 11 und des ἱκανός in V. 12. Die Auslassung des ersteren Wortes bei den Alexandrinern erklärt sich nach Weiß daraus, daß man das ικανοι mit dem folgenden και ο konfundierte; richtiger ist es anzunehmen, daß man den Ausdruck seine Jünger für zureichend hielt; denn man bezog ihn auf die Apostel. — Der Dativ τῇ μητρί drückt die ganze Zärtlichkeit des eben jetzt gelösten Bandes aus.

V. 13—15.[3]) Das Wunder. An der Spitze des Leichenzugs gingen die Klageweiber, die Flöten- und Cymbelnspieler; dann kam die Mutter, still weinend; sie ging vor dem Sarg her, einem Brett ohne Deckel, welches von vier Männern auf den Schultern getragen wurde; auf diesem lag der Tote, in ein Leichentuch eingewickelt, aber so, daß das Gesicht unbedeckt war; zuletzt kam die Menge der Freunde und Nachbarn (siehe Edersheim). — Der Ausdruck Herr findet sich in den synoptischen Evangelien nur bei Lukas (siebenmal), und hauptsächlich in den ihm eigenen Stücken: 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5 f.; 18, 6; 22, 31. 61 (Bleek). — Alle in V. 12 aufgezählten Züge: ein einziger Sohn, eine verwitwete Mutter, die allgemeine Teilnahme, dienen dazu, das Ergriffensein Jesu zu erklären. Schon den stummen Bitten, welche sich in allen diesen Umständen aussprechen, hätte er ja wohl nicht widerstehen können; aber das Wehklagen der Mutter brach ihm vollends das Herz. Daher die ebenso zärtliche als energische Forderung: Weine nicht! Die Klugheit hätte ihm vielleicht geraten, in diesem Augenblick keine auffallende That zu

[1]) V. 11. T. R. nebst ℵCD und 4 Mjj. Syr.: εν τη εξης; AB und 12 Mjj.: εν τω εξης. — ℵBR lesen επορευθη statt επορευετο. — ℵ läßt καλουμενην weg. — Ναϊν (ℵABCD und 13 Mjj.); Ναειν (E und 3 Mjj); Ναειμ (Mnn.); Naim (It.). — ℵBD und 3 Mjj. lassen ικανοι weg. — Αυτω fehlt in A und 4 Mjj. — V. 12. T. R. läßt nebst A und 13 Mjj. ην weg, welches ℵBC und 4 Mjj. lesen. — AC und 14 Mjj. Syr. lassen ην weg, welches T. R. nebst ℵBLΞ liest.

[2]) Wenigstens nach den Alexandr.

[3]) V. 13. T. R. nebst ABC und 11 Mjj.: επ αυτη; ℵ und 6 Mjj.: επ αυτην.

thun; aber wo das Mitgefühl so laut spricht (ἐσπλαγχνίσθη), schweigt die Klugheit. Dazu fühlte er sich zur Übung des Trostamts berufen; denn eben in dem Zusammentreffen der Umstände erkannte er den Willen seines Vaters. — Jesus legt die Hand auf den Sarg, wie um den aus dem Leben Entfliehenden festzuhalten. Diese Bewegung ist nichts als eine Aufforderung an die Träger, stille zu stehen. Nichts im Text rechtfertigt den Sarkasmus Keims, der hier über den Glauben an eine Kraft spottet, welche durch das Brett des Sarges dringt, und hinzufügt, „ein solcher Glaube sei zwar der des Evangelisten, nicht aber der unsrige". Nicht auf die Berührung des Sargs durch die Hand Jesu, sondern auf den Befehl seines Mundes wird in dem Bericht die Auferweckung zurückgeführt. In den Worten: Ich sage dir, wie in dem: Weine nicht! das er an die Mutter richtete, spricht sich die absolute Gewißheit des beabsichtigten Erfolgs aus. — Das Abbrechen der Verbindung zwischen Leib und Seele ist immer nur etwas Relatives beim Tod, wie beim Schlaf; und ebenso wie die Stimme eines Menschen hinreicht, um bei dem, der in Schlaf versunken ist, das Band zwischen beiden wiederherzustellen, so hat das Wort des Herrn die Kraft, selbst bei den Toten die unterbrochene Verbindung wiederherzustellen. Die Anhänger der natürlichen Erklärung sagen, der junge Mensch sei nur in einer Ohnmacht gelegen. Allein da würde das Machtwunder nur beseitigt, um einem ebenso unbegreiflichen Wissenswunder Platz zu machen. Wie wußte Jesus, daß der für tot gehaltene noch lebte und daß der Augenblick seines Erwachens so nahe bevorstand?[1] — Sobald die Seele den Körper wieder zur Wohnung genommen hat, zeigt Bewegung und Wort ihre Gegenwart an. Jesus hat ein Eigentumsrecht auf den, den er wieder zum Leben gebracht hat; er macht es geltend, aber nur um das Glück zu genießen, den dem Tod Entrissenen der betrübten Mutter wieder zu geben. Der Ausdruck: Er gab ihn seiner Mutter, entspricht dem: Es jammerte ihn derselben, V. 13.

V. 16—17.[2]) Die Wirkung. Über dies Empfinden von Furcht siehe zu 5, 8. — Ein großer Prophet: ein größerer selbst als der Täufer, ein Prophet ersten Ranges, wie Elias, wie Moses. Andere sprechen den gleichen Gedanken noch nachdrücklicher aus: Gott hat .... heimgesucht; dieses Wort giebt mehr zu denken, als es ausspricht: eine entscheidende Stunde hat für Israel geschlagen. — Der Ausdruck: diese Rede bezieht sich ohne Zweifel auf die zwei vorhergehenden Ausrufe (V. 16): „Diese Art von Jesu zu denken und zu reden verbreitete sich." Es ist dies ein Fortschritt in der Entwickelung des Werks Jesu, welcher dadurch hervorgehoben wird. Um das: in Judäa, zu erklären, sagt Keim (I. S. 72): Lukas macht aus Nain einfach eine Stadt in Judäa. Aber der Ausdruck ἐξῆλθεν, wörtlich: ging aus, bezeichnet gerade das Gegenteil; er zeigt, daß diese Reden, nachdem sie Galiläa (dieses erste sich von selbst verstehende Gebiet) erfüllt hatten, diesmal über diesen natürlichen Umkreis hinausgingen und weit bis in das jüdische Land erschollen, wo aller Mund davon voll war. Meyer und Bleek haben daher keinen genügenden Grund, dem Wort Judäa hier den ungewöhnlichen Sinn beizulegen: das ganze heilige Land. Der Grund, um dessentwillen dieser nähere Umstand hin-

[1]) Zeller (Apostelgesch., S. 177) weist diese alte rationalistische Erklärung folgendermaßen ab: „Man müßte da glaublich finden, daß in der kurzen Zeit der evangelischen und apostolischen Geschichte sich fünfmal (dreimal in den Evangelien, zweimal in der Apostelgeschichte) derselbe Umstand, der merkwürdige Zufall wiederholt habe, daß eine Ohnmacht von allen, die sich mit dem Toten beschäftigt hatten, unbemerkt geblieben war und dann auf das erste Wort des göttlichen Gesandten wich und so zu dem Glauben an eine wirkliche Auferweckung Anlaß gab."

[2]) V. 16. T. R. nebst ℵ AC und 5 Mjj: ἅπαντας; BD und 12 Mjj.: πάντας. — ℵ ABCLΞ lesen ἠγέρθη statt ἐγήγερται.

zugefügt ist, ist nicht der jüdische Ursprung dieser Erzählung, wie Köstlins Scharfsinn vermutet. Die Worte bilden ganz einfach den Übergang zu dem folgenden Abschnitt. Johannes lag im Gefängnis im Süden des heiligen Landes, nicht weit von Judäa (in Peräa, in der Festung Machäron, nach Josephus). Das Gerücht von den Thaten Jesu konnte also zu ihm in seinem Gefängnis nur gelangen, wenn es schon bis nach Judäa gedrungen war. Die Worte: und in die ganze Umgegend, beziehen sich vor allem auf Peräa und lassen also keinen Zweifel über die Absicht dieser Bemerkung des Lukas, die folgende Geschichte vorzubereiten.

Eine besondere Schwierigkeit bei diesem Wunder ist das Fehlen aller freien sittlichen Empfänglichkeit bei dem, der der Gegenstand desselben ist. Lazarus war ein Glaubiger; bei des Jairus Töchterlein war der persönliche Glaube gewissermaßen durch den der Eltern ersetzt. Hier aber ist nichts dergleichen. Das einzige receptive Element, das man voraussetzen kann, ist das lebhafte Verlangen nach dem Leben, mit welchem dieser Jüngling, der einzige Sohn einer Witwe, seinen Geist aufgegeben haben mag. Aber das genügt in der That. Denn es geht daraus hervor, daß Jesus nicht willkürlich über ihn verfügt hat. Und was den Glauben betrifft, so darf dieser, wie viele Vorgänge zeigen, bei keinem Wunder als ein dynamischer Faktor betrachtet werden, sondern er ist bloß eine moralische Bedingung hinsichtlich des geistlichen Zwecks, welchen Jesus bei der Vollbringung der Wunder im Auge hat.

Keim, welcher die Unhaltbarkeit jeder psychologischen Erklärung angesichts eines solchen Wunders fühlt, hat diesmal zur mythischen Erklärung von Strauß (Leben Jesu, 1. Ausg.) seine Zuflucht genommen. Wir hätten hier eine Nachahmung der Totenerweckungen im A. T., namentlich derjenigen, welche Elisa in Sunem, einem nur eine kleine Stunde von Nain entfernten Flecken, verrichtete. — Dieser fortwährende Wechsel hinsichtlich der Mittel, zu welchen man seine Zuflucht nimmt, um die Wunder zu beseitigen, ist nicht geeignet, die rationalistische Kritik zu empfehlen. Ferner muß hier an den Einwurf erinnert werden, welchen Baur mit solchem Nachdruck gegen Strauß in Betreff der Auferweckung des Lazarus erhoben hat, daß ein Mythus, die Schöpfung des christlichen Bewußtseins, sich allgemeiner verbreitet hätte und sich nicht bloß in einem unsrer Evangelien finden würde. Man hat in der That nur die Wahl zwischen Erfindung des Verfassers (also Betrug) oder Geschichte; das ist das Dilemma.

Die Anhänger der Ur-Markus-Hypothese erklären die Auslassung dieser Geschichte in unsrem Markus und Matthäus daraus, daß sie im Ur-Markus gefehlt und Lukas sie also aus seinen besonderen Quellen hinzugefügt habe. Nun aber wäre es, wenn es sich wirklich so verhielte, natürlich, daß gleich nachher sein Bericht wieder mit dem des Markus und Matthäus zusammenträfe. Das ist aber keineswegs der Fall. Matthäus erzählt nach der Heilung des Knechts des Hauptmanns die der Schwiegermutter des Petrus und eine Menge Begebenheiten, welche mit dem, was bei Lukas folgt, nichts gemein haben. Ebenso kommt Markus nach dieser Lücke gar nicht wieder zu der Reihenfolge der von Lukas erzählten Thatsachen zurück. Das ist das Recht, womit man sich rühmt, die Abhängigkeit der drei Synoptiker vom Ur-Markus zur Evidenz gebracht zu haben! — eine Hypothese, welche übrigens jetzt mehr und mehr verlassen wird.

IV. Die Gesandtschaft des Täufers.
7, 18—35.

Diese Begebenheit ist nur von Lukas und Matthäus (Kap. 11) erzählt; aber sie wird von beiden verschieden gestellt, von Matthäus an die Spitze einer Sammlung von Reden Jesu über verschiedene Gegenstände (Kap. 11 und 12).

Beide motivieren sie in derselben Weise. Das Gerücht von den Thaten Jesu ist bis zu Johannes gedrungen. Wenn Lukas es nicht ausdrücklich bemerkt, wie Matthäus, daß der Vorläufer im Gefängnis war, so erklärt sich dies, was auch Bleek dagegen sagen mag, daraus, daß diese Sachlage aus 3, 19 f. hinlänglich bekannt ist. — Aber wie kann das Gerücht von den Wundern Jesu, von den Werken Christi (Matthäus) in der Seele des Johannes den Zweifel wecken, welcher in seiner Frage zu liegen scheint? Strauß hat spöttisch seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß noch kein Konjekturenfabrikant vorgeschlagen habe, bei Matthäus statt ἀκούσας, da er gehört hatte, ein οὐκ ἀκούσας, da er nicht gehört hatte, zu setzen. Keim und Holtzmann schließen aus diesem Ausdruck, Johannes habe damals erst angefangen, Jesum für den Messias zu halten. Aber dieser Sinn stände im Widerspruch mit allem, was der Evangelist bisher erzählt hat. Ebenso ist er unvereinbar mit der Antwort Jesu, welche sich unstreitig auf Johannes bezieht: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert!" — Worte, welche offenbar nicht einen erst werdenden Glauben bei Johannes kennzeichnen, sondern eine Erschütterung seines früheren Glaubens. Der Ausdruck die Werke Christi stellt die Werke, welche man von Jesus erzählte, in Gegensatz zu denen, welche er von ihm als Messias erwartet hatte. Er hatte ihn dem Volk als den königlichen Richter geschildert, welcher die Wurfschaufel in der Hand hat und das theokratische Gericht vollzieht, durch welches Israel gereinigt werden soll. Diese Predigt hatte das ganze Volk erschüttert. Und nun vollbrachte dieser so feierlich angekündigte Messias einfache Werke der Liebe, bloße Heilungen, wie die, die im Bisherigen beschrieben worden sind! Darauf sollte also die ganze Thätigkeit eines Christus hinauslaufen? Man begreift, daß Johannes, wenn er sich diese Frage in seinem Gefängnis vorlegte, sich getrieben fühlte, weiter zu fragen, ob nicht etwa das messianische Werk unter zwei verschiedene Persönlichkeiten verteilt sei, von denen die eine das Reich Gottes in den Herzen durch die bloße Wirkung des Geistes, durch Worte der Gnade und Werke der Liebe, zu gründen, die andere das theokratische Gericht auszuführen und durch Machtthaten den nationalen und sozialen Bau des Gottesreiches auf Erden zu errichten habe. Daher ist der Sinn der Frage des Johannes der: „Sollen wir [nicht einen andern als Messias, sondern] einen zweiten, von dem ersten verschiedenen (ἕτερον, bei Matthäus und vielleicht auch bei Lukas) Messias erwarten? Es ist bekannt, daß man wirklich mehrere göttliche Gesandte erwartete, welche die große messianische Umwälzung zu stande bringen würden. Man redete namentlich von dem „Propheten", welchen die einen von Christus unterschieden (9, 19; Joh. 1, 20 f. 25), die andern mit ihm identifizierten (Joh. 6, 14 f.). Es ist daher wohl möglich, daß Johannes sich am Ende fragte, ob nicht Jesus vielleicht bei diesem Werk eine rein geistige Aufgabe zu erfüllen habe, während die großen äußeren Thaten, welche nachfolgen sollten, von einer erst noch zu erwartenden Persönlichkeit verrichtet werden würden. In diesem Gedanken liegt kein Widerspruch mit dem, was er bei der Taufe Jesu gesehen und gehört hatte. Denn fürs erste sieht er ihn auch jetzt noch als einen göttlichen Gesandten an, da er ja eben an ihn diese Frage richtet; und dann hatte Johannes in der Vision bei der Taufe in der That nur das Herabkommen des heiligen Geistes auf Jesus gesehen, sonst nichts. Dieser Vorgang kündigte eine geistige Thätigkeit an, mehr nicht. Eben dies war in dem Zeugnis, das er von Jesus ablegte, das wahrhaft göttliche Element. Alles, was er sonst noch sagte, wenn er Jesus als Richter darstellte, war nicht Inhalt der ihm gegebenen Offenbarung, sondern Anwendung der prophetischen Schilderungen des A. T. Es ist also falsch, wenn man mit einer Menge von Auslegern behauptet, die von Johannes an Jesus gerichtete Frage stehe im

Widerspruch mit der Kundgebung bei der Taufe. Nicht ohne Grund hat Johannes von sich selbst gesagt: „Wer von der Erde ist, redet von der Erde" (Joh. 3, 31) und Jesus ihn für kleiner als den kleinsten unter den Gläubigen erklärt. Diese Abwechselungen von wunderbarer Erhebung und tiefem, plötzlichem Herabsinken sind die Eigentümlichkeit aller Männer des alten Bundes. Nachdem sie einen Augenblick über sich selbst hinausgehoben worden sind, sinken sie, da sie noch innerlich nicht erneuert sind, bald auf ihren natürlichen Standpunkt zurück. Es ist also, um die Frage des Johannes mit der Vision der Taufe in Einklang zu bringen, keineswegs nötig, zu der von Calvin, Grotius u. a. angenommenen Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, Johannes habe bloß seinen Jüngern Gelegenheit geben wollen, sich von der Würde Jesu zu überzeugen, oder mit Hase anzunehmen, die Absicht des Johannes sei gewesen, Jesum anzuspornen und den Gang seines Werkes zu betreiben. Diese Auslegungen entsprechen weder dem Buchstaben noch dem Geist des Textes.

Dieser Abschnitt enthält: 1) die Frage des Johannes und Jesu Antwort, V. 18—23; 2) die Rede Jesu über die Person und das Amt des Johannes, V. 24—35.

1) V. 18—23. Die Frage und die Antwort.

V. 18—19.[1]) Die Frage. Der Ausdruck: ὁ ἐρχόμενος, der da kommt, ist Maleachi entlehnt (3, 1): „Siehe, er kommt, spricht der Herr." Die Lesart ἕτερον ist bei Matthäus sicher; weniger bei Lukas. Das Pronom. ἕτερον, einen andern, würde Jesu indirekt die Eigenschaft als Messias beilegen.

V. 20—23.[2]) Die Antwort. Da Matthäus keine in Gegenwart der Gesandten des Johannes verrichteten Wunder erwähnt, so hat die Kritik Lukas in Verdacht gezogen, er habe diesen Auftritt selbst erfunden. Dieser Schluß ist logisch, sobald man annimmt, er arbeite nach Matthäus oder nach derselben Urkunde, wie Matthäus. Aber mit welchem Recht richtet man eine solche Anklage gegen einen Schriftsteller, dessen Bericht allenthalben die Genauigkeit seiner Erkundigungen und die Vorzüglichkeit seiner Quellen zeigt? Sehen wir nicht, wie Matthäus fortwährend den geschichtlichen Rahmen zusammenzieht, um sich hauptsächlich an die Worte Jesu zu halten? Die Worte: Was ihr höret und sehet, finden sich auch bei Matthäus und setzen Ereignisse voraus, welche sich in Gegenwart der Abgesandten begeben haben. — Die Beweiskraft der Antwort Jesu ergiebt sich vor allem aus den Wundern selbst, aber namentlich aus dem Verhältnis zwischen diesen Thatsachen und der Schilderung des Messias im A. T. (Jes. 35, 4—6; 61, 1 ff.). Die Heilung von Dämonischen erwähnt Jesus nicht, vielleicht eben, weil im A. T. davon nicht die Rede ist. Keim, Reuß, teilweise auch Neander, nehmen die Ausdrücke von V. 22 in bildlichem Sinn; nur erkennt Keim an, daß die Evangelisten sie buchstäblich verstanden haben. Reuß beruft sich für diese Annahme namentlich auf die letzten Worte: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt." Allein die Ausdrücke: „Was ihr sehet und höret", können nur auf leibliche Heilungen und Erweckungen bezogen werden: denn die geistlichen Früchte des Amts Jesu sind keine in das Gebiet der Sinne fallenden Thatsachen. Die Verkündigung des Evangeliums für die Armen ist eben so gut eine äußere, sinnlich wahrnehmbare Thatsache, wie alle die Wunder, die angeführt sind. — Dieser Zug ist an den Schluß gestellt, weil es der charakteristische

[1]) V. 19. T. R. nebst ℵ A und 14 Mjj. Syr.: τον Ιησουν; B L R Ξ: τον Κυριον. — T. R. nebst A D und 13 Mjj. liest αλλον; ℵ B L R X Ξ: ετερον.

[2]) V. 21. ℵ B L lesen εκεινη statt αυτη. — ℵ B L X lassen δε weg. — ℵ L lesen ημερα statt ωρα. — ℵ A B und 14 Mjj. lassen ο vor βλεπειν weg, welches T. R. nebst F und 3 Mjj. liest. — V. 22. T. R. liest nebst A und 16 Mjj.: ο Ιησους, was ℵ B D Ξ weglassen. — ℵ B L X Ξ lassen οτι weg, welches T. R. nebst A D und 14 Mjj. liest.

Zug des Messiaswerks ist, wie Jesus es treibt, im Gegensatz gegen die Idee, welche Johannes sich davon machte. Jesus erinnert dadurch ausdrücklich an die Weissagung Jes. 61, 1, wo dieser Zug in der Schilderung des messianischen Werks besonders hervorgehoben ist. Die Warnung von V. 23: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert, wer in dem demütigen, langsamen, erbarmungsreichen Gang meines Werks den wahren messianischen Charakter nicht verkennt", ruft dem Täufer, seinen Jüngern und dem bei dem Vorgang anwesenden Volk ein andres Wort des Jesaja in Erinnerung (8, 14): „Er wird ihnen ein Stein des Anstoßes sein und ihrer viele werden sich stoßen und fallen." Σκανδαλίζεσθαι: sich an etwas stoßen, so daß man darüber fällt. Wie hoch erhaben steht Jesus auch hier über dem größten Repräsentanten der Vergangenheit! Aber auch welche Aufrichtigkeit beweisen die heiligen Schriftsteller, welche sich nicht scheuen, die Schwächen eines ihrer berühmtesten Helden offen an den Tag zu legen!

2) V. 24—35. Die Rede Jesu. Jesus hatte eine Schuld abzutragen. Der Täufer hatte für ihn ein glänzendes Zeugnis abgelegt; er benutzt jetzt die Gelegenheit, seinem Vorläufer gleichfalls öffentlich Ehre zu erweisen. Er durfte um so weniger die Gelegenheit dazu vorübergehen lassen, als zwischen seiner Aufgabe und der des Johannes ein enger Zusammenhang stattfand. Die Rede Jesu über Johannes ist sozusagen seine Leichenrede gewesen; er ist ja bald nachher getötet worden. Jesus zeigt zuerst die hervorragende Bedeutung des Täufers im Reich Gottes trotz seiner Inferiorität im Vergleich mit den Angehörigen der neuen Weltzeit (V. 24—28); dann schildert er das Verhalten des Volks gegenüber den beiden großen göttlichen Kundgebungen, welche um diese Zeit an dasselbe ergangen sind, der Amtsthätigkeit des Täufers und seiner eigenen (V. 29—35). Denselben Gang schlägt im allgemeinen Matthäus Kap. 11 ein: 1) V. 7—11; 2) V. 12—19. Indem Jesus dem Volk die Wichtigkeit der Thätigkeit des Johannes zeigt, will er ihm zum Bewußtsein bringen, wie kindisch sein Verhalten ist gegenüber einer solchen Erscheinung und gegenüber der noch größeren, welche durch jene vorbereitet wurde und in der That ihr auf dem Fuß folgte.

V. 24—28[1]): Bedeutung des Täufers für das Reich Gottes. — Ἤρξατο, er fing an; damit wird auf das Feierliche der folgenden Rede aufmerksam gemacht (4, 21). — Das Volk selbst hat durch den Zulauf zur Taufe Johannis bewiesen, daß es in ihm ein außerordentliches Wesen erkannte, und es hatte Recht. — In dem vom Wind bewegten Rohr hat man das Bild der sittlichen Unbeständigkeit des Täufers gefunden (Ewald); in diesem Fall wäre die Antwort auf die Frage bejahend. Nach einer andern Ansicht (Meyer, Neander, Bleek) ist die Antwort verneinend: „Nein, diesen Schluß dürft ihr aus dem Vorgegangenen nicht ziehen." Natürlicher aber sieht man in dem vom Wind bewegten Rohr das Bild von etwas ganz Gewöhnlichem, Alltäglichem. „Ihr seid doch nicht in die Wüste gegangen, um etwas zu sehen, was man alle Tage sehen kann." Das Verb. ἐξελθεῖν, hinausgehen (aus bewohnten Orten) erinnert an die Größe der durch diese Wallfahrt verursachten Aufregung; das Perf. ἐξεληλύθατε an den Eindruck, den sie behalten haben,

---

[1]) V. 24. T. R. mit AB und 8 Mjj.: προς τους οχλους; ℵ D und 8 Mjj.: τοις οχλοις. — T. R. liest mit E und 11 Mjj. dreimal εξεληλυθατε (V. 24, 25 und 26); ℵ ABDLΞ: εξηλθατε (die drei Mal, nur A nicht in V. 26). — V. 27. ℵ BDLΞ lassen εγω nach ιδου weg, welches T. R. mit AE und 12 Mjj. Syr. liest. — V. 28. T. R. mit A und 12 Mjj.: εγω γαρ: BΞ lassen γαρ weg; ℵ LX: αμην λεγω. — T. R. mit A und 9 Mjj. liest hier προφητης, was ℵ BKLMXΞΠ It. weglassen. — ℵ BLΞ lassen του βαπτιστου weg, welches T. R. mit AE und 12 Mjj. It. liest.

während der Aorist (alex.) nur das Hinausgehen selbst andeutet. Selbst Tischendorf erkennt an, daß das Perfekt. die echte Lesart ist; der Aorist ist aus Matthäus entnommen. — Man darf nicht mit Hofmann das Fragezeichen hinter ἔρημον setzen und θεάσασθαι mit dem Folgenden verbinden: „Warum seid ihr in die Wüste gegangen? Um zu sehen ...?" Hofmann setzt dann die gleiche Konstruktion fort, indem er aus den beiden folgenden ἰδεῖν die zuerst negative, dann positive Antwort Jesu macht. Allein daß das Volk hinausging, um etwas zu sehen, das ist vorausgesetzt; es handelte sich nur um die Frage, was (τί). — Dieser Ausdruck erinnert an die Worte Jesu, Joh. 5, 35: „Johannes war ein brennendes und glänzendes Licht; ihr aber wolltet euch eine Weile an seinem Licht ergetzen." Des Volks Gefühl täuschte sich nicht: Johannes war wirklich etwas Großes. Aber es giebt zwei Arten von Größe: die irdische und die himmlische. Von welcher Natur ist die des Johannes? Wenn sie, fährt Jesus fort, von irdischer Art gewesen wäre, würde Johannes nicht in einer Wüste, sondern in einem Palast gewohnt haben. Seine Größe war also göttlicher Art. Nach jüdischer Anschauung besteht aber alle Größe dieser Art in einer prophetischen Sendung. Daher der Schluß, auf welchen das Volk hinsichtlich des Johannes gekommen ist, und welchen Jesus zuerst bestätigt: Ja, ich sage euch; über welchen er sodann noch hinausgeht: und mehr als ein Prophet. Johannes hat ja nicht bloß geweissagt, sondern ist selbst Gegenstand der Weissagung. Es ist in der That etwas Größeres, in dem Gemälde der messianischen Zeit als eine prophetisch vorhergesehene und angekündigte Persönlichkeit zu stehen, als selber das prophetische Sehrohr in der Hand zu haben. Deswegen ist Johannes mehr als ein Prophet: seine Erscheinung ist ein γεγραμμένον, eine vorherbeschriebene Thatsache.

Das Citat aus Maleachi 3 findet sich in den drei Synoptikern; bei Matthäus in der Parallele zu unsrer Stelle (11, 10), bei Markus (1, 2) im Eingang des Evangeliums, mit dem Unterschied, daß er die Worte vor dir her wegläßt. Über das ἐγώ, ich, nach ἰδού erlauben die Varianten keine bestimmte Entscheidung. Diese Gleichheit ist merkwürdig; denn das Citat ist sowohl von dem hebräischen Text als von den LXX verschieden. Maleachi und die LXX haben die Worte: vor meinem Angesicht, im ersten Satz nicht; ferner haben die drei Synoptiker ἀποστέλλω und κατασκευάσει statt ἐξαποστέλλω und ἐπιβλέψεται bei den LXX. Die Verteidiger einer gemeinsamen schriftlichen Quelle oder der Benutzung des einen Synoptikers durch den andern könnten diese Thatsache zu Gunsten ihrer Hypothese anführen. Allein 1) wenn diese gemeinsame Quelle der Ur-Markus wäre, warum würde dann Markus dieses Citat in einen ganz andern Zusammenhang setzen? 2) Wenn es die Logia wären, warum würde dann Markus, statt einfach abzuschreiben, die Worte vor dir (alex., Itala) weglassen? 3) Dieselbe Schwierigkeit wäre vorhanden, wenn Markus einen der andern Synoptiker abgeschrieben hätte. 4) Ebensowenig können diese den Markus abgeschrieben haben, welcher diese ganze Rede nicht hat. — Die Übereinstimmung der Synoptiker muß sich also auf andere Weise erklären. Wenn Lukas und Matthäus darin zusammentreffen, daß sie statt des vor mir her bei Maleachi und den LXX beide vor dir her setzen, so rührt dies offenbar daher, daß bei ihnen Jesus selbst die Stelle citierte. Für den Propheten sind Jehova, welcher sendet, und der Messias, für welchen der Weg bereitet werden soll, eine und dieselbe Person; daher bei Maleachi die Form: „vor mir her." Für Jesus dagegen, welcher in seinen Reden sich niemals mit dem Vater identifiziert, war eine Unterscheidung notwendig; daher die Form: vor dir her. Die andern gemeinsamen Ausdrücke erklärt Weizsäcker mit Recht daraus, daß „dieses Citat dem gewöhnlich angewendeten messianischen Beweisverfahren angehörte". So mag es durch den Gebrauch die feste Form bekommen haben, in welcher wir es bei den Synoptikern finden.

Das denn der byz. Handschriften in V. 28 hat einen klaren Sinn: Eine Person, deren Kommen neben dem des Messias angekündigt ist, muß von außerordentlicher Bedeutung sein. — T. R. liest mit den byz. Mjj.: „Ich sage euch, daß unter denen, die vom Weib geboren sind, kein größerer Prophet aufgetreten ist als Johannes der Täufer. Die Alexandriner lassen das Wort Prophet weg, und zwar mit Recht. Denn es gäbe eine Tautologie. Es giebt ja keinen Propheten, der nicht vom Weib geboren wäre. Hofmann verteidigt vergeblich die recipierte Lesart, indem er ihr folgenden Sinn zu entnehmen sucht: „In der ganzen Welt (ἐν γεννητοῖς γυν.) ist kein größerer Prophet aufgestanden, als .... Als ob Jesus voraussetzen könnte, daß es außerhalb Israels Propheten gebe! — Die Erhabenheit des Johannes über alle theokratischen und menschlichen Erscheinungen liegt in seiner Stellung, seiner Aufgabe, nicht in seiner persönlichen Würdigkeit. Ob sein inneres Leben höher stand, als das eines Abraham, eines Elias und anderer, sagt uns der Ausspruch Jesu nicht; aber seine Stellung ist eine höhere als die ihrige. Und dennoch, setzt Jesus sofort in Form eines Zwischensatzes hinzu, ist die neue Ordnung der Dinge, welche er einführt, so erhaben über die alte, welche Johannes beschließt, daß der Kleinste in der neuen vermöge seiner geistigeren Anschauung der göttlichen Dinge und seines innigen Verhältnisses zu Gott höher steht als der Vorläufer. Er hat durch Jesus Kindesrecht, während Johannes nur der Knecht Gottes ist. Daraus folgt nicht, daß dieser Glaubige den Johannes im Glaubensgehorsam übertrifft. Johannes kann auf seinem Standpunkt weiter vorgeschritten sein, aber der Standpunkt des Glaubigen ist ein höherer als der seinige. Er lebt in einem höheren Lebensprinzip als Johannes. Diesen Gedanken fügt Jesus hinzu, um Johannes zu entschuldigen und seine Glaubensschwäche, das σκανδαλίζεσθαι (V. 23), zu erklären. Mehrere Ältere haben unter dem Kleineren Jesus verstanden, weil er jünger war als Johannes, oder weil er im Augenblick noch weniger berühmt war. Diese Erklärung könnte nur festgehalten werden, wenn man die Worte: im Reich Gottes zu dem folgenden: ist größer, bezöge was gezwungen ist. — Wir geben dem Komparativ: der Kleinere superlative Bedeutung: der Kleinste. Meyer, der den Komparativ premiert, erklärt: „der im Reich Gottes eine verhältnismäßig niedrigere Stellung hat, als Johannes im alten Bund." Diese Erklärung ist sehr gekünstelt. Aus Matth. 18, 1 läßt sich der Übergang aus der komparativischen Bedeutung in die des Superlativs erklären: der größer ist [als die andern]; daher der Größte von allen. Vergl. auch Luk. 9, 48. — Dieser Ausspruch Jesu, dessen Echtheit über allem Verdacht steht, beweist, wie sehr Jesus sich dessen bewußt war, daß er ein Lebensprinzip in die Welt einführe, welches erhaben ist über das Judentum auch in seiner höchsten Erscheinung.

V. 29—35. Die endliche Erfolglosigkeit der Amtsthätigkeit des Täufers.

V. 29—30.[1]) Diese Verse bilden den Übergang von dem Zeugnis, das Jesus eben von dem Täufer abgelegt hat, zu der Anwendung, welche er auf die Zuhörer machen will. Er stellt das zweifache Ergebnis der Amtsthätigkeit des Johannes ins Licht: eine anfangs günstige Bewegung bei den niederen Volksklassen, V. 29; aber entschiedener Widerstand bei den Häuptern, deren Verhalten zuletzt das des ganzen Volkes bestimmt, V. 30. Mehrere Ausleger (Knapp, Neander, Stier, Bleek) halten diese Verse wegen ihrer geschichtlichen Form für eine in die Rede eingeschobene Bemerkung des Evangelisten. Aber dieses Einschieben einer geschichtlichen Bemerkung mitten in eine Rede wäre beispiellos. Diese falsche Meinung hat wohl die jedenfalls unechten

1) V. 30. א D lassen εις εαυτους weg.

Worte: Und der Herr sprach, am Anfang von V. 31, veranlaßt. Wenn Johannes noch in Freiheit wäre, könnte man zur Not annehmen, daß durch ἀκούσας, da er hörte, etwas begründet werde, was eben in diesem Augenblick stattgefunden hätte, der Entschluß der Zuhörer, unverzüglich zum Täufer zu gehen und sich von ihm taufen zu lassen. Allein Johannes taufte nicht mehr (3, 19 f.; Matth. 11, 2). Diese Worte sind also die Fortsetzung der Rede. Jesus will sagen: Diese Größe des Johannes (28b ist Parenthese) hat das Volk wohl erkannt; es hat alsbald sein Amt geehrt. Das hineinzudenkende Objekt von: da er hörte ist Johannes und seine Predigt. Gott Recht geben heißt: Die Vortrefflichkeit seiner Führungen zum Heil der Menschen anerkennen und mit Wort und That dafür zeugen. Indem sie Buße thaten, bezeugten sie die Berechtigung der Bußpredigt des Johannes, V. 30. Das aber (δέ) kündigt eine andere Thatsache an, durch deren Wirkungen diejenigen des anfänglichen Verhaltens des Volks lahm gelegt wurden. In dem Ausdruck: sie vernichteten Gottes Rat für sich selbst liegt der Gedanke, daß der Mensch die Erfüllung des göttlichen Rats für die Welt nicht hindere, wohl aber machen kann, daß derselbe für ihn selbst fehlschlägt. Μή βαπτισθέντες, indem sie sich nicht taufen ließen. — Über dieses Verhalten der Obersten siehe zu 3, 7. Der indirekte Vorwurf, welchen Jesus (Joh. 3, 5) dem Pharisäer Nikodemus über die Verachtung der Wassertaufe macht, steht in bemerkenswerter Übereinstimmung mit diesem Ausspruch bei Lukas. Die Worte Jesu, Joh. 5, 35: „Ihr wolltet euch eine Weile an seinem Licht ergetzen", beweisen, wie durch die Kälte der Häupter die Begeisterung des Volks für den Vorläufer bald wieder gedämpft worden ist.

Statt dieser beiden Verse finden wir bei Matthäus (11, 12—15) eine Stelle, welche dazu dient, dem Volk die entscheidende Bedeutung des gegenwärtigen Zeitpunkts zum Bewußtsein zu bringen. Die Hauptgedanken derselben sind folgende: „Die Erscheinung des Johannes ist der Abschluß der gesetzlichen und prophetischen Ökonomie; gleich nach ihm (ἄρτι) kann man in das messianische Reich eindringen. Nur muß man hiebei eine heilige Gewalt anwenden (V. 12 f.). Johannes war also wirklich der erwartete Elias; selig, wer es zu fassen weiß (V. 14. 15)!" Da diese zwei letzten Verse bei Matthäus selbst 17, 12 sich wieder finden, wo sie viel natürlicher passen, so sind sie wahrscheinlich durch Ideenassociation des Redaktors hiehergekommen. Die Verse 12 und 13 stehen bei Lukas in einem ganz andern, ziemlich unklaren Zusammenhang, 16, 16. Nach Holtzmann hätte Matthäus hier die gemeinsame Quelle, die Logia, getreu wiedergegeben, während Lukas, weil er die Verbindung nicht befriedigend fand, diese Stelle der Logia unterdrückte und eine andere, dem Ur-Markus angehörige dafür einsetzte, nämlich die von Matth. 21, 31 f. aus diesem Dokument entnommene. Weil aber Lukas das hier weggelassene nicht habe verlieren wollen, so habe er es 16, 16 in einem allerdings unbegreiflichen Zusammenhang gesetzt; nur habe er da die Ordnung der beiden Verse umgekehrt, um den Zusammenhang, wo möglich, etwas verständlicher zu machen. Und nun bricht Holtzmann in den Triumphruf aus: „Alle Schwierigkeiten sind gelöst . . . Es ist ein sehr instruktives Beispiel, wie solche Schwierigkeiten zu behandeln sind (S. 143—145)." Wir sehen in alledem nur das Labyrinth von Unwahrscheinlichkeiten, in welches man sich verirrt, wenn man die Entstehung der Synoptiker durch solche Kunstgriffe erklären will. Lukas soll die Stelle V. 12—15 (Matthäus) aus ihrem Zusammenhang wegnehmen, weil ihm die Verbindung nicht befriedigend scheine, und dann dieselbe Stelle in seinem Evangelium 16, 16 in einen Zusammenhang setzen, wo sie noch viel unverständlicher wird! Man kann annehmen, daß die Rede des Matthäus ursprünglich für eine Sammlung von Logia abgefaßt war, in welcher sie den Titel trug: Über den Täufer. Jedenfalls hat der Redaktor verschiedene ihm bekannte Worte, welche Jesus zu verschiedenen Zeiten über diesen

Gegenstand ausgesprochen hatte, hier zusammengestellt. Lukas aber folgt seiner eigenen Quelle, welche die mündliche Überlieferung in einfacher Form wiedergiebt und deren Genauigkeit sich bei jeder neuen Prüfung bewahrheitet.

Geß versucht allerdings zu beweisen, daß der Text des Matthäus den Vorzug verdiene. Die Gewaltthätigen (Matth. 11, 12) wären die Abgesandten des Täufers, welche so bezeichnet wären wegen des barschen Tones, in welchem sie vor allem Volk ihre Frage an Jesus richteten. Jesus würde diesen Eifer für lobenswert erklären, im Vergleich mit der Gleichgültigkeit, welche das Volk an den Tag legt (V. 31—35). Aber 1) wie könnte Jesus von den Jüngern des Johannes sagen, daß sie das Himmelreich erstürmen, während wir sie doch stets in einem feindseligen Verhältnis zu Jesus stehen sehen (Matth. 9, 14; Joh. 3, 26)? 2) Dieses so verstandene Wort hätte eine zu geringe Bedeutung im Verhältnis zu den folgenden Aussprüchen über das Ende der prophetischen und die Eröffnung der messianischen Zeit.

V. 31—35.[1]) Würdigung des Benehmens des Volks. Wir haben schon gesehen, daß die Worte: Und der Herr sprach eine Interpolation sind. — Jetzt würdigt Jesus das Benehmen des mitlebenden Geschlechts gegenüber den zwei großen, so eng mit einander zusammenhängenden göttlichen Botschaften, welche eben um diese Zeit an dasselbe gerichtet worden sind. Die doppelte Frage V. 31 hat etwas Scharfes. Jesus sucht, mit was er ein so unvernünftiges Benehmen, wie er es sehen muß, vergleichen könne. Erste Frage: „Welches Gleichnis wird sich finden lassen?" Zweite Frage: „Giebt es überhaupt eines?" Endlich verweilt sein Geist auf einem Bild, welches seinem Gedanken entspricht. Er erinnert sich an ein Spiel, welches er vielleicht selbst ehemals als Kind auf dem Marktplatz der Stadt Nazareth mitgespielt hatte. Es war etwas Ähnliches, wie bei uns das Charadenspielen. Die Spieler teilen sich in zwei Gruppen, von denen jede abwechselnd die Darstellung einer Scene aus dem gemeinen Leben anzufangen hat, und die andere, in die begonnene Darstellung thätig eintretend, die Ausführung vollendet. Es handelt sich also dabei nicht bloß, wie bei uns, darum, das Wort zu erraten; sondern, dem dramatischeren Charakter des orientalischen Geistes entsprechend, darum, von der Zuschauerschaft zu der Rolle des Akteurs überzugehen und die Handlung zu vollenden, welche die andern Spielenden erfunden und angefangen haben. In diesem Fall findet zweimal ein Versuch von der einen und dann von der andern Truppe statt (προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις, sie rufen einander zu, V. 32); aber beide schlagen fehl. Die ersten Spieler thun jedesmal ihre Schuldigkeit; aber es gelingt ihnen nicht, den Mangel an gutem Willen, die schlechte Laune der Zuschauer zu überwinden, welche sich weigern, mitzuspielen. Die erste Truppe erscheint und spielt eine Melodie zum Tanzen: statt sich zu erheben und einen Ball aufzuführen, bleiben die Zuschauer gleichgültig sitzen. Ihrerseits fangen diese an, eine Trauerscene aufzuführen; die andern, statt eine Leichenbegleitung zu bilden, verharren unbeweglich in langweiliger, schmollender Haltung. So mißlingt das Spiel, alle langweilen sich und die eine Truppe macht der andern Vorwürfe wegen dieses Ausgangs der Sache: „Wir haben . . ., aber ihr wolltet nicht . . ." Die natürliche Anwendung scheint mir diese zu sein: Die Spieler, welche die Handlung anfangen, stellen in beiden Fällen die beiden göttlichen Gesandten vor, Johannes und Jesus mit ihren Jüngern; Johannes mit seinem Ruf zur Buße

[1]) V. 31. T. R. liest mit nur einigen Mnn. hier die Worte ειπε δε ο κυριος. — V. 32. T. R. mit A und 13 Mjj.: και λεγουσιν; ℵB: α λεγει; DL: λεγοντες. — T. R. mit A und 13 Mjj. Syr. liest υμιν, was bei ℵBDLΞ fehlt. — V. 33. T. R. nebst AD und 15 Mjj.: μητε . . . μητε . . .; ℵ: μη und μηδε; BΞ: μη und μητε. — V. 35. DL und 3 Mjj. lassen παντων weg. — ℵ: εργοις statt τεκνοις.

und seiner Begleitung von Bußfertigen, Jesus mit seiner Predigt der Gnade und seiner Umgebung von seligen Glaubigen. Aber so verschieden, so entgegengesetzt auch das Verhalten dieser göttlichen Gesandten sein mag, so daß es den Anschein hat, als müßte sich jeder, der sich dem einen widersetzt, jedenfalls unter den Einfluß des andern begeben: so sind doch die sittliche Unempfindlichkeit und der Widerspruchsgeist in Israel der Art, daß sie die Wirkung jener lahmlegen. Dies ist der von Neander und vielen andern angenommene Sinn; er wird von den meisten Neueren bestritten wegen der ersten Worte des 32. Verses: „Dieses Geschlecht ist Kindern gleich . . .“ Der Ausdruck hat in der That etwas Inkorrektes; aber in einer Weise, wie es bei ähnlichen Einleitungen häufig vorkommt, z. B. Matth. 13, 24. Der Sinn ist: „Was unter diesem Geschlecht vorgeht, zwischen ihm und Gott, ist dem ähnlich, was zwischen Kindern vorgeht, wenn die üble Laune der einen die gut gemeinten Bemühungen der andern abwechselungsweise fehlschlagen läßt.“ Man könnte sich aber auch die beiden Worte: „Wir haben gepfiffen . . ., wir haben geklagt . . .“, an die nämlichen übelgelaunten Kinder von denselben gut aufgelegten Spielern gerichtet denken. Wahrscheinlich ist dies der Sinn bei Matthäus. Dagegen gestattet bei Lukas das ἀλλήλοις, einander, nur die erstere Erklärung.

De Wette, Meyer, Bleek, Keil wenden umgekehrt das Bild der Kinder, welche sich über die Teilnahmlosigkeit der andern beklagen, auf das Volk an, welches sich über den hartnäckigen Widerstand beklagt, den Johannes und Jesus seinen launischen und einander widersprechenden Neigungen entgegensetzen. Die Kinder, welche sich nicht fügen wollen, wären also die beiden göttlichen Gesandten, die trotz der Beschwerden des Volks unerschütterlich an ihrem Verfahren festhalten. Es ist mir aber keine Stelle bekannt, wo das Volk als ein solches vorgestellt wäre, das den beiden göttlichen Gesandten seinen Willen bald in dieser, bald in der entgegengesetzten Richtung aufzudrängen versucht. Im Gleichnis fällt der Tadel offenbar auf die verdrießlichen, schmollenden Zuschauer, nicht auf ihre Kameraden, welche jene ersteren dazu zu bewegen suchen, eine heitere oder traurige Scene aufzuführen. Endlich sehe ich nicht ein, wie man in diesem Fall das ἀλλήλοις (zu einander) bei Lukas erklären soll.

Der erste Sinn erscheint mir viel einfacher. Zuerst suchte Gott durch die Thätigkeit des Täufers einen heiligen Schmerz in den Gemütern des Volks hervorzurufen; dann suchte er durch das Wirken Jesu die Herzen zum Vertrauen und zu heiliger Freude zu erheben. Aber beidemale weigerte sich das Volk, auf den göttlichen Willen einzugehen, und die göttlichen Gesandten mußten sprechen: „Wir haben . . . wollen, aber ihr habt nicht gewollt“; vergl. 13, 34; Joh. 5, 40.

V. 33. Das strenge Leben des Täufers hat in denjenigen Kreisen Israels Kritiker gefunden, in welchen man das Leben genießen will. — Man fand darin nur krankhaften Trübsinn, den man teuflischen Einflüssen zuschrieb.

V. 34. Jesus spielt auf alle Beschuldigungen an, welche schon gegen ihn erhoben worden waren aus Anlaß der Berufung des Zöllners Matthäus, der Mahlzeit bei ihm, der Antwort in Betreff des Fastens u. s. w.

V. 35. Aber trotz dieses allgemeinen Widerstands hat die göttliche Weisheit Herzen gefunden, welche sich ihren mannigfaltigen Ansprachen öffneten und durch ihre Folgsamkeit die beiden von ihr befolgten, scheinbar einander entgegengesetzten Methoden rechtfertigten. Es sind diejenigen, welche Jesus Kinder der Weisheit nennt, nach einem in den Proverbien häufig gebrauchten Ausdruck. Καί: und doch. Die Präp. ἀπό, von, deutet an, daß die Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens von diesen Menschen ausgeht, von ihrer Buße beim Anhören der Vorwürfe und Drohungen des Täufers, und

von ihrem freudigen Glauben an die Verheißungen Jesu. Πάντων, alle: es bleibt keines von diesen Kindern der Weisheit dahinten . . .; alle dringen mit Gewalt ein ins Reich. — Der Ausdruck Weisheit erinnert an die Ausdrücke: Rat (V. 30); ist gerechtfertigt worden; geben Recht (V. 29). Diese offenbare Beziehung läßt nicht zu, dem V. 35 die Bedeutung zu geben, welche vorgeschlagen worden ist: die göttliche Weisheit ist freigesprochen worden von (ἀπό) den Anklagen, die von ihren eignen Kindern, den Juden, gegen sie erhoben worden sind. Dies wäre eine Anspielung auf das wiederholte: und ihr saget (V. 33. 34). Außerdem erlaubt das Wort allen, welches eine zu große Übertreibung enthielte, diese Bedeutung nicht (V. 29[1]). — Statt τέκνων liest ℵ ἔργων: „die Weisheit hat ihre Rechtfertigung aus den herrlichen Werken gezogen, die sie bei denen bewirkt, welche sich ihr willig unterwerfen." Aber das Beiwort allen paßt nicht dazu. — Die Lesart ἔργων ist aus dem Text des Matthäus in einigen Dokumenten (ℵ B Syr. Cop.) hieher gezogen. Sie würde eher im Matthäus zulässig sein, wo πάντων nicht steht. Aber auch da ist sie unwahrscheinlich.

Diese Rede ist eine von denjenigen, welche am besten zeigen, was Jesus als Volksredner war. Der Verstand wird in Anspruch genommen, die Neugier angeregt durch die Fragform (V. 24—26 und 31), die Einbildungskraft eingenommen durch lebendige, anmutige Bilder (V. 24. 25. 32). Endlich die Anwendung ist schlagend für das Gewissen: „Johannes hat nichts ausgerichtet durch seine Strenge; ich richte nichts aus durch meine Freundlichkeit; ihr wollet nichts von Gott weder unter der einen noch unter der andern Form. Dennoch giebt es Leute, deren Verfahren Gott rechtfertigt und euch verdammt."

V. Die dankbare Sünderin.
7, 36—50.

Die folgende Erzählung scheint hieher gestellt zu sein als Beispiel der Rechtfertigung der Weisheit durch ihre Kinder (V. 35) und namentlich als Illustration des letzten Wortes: alle.

V. 36—38.[2]) Das Ärgernis. Wir stehen noch in der Zeit des Übergangs, wo der Bruch zwischen dem Herrn und den Pharisäern zwar schon weit vorgeschritten, aber doch noch nicht vollzogen war. So konnte also ein Mitglied dieser Partei noch ohne Schwierigkeit Jesum einladen. Man hat der Einladung des Pharisäers eine feindselige Absicht unterlegen wollen. Aber seine eigene Bemerkung, V. 39, giebt seinen sittlichen Zustand kund: er schwankte zwischen dem Eindruck der Heiligkeit, welchen Jesus auf ihn machte und dem Widerwillen, den seine Kaste gegen ihn hatte. Jesus redet ihn, V. 40, in so freundlichem, vertraulichem Ton an, daß man nicht wohl übelwollende Gesinnung bei ihm voraussetzen kann. Ja V. 42 beweist unwiderleglich, daß Jesus ihm irgend welche geistige Wohlthat erwiesen hatte und daß er einiges Dankgefühl gegen ihn hegte; und V. 47 sagt ausdrücklich, daß er Jesum liebte,

[1]) Holtzmann sieht nach Hitzig das Wort πάντων für ein von Lukas hinzugefügtes an; Lukas habe wie wir den Fehler gemacht, den Ausdruck Kinder der Weisheit in der Rede Jesu auf die Glaubigen anzuwenden. Wie scharfsinnig! Unsre Kritiker kennen nicht bloß den Sinn der Worte des Meisters besser als die Evangelisten, sondern sogar den Tenor derselben. Im Sinn Holtzmanns müßte übrigens ὑπό statt ἀπό stehen.

[2]) V. 36. T. R. mit A und 14 Mjj.: την οικιαν; ℵ B L Ξ: τον οικον. — T. R. mit A und 15 Mjj.: ανεκλιθη; B D L X Ξ: κατεκλιθη; ℵ: κατεκειτο. — V. 37. T. R. mit A und 14 Mjj. setzt εν τη πολει vor ητις ην; ℵ B L X Ξ nachher. — T. R. mit D und 8 Mjj. It. läßt και vor επιγνουσα weg, welches ℵ A B und 8 Mjj. hinzufügen. — T. R. mit E und 11 Mjj. liest ανακειται; ℵ A B D und 4 Mjj.: κατακειται. — V. 38. T. R. mit B und 14 Mjj. liest εξεμασσεν; ℵ A B L X: εξεμαξεν.

wenn auch wenig. — Das Eintreten der Sünderin in eine solche Gesellschaft war eine That großen Mutes, denn sie konnte sich darauf gefaßt machen, schmählich fortgejagt zu werden. Nur das lebhafte Gefühl einer unbegrenzten Dankbarkeit für eine von dem Heiland erhaltene unaussprechliche Wohlthat kann ihr Wagnis erklären. V. 42 zeigt, welche Wohlthat es war: die Vergebung ihrer vielen schrecklichen Sünden. Mag es beim Hören einer Predigt gewesen sein, oder in einer besonderen Unterredung, oder durch einen jener Blicke Jesu, welche wie ein Strahl vom Himmel in die gebrochenen Herzen fielen . . ., sie hatte von ihm die frohe Botschaft der Vergebung empfangen; und die duftende Salbe, welche sie mitbrachte, war das Bild ihrer feurigen Dankbarkeit für diese unschätzbare Wohlthat. — Nimmt man die alex. Lesart, so ist der Sinn: ein Weib, welche Sünderin in dieser Stadt war", d. h., welche in dieser Stadt ein schändliches Gewerbe trieb. Die recipierte Lesart: „es war in dieser Stadt ein sündhaftes Weib" ist weniger hart. — Ἁμαρτωλός: sündig, in derselben Superlativ-Bedeutung, in welcher die Juden aus diesem Beiwort den Namen der Heiden machen zu dürfen glaubten (Gal. 2, 15). — Μύρον bezeichnet jeden wohlriechenden vegetabilischen Saft, eigentlich den eines Baumes in Arabien. — Da man bei Tisch auf einem Divan halb liegend die unbeschuhten Füße nach hinten ausstreckte, so konnte die Frau ohne Hindernis bis zu Jesus gelangen und seine Füße salben. Aber in dem Augenblick, wo sie sich anschickt, ihm diese Huldigung zu erweisen, bricht sie bei der Erinnerung an ihre Verfehlungen in Thränen aus. Ihre Thränen fließen auf die Füße des Heilandes, und da sie kein Tuch hat, um sie abzuwischen, so macht sie sich eines aus ihren schnell gelösten Haaren. Um diese Handlung zu würdigen, erinnere man sich, daß es bei den Juden eine der größten Demütigungen für ein Weib war, öffentlich mit aufgelösten Haaren zu erscheinen.[1])

V. 39–43.[2]) Das Gleichnis. Nach der Lesart von B Ξ würde Simon an den besonderen Propheten denken, welchen man vor dem Messias erwartete. Dies ist aber offenbar falsch. — Das τίς, wer (V. 39), bezieht sich auf den Namen und die Familie, das ποταπή, welch ein, auf den Charakter und die Aufführung. — Wenn der Mann eines Beweises für die prophetische Gabe Jesu bedurfte, so erhält er ihn sofort in dem folgenden Gleichnis, welches so genau seinen Gedanken und seinen geheimen Fragen entspricht. Alles in der folgenden Unterredung ist aus dem Leben gegriffen. Der Form nach ist sie freundlich, ungezwungen, ja etwas scherzend; es ist der Ton sokratischer Ironie.

V. 41. Der Denar kam etwa 7 Groschen (70 Pf.) gleich; die größere Summe beträgt also etwa 100 Thaler, die kleinere 10. Die erste stellt die große Masse von Schuld dar, deren sich die Sünderin anklagte und deren Vergebung ihr Jesus geschenkt hatte; die zweite die wenigen Gesetzes-Übertretungen, die sich der Pharisäer vorwarf und von deren Last ihn Jesus befreit hatte. — Ὀρθῶς ἔκρινας: „du hast recht gerichtet; und indem du so richtig urteilst, hast du dich selbst verurteilt." Dies ist das πάνυ ὀρθῶς des Sokrates, wenn er den, mit dem er redete, in seinen Netzen gefangen hatte. Was aber zwischen Jesus und dem griechischen Weisen eine unermeßliche Verschiedenheit begründet, ist die Art, wie Jesus hier und im Folgenden sich mit dem beleidigten Gott identifiziert, welcher vergiebt und in der Person Jesu der Gegenstand der Liebe des dankbaren Sünders wird.

---

1) Vergl. meinen Komment. zum Ev. Joh. 12, 3.

2) V. 39. B Ξ lesen ο vor προφητης. — V. 42. T. R. mit A und 16 Mjj. liest ειπε, welches ℵ B und 4 Mjj. It. Syr. weglassen.

V. 44—47.[1]) Die Anwendung des Gleichnisses. Bei der Anwendung befolgt Jesus den entgegengesetzten Gang des Gleichnisses selbst. In diesem ist er von der Ursache zur Wirkung herabgestiegen, von der Erlassung der Schuld zu der empfundenen Dankbarkeit. Hier dagegen steigt er von der Wirkung zu der Ursache auf. Dies ist natürlich: die Wirkung ist das, was ins Auge fällt — βλέπεις, du siehst, V. 44—46 —, während die Ursache das Gefühl ist, welches man nur durch Zurückgehen von der äußeren Thatsache auf ihr inneres Prinzip erkennen kann. Während des ersten Teils der Unterredung hatte sich Jesus zu Simon gewendet. Jetzt wendet er sich gegen das Weib, welches der Gegenstand seiner Beweisführung wird, wenn er gleich mit Simon redet. Er hatte sich über den Mangel an Aufmerksamkeit und die Unhöflichkeit seines Wirts nicht beklagt, aber bemerkt und gefühlt hatte er ihn recht wohl. Und nun welchen Kontrast hebt er hervor zwischen dem kalten, abgemessenen Empfang des Pharisäers, welcher wohl meinte, es sei Ehre genug, ihn an seinem Tisch aufzunehmen, und den Kundgebungen der Liebe der Sünderin; dem Unterlassen des gewöhnlichen Fußbads dort und den reichlich über die Füße gegossenen Thränen hier; der Versäumnis des gewöhnlichen Empfangskusses dort, den Küssen, mit welchen hier seine Füße bedeckt wurden; dem Unterlassen des an Festen gewöhnlichen Salbens eines geehrten Gastes mit köstlichem Balsam (Ps. 23, 5) dort, und der um so reichlicheren Salbung hier. So hat in der That nicht Simon, sondern das Weib die Hausehre gerettet! Daß τῆς κεφαλῆς (V. 44) bei den Alex. fehlt, ist wahrscheinlich nur ein Versehen. Das Wort paßt ganz in den Zusammenhang; der Kopf, als der edelste Teil des Leibes, ist den Füßen entgegengesetzt. — Die Lesart εἰσῆλθεν, „[seit sie] hereingekommen ist", des einzigen Cod. L und der koptischen Übersetzung, hat allerdings die innere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn die Lesart des T. R. und der andern Autoritäten: „seit ich eingetreten bin", scheint vorauszusetzen, daß das Weib bei Jesu Ankunft sich schon im Saal befunden habe, was unmöglich ist. Wenn man den äußeren Autoritäten folgend, trotzdem diese letztere beibehält, so muß man zweierlei annehmen: 1) daß Jesus den Simon an den Augenblick erinnern will, wo er unter sein Dach gekommen war und das Recht gehabt hätte, von ihm die Zeichen der Ehrfurcht und Liebe zu erwarten, die er versäumt hatte; 2) daß das Weib Jesu so auf dem Fuß gefolgt war, daß sie fast mit ihm eintrat; weshalb sie gleich in dem Augenblick, da er sich zum Essen niedergelassen hatte, da war, um ihm die von Simon unterlassene Huldigung darzubringen.

Von dieser sichtbaren Thatsache, dem Gegensatz zwischen der brennenden Liebe der Sünderin und dem kalten Empfang Simons, steigt Jesus V. 47 zu der verborgenen Ursache auf, dem Gegensatz zwischen der dem einen und der andern geschenkten Vergebung. — Οὗ χάριν, eigentlich: weswegen, das heißt: wegen des Kontrastes zwischen den Kundgebungen eurer beiderseitigen Dankbarkeit. Diese Konjunkt. entspricht dem οὖν, also, in V. 42, welches von der Ursache auf die Wirkung leitete. — Zwei Konstruktionen sind möglich. Man kann das deswegen auf den folgenden Hauptgedanken beziehen: „Ihre Sünden sind ihr vergeben." Dann bilden die Worte λέγω σοι, ich sage dir, einen Zwischensatz und der Satz: „weil sie viel geliebt hat", ist nur die epexegetische Erklärung des deswegen: „Deswegen sind ihr, ich versichere es dir, ihre vielen Sünden vergeben, nämlich weil ..." Oder das deswegen wird unmittelbar auf die Worte λέγω σοι, ich sage dir, bezogen; dann hängt der ganze Rest des Satzes von λέγω ab: Deswegen sage ich dir, daß ihr

[1]) V. 44. ℵ ABD und 7 Mjj. It. lassen τῆς κεφαλῆς weg, welches T. R. mit E und 10 Mjj. Syr^{cu.} liest. — V. 45. L einige Mnn. It^{aliq.} Cop. Aug. εἰσῆλθεν; T. R. mit allen andern: εἰσῆλθον. — T. R. liest mit BD und 6 Mjj. διέλιπε; ℵ A und 11 Mjj. διέλειπεν.

ihre Sünden vergeben sind [und ich sage es dir], weil sie viel geliebt hat." Nach der ersten Konstruktion wäre die große Liebe der Sünderin der Grund, weshalb ihr ihre vielen Sünden vergeben worden sind. So verstehen die katholischen und selbst mehrere protestantische Ausleger den Ausspruch: Gott vergiebt viel, wenn wir viel lieben, und wenig, wenn wir wenig lieben. In diesem Fall ist nicht der Glaube, sondern die aus dem Glauben entspringende Liebe Ursache und Bedingung der Vergebung. Allein dieser Sinn führt zu einem völligen Widerspruch mit dem vorigen Gleichnis. Nach dieser Erklärung nämlich hätte Jesus nicht fragen dürfen, V. 42: „Welcher von beiden wird ihn am meisten lieben", wie wenn die Liebe aus der Vergebung folgen sollte; sondern: „Welcher von beiden hat ihn am meisten geliebt" und dadurch am meisten die Erlassung seiner Schuld verdient? Jesus hat aber das Gegenteil gesagt. Ferner wäre ein womöglich noch auffallenderer Mangel an Zusammenhang zwischen dem ersten Spruch in der Anwendung, V. 47a, und dem zweiten, V. 47b: „Der, welchem wenig vergeben ist, liebt wenig." Nach der von uns bekämpften Erklärung hätte Jesus gerade das Gegenteil sagen müssen: „Dem, der wenig liebt, wird wenig vergeben." Endlich zeigen die Worte: Dein Glaube hat dir geholfen, (V. 50) deutlich, was nach dem Sinn Jesu die Ursache der dem Weib erteilten Vergebung war, der Glaube, nicht die Liebe; die Liebe war die Wirkung. Es ist nicht zu übersehen, daß ὅτι, weil, öfters wie unser denn nicht das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ausdrückt, sondern das (logische) Verhältnis des Beweises zu dem Bewiesenen. Man kann sagen: es ist Tag, denn die Sonne ist aufgegangen, aber auch: die Sonne ist aufgegangen, denn es ist Tag. Im ersten Fall erklärt man die Wirkung aus der Ursache; im zweiten beweist man die Ursache mit der hervorgebrachten Wirkung. So kann und muß nach dem Vorhergehenden und Nachfolgenden das ὅτι, weil, in unsrer Stelle bedeuten: „Ich erkläre dir, daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind, wie dies daraus zu schließen ist, daß sie viel geliebt hat." Alles stimmt auf diese Weise zusammen, das Gleichnis mit seiner Anwendung, beide mit den folgenden Worten, Jesus mit sich selbst und Paulus mit Jesus. — V. 47b enthält die andere Seite der Anwendung desselben Prinzips: je weniger Vergebung, desto weniger Liebe. Das geht an Simon. Aber aus Zartgefühl giebt Jesus dieser ernsten Wahrheit die Form eines allgemeinen Satzes: „Wem aber . . ., der . . .", gerade wie bei Nikodemus: „Es sei denn, daß jemand . . ." (Joh. 3, 3.)

Bei dem V. 47 ausgesprochenen Gedanken erheben sich zwei Schwierigkeiten: 1) Kann die Vergebung eine nur teilweise sein? Da gäbe es ja halb-erlöste und halb-verdammte! 2) Sollte es nötig sein, schwer gesündigt zu haben, um viel lieben zu können? — Die wirkliche Vergebung der kleinsten Sünde schließt sicherlich das vollständige Heil im Keim, aber nur im Keim in sich. Wenn der Glaube sich erhält und wächst, so breitet sich diese anfängliche Gnade allmählich über alle Sünden des Lebens aus, in dem Maß, als sie immer vollständiger erkannt und bekannt werden. Die erste Gnade ist das Pfand aller andern. Im entgegengesetzten Fall wird die schon geschenkte Gnade wieder zurückgenommen, wie dies in dem Gleichnis von dem bösen Schuldner, Matth. 18 und in dem vom Hochzeitsmahl, Matth. 22, 11—13, dargestellt ist; und das Werk der Gnade, statt sich zu vollenden, schlägt fehl. Alles ist auf Erden im Übergang begriffen, entweder zur vollkommenen Vergebung oder zur völligen Verdammnis, und dieser Übergang bleibt ein Werk der Freiheit. Was die zum viel Lieben unentbehrliche Größe der Sünde betrifft, so braucht jeder zu dem, was er schon hat, nichts freiwillig hinzuzuthun; wir dürfen nur unsern sündigen Zustand recht ermessen. Was dem Besten fehlt, um viel zu lieben, ist nicht die Sünde, sondern die Erkenntnis der Sünde.

V. 48—50. Schluß. Bleek schließt aus V. 48: deine Sünden sind dir vergeben, daß das Weib bis zu diesem Augenblick die Vergebung noch nicht gehabt habe. Diese Ansicht wird durch alles Vorhergehende ausgeschlossen. Bleek übersieht, daß das Perfekt ἀφέωνται einen Zustand anzeigt, welcher das Ergebnis einer seit unbestimmter Zeit vollbrachten Handlung ist. — Gegenüber von den pharisäischen Ableugnungen der Anwesenden und von den Zweifeln, welche in dem Herzen der Sünderin selbst aufsteigen konnten, wiederholt ihr Jesus die Zusicherung der göttlichen Thatsache, für welche sie eine so lebhafte Dankbarkeit empfindet. Diese ausdrückliche persönliche Zusicherung entspricht dem, was in unsrem inneren Leben das Zeugnis des heiligen Geistes ist, nachdem wir durch den Glauben die Verheißung des Heils ergriffen haben (Eph. 1, 13). — Über den Einwurf V. 49 vergl. 5, 21. Καί, sogar, außer allem Außerordentlichen, was er thut. — Jesus fährt fort, als hörte er nicht, aber doch mit Rücksicht auf das, was um ihn her geredet wird (εἶπε δέ, „er aber sprach"). Indem er zu dem Weib redet, schließt er der Versammlung den unerschütterlichen Grund auf, worauf ihre Vergebung ruht. Sie steht im Genuß des Ratschlusses: wer glaubt, wird selig. So kann sie mit ihrem Schatz heimgehen, mit dem Frieden, trotz allem Murmeln der Pharisäer. Εἰς εἰρήνην: im Frieden und um ihn zu genießen.

In dieser von Lukas allein erhaltenen köstlichen Erzählung sind die beiden wesentlichen Züge des sogenannten Paulinismus enthalten, daß das Heil ohne Verdienst und daß es allgemein ist. Sollte sich daraus ergeben, daß dieselbe erst nachträglich erfunden sei, um diese großen Prinzipien in Scene zu setzen? Nur das geht daraus hervor, daß die Absicht des Lukas wirklich die war, wie er es im Anfang (1, 4) ausspricht, durch sein Evangelium zu zeigen, daß die von Paulus so bestimmt formulierte und so nachdrücklich gepredigte Lehre im Keim schon in den Thaten und Lehren Jesu enthalten war, daß das paulinische Evangelium also nur die Anwendung der von dem Herrn selbst aufgestellten Prinzipien sei.

Eine ziemlich ähnliche Erzählung findet sich in den drei andern Evangelien, aber in eine viel spätere Zeit gestellt, in die Passionswoche. Maria, die Schwester des Lazarus, salbt Jesum bei einem ihm von den Einwohnern von Bethanien gegebenen Mahl (Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.; Joh. 12, 1 ff.). Viele Ausleger nehmen an, es sei dies dieselbe Begebenheit, welche wir soeben bei Lukas erwogen haben. Sie stützen sich auf die Ähnlichkeit der Handlung, auf den Umstand, daß Lukas die Salbung in Bethanien nicht berichtet und dagegen die drei andern Evanlisten die in Galiläa nicht erwähnen, endlich darauf, daß in beiden Fällen der Hauseigentümer, bei welchem das Mahl stattfindet, den Namen Simon trägt (Luk. V. 40; Matth. 26, 6; Mark. 14, 3). Diese Gründe haben allerdings ihr Gewicht, aber entscheidend sind sie nicht. Die Salbung schloß sich an einen bei Festmahlen so allgemeinen Gebrauch an (Luk. V. 46; Ps. 23, 5), daß man wohl eine Wiederholung derselben annehmen kann. Die Ursachen der Auslassung einer Erzählung bei einem oder zwei der Evangelisten sind so zufällig, daß wir darauf keinen sichern Schluß gründen können. Man denke an die Auslassung der Heilung des Besessenen von Kapernaum bei Matthäus, der Heilung des Knechts des Hauptmanns bei Markus, worüber man sich unmöglich Rechenschaft geben kann. Der Name Simon war so verbreitet, daß sich in der kleinen Anzahl von namentlich bezeichneten Personen im N. T. nicht weniger als 15 Simon finden! Die Gründe für die Verschiedenheit beider Begebenheiten sind folgende: 1) Die Verschiedenheit des Orts: bei Lukas Galiläa, bei den drei andern Judäa. Dieser Grund ist zwar von untergeordneter Bedeutung; denn K. 10 scheint Lukas den Besuch Jesu bei Martha und Maria mitten in die galiläische Amtsthätigkeit zu setzen. 2) Die Verschiedenheit der Zeit. 3) Die der Personen: die Sünderin bei Lukas ist eine dem Hause des Gastgebers

fremde Person (V. 37: „ein Weib aus der Stadt"), und Simon selbst sieht sie als solche und als Jesu völlig unbekannt an (V. 39); hingegen Maria gehört einer befreundeten Familie an, welche Jesum häufig in ihrem Hause aufnahm. Überdies wird es immer unsrem Gefühle widerstreben, Maria, die Schwester des Lazarus, wie wir sie aus Joh. 11 und Luk. 10, 38—42 kennen, mit einem Weib von schlechtem Lebenswandel zu identifizieren. 4) Die bedeutendste Verschiedenheit ist die der Unterredung selbst. In Bethanien eine Einsprache des Judas zu Gunsten der Armen und eine Antwort Jesu, welche die Ankündigung seines nahen Todes enthält. In Galiläa die große evangelische Wahrheit, daß die Liebe die Frucht der Vergebung ist, welche nur auf dem Glauben beruht. Welche Übereinstimmung läßt sich zwischen diesen Unterredungen auffinden? Man kann begreifen, daß durch die Tradition in dem historischen Rahmen einer Geschichte bedeutende Änderungen vorgekommen sein mögen. Aber durch was für ein Wunder könnte die eine von diesen beiden Unterredungen sich in die andere verwandelt haben? — Jedenfalls hat man schlechterdings keinen Grund, dieses Weib mit Maria von Bethanien und diese mit Maria Magdalena (8, 2) zu identifizieren, wie die katholische Tradition und aufs neue Hengstenberg gethan hat.

VI. Die dienenden Frauen.

8, 1—3.

Neben den großen religiösen Fragen, welche in dem Leben Jesu vorkommen, liegt auch eine mehr untergeordnete vor, welche aber doch auch ihre Bedeutung hat: Woher hatte Jesus seine materiellen Mittel während der 2—3 Jahre seiner Amtsführung? Seiner Berufsarbeit hatte er entsagt; auf das Vermögen, auf wunderbare Weise für seine Bedürfnisse zu sorgen, hatte er freiwillig verzichtet. Überdies war er nicht allein: er war fortwährend von zwölf Männern begleitet, welche auf seine Aufforderung ebenfalls ihr Geschäft verlassen hatten und deren Unterhalt er durch ihre Berufung in seine Nachfolge auf sich genommen hatte. Ein gemeinsamer Beutel diente den Bedürfnissen der umwandernden Gesellschaft (Joh. 13, 29); und aus demselben entnahm man auch Gaben für die Armen (Joh. 12, 6). Aber wie wurde der Beutel gefüllt? Die Gastfreundschaft erklärt einigermaßen das Rätsel, aber nicht vollständig. Es gab ja doch noch verschiedene Bedürfnisse, Kleidung u. dgl. Die wahre Antwort auf diese Frage geht aus unsrem Abschnitt hervor, welcher deshalb ein hohes Interesse hat. Jesus sagt: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, so wird euch das Übrige alles zufallen." Und: „Niemand verläßt Vater, Mutter ... Haus, Güter um des Reichs Gottes willen, der es nicht hundertfältig wieder nehme." Diese Vorschriften entnahm er seiner täglichen Erfahrung. Die dankbare Liebe derjenigen, welche er mit seinen geistlichen Reichtümern erfüllte, sorgte für seine und seiner Jünger zeitliche Bedürfnisse. Einige fromme Frauen versahen freiwillig für ihn die Stelle von Mutter und Schwestern.

Dieser Abschnitt wäre ein hinreichendes Zeugnis für die Vortrefflichkeit der Quellen des Lukas; für ihre Originalität: die andern Evangelisten bieten keinen ähnlichen Nachweis; für ihre Genauigkeit: wer hätte so einfache, positive Nachrichten erfunden, wie die über Namen und Stand dieser Frauen? für ihre Reinheit: was ist weiter entfernt von Wundersucht und Legendendichtungen, als diese ganz natürliche, prosaische Schilderung der Existenzmittel des Herrn während seines Lehramts?

V. 1—3.[1]) Lukas läßt diesen Zeitpunkt als eine bezeichnende Epoche in dem Lehramt des Herrn hervortreten. Er nimmt nicht mehr Kapernaum, seine

[1]) V. 1. ℵ: διωδευσεν statt διωδευεν. — T. R. mit ℵA und 4 Mjj. liest αυτω; BD und 11 Mjj. Syr.: αυτοις. — V. 3. T. R. mit 11 Mjj. απο; ℵABD und 3 Mjj.: εκ.

ἰδία πόλις, seine Stadt (Matth. 9, 1), zum Mittelpunkt seiner Thätigkeit; er fängt ein völliges Wanderleben an und hat buchstäblich nicht mehr, wo er sein Haupt hinlege. Diese jetzt vorgenommene Änderung in seiner Lebensart veranlaßt Lukas, hier einen Blick auf die Art seiner äußeren Existenzmittel zu werfen. Der Aorist ἐγένετο, es geschah (V. 1), weist auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt. Das καί vor αὐτός, als Zeichen des Nachsatzes, weist auf eine aramäische Quelle. Das Imperfekt διώδευε, er durchwanderte, bezeichnet eine langsame und anhaltende Art des Reisens. Κατά hebt die besondere Rücksicht hervor, welche er auf jeden größeren oder kleineren Ort (Stadt, Dorf) nahm. Er nahm sich Zeit, überall zu verweilen. Zu dem allgemeinen Begriff der Verkündigung (κηρύσσειν, predigen) fügt das zweite Zeitwort, evangelisieren, die frohe Botschaft vom Himmelreich ankündigen, den der Gnaden-Verkündigung als den vorherrschenden Charakter seiner Predigt hinzu. — Die Zwölfe begleiteten ihn. Welch eigentümliche Erscheinung, diese Stadt und Land durchziehende Schar, wie ein Chor von Bürgern des Himmelreichs, mit nichts anderem beschäftigt, als das Heil auszubreiten und zu preisen! Hat je die Welt ein ähnliches Schauspiel gesehen? — Unter den Frauen, welche als demütige Dienerinnen die Schar begleiteten, hebt Lukas zuerst Maria, mit dem Beinamen Magdalena, hervor. Der Beiname kommt wahrscheinlich daher, daß sie von Magdala gebürtig war, einer an der Westküste des galiläischen Meeres (Matth. 15, 39) gelegenen Stadt, deren wahrscheinliche Lage, $1^1/_2$ St. nördlich von Tiberias, noch heutzutage durch einen Weiler Namens El-Megdil (der Turm) bezeichnet ist. Die sieben Dämonen (Mark. 16, 9) bezeichnen wohl den Gipfelpunkt der Besessenheit, welcher durch eine das Übel immer mehr erschwerende Reihe von Rückfällen herbeigeführt war (Luk. 11, 24—26). Der Beiname Magdalena soll diese Maria wohl von allen andern, namentlich von der von Bethanien unterscheiden. — Chusa hatte wohl ein Amt am Hof des Herodes Antipas. Ist er vielleicht der βασιλικός, der Königische, dessen Sohn Jesus geheilt hatte (Joh. 4), und welcher glaubte mit seinem ganzen Hause? — Von Susanna und den andern Frauen ist uns nichts bekannt. — Αἵτινες erinnert, daß sie in der Eigenschaft als dienende Personen ihn begleiteten. — Διακονεῖν, dienen, bezeichnet ihre Geldunterstützung, wie Röm. 15, 25, und zugleich die persönlichen Dienste, deren diese ganze wandernde Gesellschaft bedurfte. Die Lesart des T. R. αὐτῷ, welche ihm dienten, könnte eine Korrektur nach Matth. 27, 55; Mark. 15, 41 sein. Auch mochte man denken, das αὐτοῖς lege den Zwölfen eine zu große Bedeutung bei.

Ein seltsamer Messias für das fleischliche Auge, ein von den Almosen der Menschen lebender Mann! Aber welch herrlicher Messias für das Geistesauge, der Sohn Gottes, der von der Liebe derjenigen lebt, welchen seine Liebe das Leben giebt! Welcher Tausch von Wohlthaten zwischen Himmel und Erde sich an diese Persönlichkeit anknüpft!

VII. Das Gleichnis vom Sämann.

8, 4—48.

Im vorhergehenden Abschnitt hat sich eine Änderung in dem äußeren Leben des Herrn herausgestellt, im folgenden zeigt sich eine Änderung in seiner Lehrweise. Es ist also eine Krisis eingetreten; ihre Natur werden wir in der Folge erkennen. Bis jetzt hatte Jesus wohl einige Gleichnisse ausgesprochen (5, 36—39; 6, 39. 47 ff.). Von jetzt an aber gebraucht er eine ziemliche Zeit lang regelmäßig diese Form. Das Gleichnis hat die doppelte Eigenschaft,

die Wahrheit dem Geiste dessen, der sie unter dem sie einkleidenden Bilde zu erfassen versteht, unauslöschlich einzuprägen, und sie für das Verständnis des unachtsamen oder trägen Hörers, der sie unter dieser Hülle nicht zu entdecken sucht, zu verhüllen. Daher ist es sehr geeignet, eine Sichtung unter den Zuhörern zu bewirken. (Siehe zu V. 9 f.) Der Ausdruck παραβολή (von παραβάλλειν, neben hinstellen) bezeichnet eine Lehrart, wo neben die Wahrheit das sie darstellende Bild gesetzt ist. Ebendasselbe ist der Sinn von παροιμία, ein Pfad neben der Landstraße. Die Parabel hat viele Ähnlichkeit mit der Fabel, aber unterscheidet sich von ihr in zwei Beziehungen, hinsichtlich des Inhalts und hinsichtlich der Form. Während die Fabel sich auf die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen und auf die dieselben ordnenden sittlichen oder utilitaristischen Gesetze bezieht, hat die Parabel die Verhältnisse des Menschen zu Gott und die sie leitenden höchsten Gesetze zum Gegenstand. Durch das höhere Gebiet, in welchem sich die Parabel bewegt, ist auch die Verschiedenheit ihrer Form von der der Fabel bestimmt. Die Fabel ist eine Art Spiel; man darf daher in derselben die Pflanzen, die Tiere redend auftreten lassen. Die Parabel hat einen zu ernsten Gegenstand, um solche Dichtungen zu gestatten. Hier darf nichts in dem Bild gegen die Wahrscheinlichkeit anstoßen. Die Tiere, die materiellen Gegenstände können in der Parabel eine Rolle spielen (Schaf, Sauerteig); aber sie darf nie der wahren Natur dieser Wesen widersprechen. — Die Parabel war die geeignetste Lehrweise für eine Persönlichkeit wie Jesus. Da er fortwährend in der Anschauung der seinem inneren Sinn aufgeschlossenen göttlichen Welt lebte und zugleich mit der äußeren Welt durch verständige, ruhige Beobachtung in beständiger Beziehung stand, so war es ihm nahe gelegt, diese beiden Gebiete stetig mit einander zu vergleichen und die vielfachen zwischen ihnen vorhandenen Analogieen aufzufassen.

Das erste entwickelte Gleichnis, welches er vorgetragen hat, scheint das von dem Sämann gewesen zu sein. Matthäus eröffnet damit die große Sammlung von Gleichnissen, K. 13. Markus weist ihm eine ähnliche Stelle an der Spitze einer beschränkteren Sammlung an, K. 4. Es ist neben dem von den Weingärtnern, welches der letzten Zeit angehört, das einzige, welches von den drei Synoptikern gleicherweise erhalten ist. Ebenso knüpft sich an den Vortrag desselben bei allen dreien die allgemeine, ein für allemal den Jüngern gegebene Erklärung über den Gebrauch, welchen er von da an von dieser Lehrweise zu machen für gut fand. So wird dies wohl das erste vollständige Gleichnis sein, das er ihnen vorlegte. Es scheint auch auf die Jünger den stärksten Eindruck gemacht zu haben und in der mündlichen Überlieferung am häufigsten erzählt worden zu sein; daraus erklärt sich, daß es von allen drei Evangelisten wiedergegeben ist.

Der folgende Abschnitt enthält: 1) das Gleichnis (V. 4—8); 2) die Erklärungen Jesu über diese Lehrart (V. 9. 10); 3) die Auslegung des Gleichnisses (V. 11—15); 4) eine Belehrung der Apostel über ihr Verhalten hinsichtlich der Wahrheiten, welche Jesus ihnen auf diese Art vorlegte (V. 16—18.)

1) V. 4—8.[1]) Das Gleichnis. Matthäus und Markus setzen es nach dem Besuch der Mutter und der Brüder Jesu (Matth. 13, 1; Mark. 4, 1). Bei Lukas geht es dieser Erzählung unmittelbar voran (V. 19 ff.). Diese Zusammenstellung kann entweder das Ergebnis eines wirklichen chronologischen Zusammenhangs sein oder auch das eines moralischen; vergl. V. 15: „welche das Wort bewahren und Frucht bringen“, mit V. 21: „welche das Wort hören und thun“. — Τῶν ἐπιπορευομένων, derer, welche herzuliefen, könnte man

[1]) V. 4. ℵ: συνοντος. — V. 6. BLRX: κατεπεσεν statt επεσεν. — V. 8. ℵ: εφυεν statt επεσεν. — T. R. nebst D liest επι; ℵ A B und 16 Mjj.: εις.

als eine Ergänzung von ὄχλου, ein Haufe, fassen und καί in der Bedeutung: sogar nehmen. Aber diese Konstruktion ist gezwungen. Die beiden Genitive sind parallel: „Da eine große Menge sich um ihn versammelte und aus allen Städten Leute dazu kamen . . .“ Diese Einleitung ist vielsagend. Wir stehen offenbar an einem Höhepunkt. Das Gleichnis vom Sämann steht vermöge seiner Bedeutung selbst in unmittelbarer Beziehung zu dieser Lage. — Nach Matthäus und Markus scheint Jesus auf einem Schiff am Ufer des Meeres gesessen zu sein und von da aus, wie auf einer Kanzel, das am Ufer stehende Volk gelehrt zu haben. Daher konnte er leicht den Eindruck auf den Gesichtern der Leute, welche den Haufen bildeten, beobachten und so ihren verschiedenen Charakter erkennen. — Der Artikel ὁ vor σπείρων bezeichnet diese Persönlichkeit als denjenigen unter den Dienern des Hauses, welchem dieses wichtige Geschäft aufgetragen ist. Geß macht auf den Kontrast aufmerksam zwischen diesem Jesus, der die Arbeit der Aufrichtung des Reiches Gottes vermittelst des bloßen Wortes beginnt, und dem Messias, wie ihn der Täufer geschildert hatte: er hat die Wurfschaufel in der Hand. — Die umliegende Gegend bietet Jesu das Bild der vier Klassen von Personen dar, welche er vor Augen hat. Vom Meeresufer steigt das Terrain mehr oder weniger steil an. An solchen Abhängen kommt es nun oft vor, daß der obere Teil eines Feldes nur eine dünne Schicht vegetabilischer Erde hat, während die Erdschicht tiefer wird, je mehr man zu der Ebene hinabsteigt. Daher die angegebenen Unterschiede. Die erste Bodenart (an den Weg) ist das der Straße, welche dem Acker entlang führt, zunächst gelegene Land; es wird vielfach von den Vorübergehenden benutzt. Die zweite (auf den Fels, bei Lukas; auf den oder die felsigen Orte, bei Matthäus und Markus) bezeichnet nicht, wie man häufig meint, eine mit Kies vermischte Erde, sondern, wie der Ausdruck des Lukas sagt und die Auslegung es bestätigt, den Teil des Ackers, wo der Fels nur mit einer dünnen Erdschicht bedeckt ist. Die dritte Erdart ist Pflanzenboden, aber schon von Dornbuschsamen angefüllt. Endlich noch das gute Land (Markus und Matthäus: καλή). Dieser Boden ist weder hart, wie der erste, noch zu leicht, wie der zweite, noch unrein, wie der dritte; er ist weich, tief, frei von fremdem Samen. Die vier von Lukas gebrauchten Präpositionen sind charakteristisch für das verschiedene Verhältnis des Samens zum Boden: παρά neben, ἐπί auf, ἐν μέσῳ mitten unter, εἰς in (ἐπί im T. R., V. 8, hat nur unzureichende Autoritäten für sich).

Aus der Beschaffenheit des Bodens folgt das Schicksal des Samens. In der ersten Erdart kommt er nicht einmal zum Keimen. Das φυέν, nachdem es aufgegangen (V. 6. 7. 8) wird V. 5 absichtlich mit Stillschweigen übergangen. Da kein Keimen stattgefunden hat, so sind gleich die äußeren Zerstörungsursachen wirksam; zuerst die Vorübergehenden, dann die Vögel. Matthäus und Markus erwähnen nur die letzteren. — In der zweiten Bodenart keimt der Same; aber da die Wurzel sogleich auf den Felsen trifft, kann sie sich nicht im Verhältnis zu dem Halm entwickeln und sobald die Sonne die dünne Erdschicht ausgetrocknet hat, stirbt die Pflanze ab. — In der dritten Erdart geht es noch einen Schritt weiter: der Same entwickelt sich bis zur Ähre. Aber die Dornen, welche mit dem Weizen wachsen (σύν in συμφυεῖσαι), ersticken sie, ehe sich Körner bilden. Im ersten Fall also zwei äußere Zerstörungsursachen, von denen die eine die Wirkung der andern ergänzt; im zweiten eine äußere und eine innere; im dritten eine rein innerliche Ursache des Fehlschlagens. In der vierten Bodenart durchläuft die Pflanze glücklich den ganzen Kreis ihrer Entwickelung. Der Artikel vor gutes Land drückt den Gedanken aus, daß dies die Bodenart ist, die man erwartet; sonst hätte man keinen Acker an diesem Ort angelegt. — Lukas giebt nur den höchsten

Grad der Fruchtbarkeit an: hundertfältig. Matthäus und Markus erwähnen die geringeren Grade, Markus in aufsteigender, Matthäus in absteigender Ordnung. Wie kindisch, wenn die Evangelisten nach einem gemeinsamen Dokument gearbeitet und so kleinliche Veränderungen angebracht hätten!

Der Herr ermahnt die Menge zu ernster Aufmerksamkeit auf dieses wenig befriedigende Ergebnis; ἐφώνει, er erhob die Stimme, er rief; er betonte diese Worte, welche in seinen Zuhörern den Sinn für die göttlichen Dinge wecken sollten, ohne welchen selbst die Unterweisung Jesu für sie nur leerer Ton wäre. Das Gleichnis hat in der That das Besondere, daß man es hören kann, ohne es zu vernehmen, daß man das Bild genießen kann, welches es der Einbildungskraft darbietet, ohne den Gedanken zu erfassen, der die Seele desselben ist. Dazu hat man ein anderes als das leibliche Ohr nötig.

2) V. 9—10.[1]) Allgemeine Erklärung über den Zweck des Lehrens in Gleichnissen. Die Frage der Jünger bezog sich ausschließlich auf die Bedeutung des vorangehenden Gleichnisses. Aber Jesus benutzt sie, um ihnen eine allgemeine Erklärung über diese Lehrweise zu geben. Ebenso ist es bei Markus, der nur die näheren Umstände hinzufügt: „die, die ihn mit den Zwölfen begleiteten", und: „als sie mit ihm allein waren". Bei Matthäus ist die Frage der Jünger ganz allgemein: „Warum redest du zu ihnen in Gleichnissen?" Diese Form der Frage ist weniger natürlich. Die Antwort Jesu ist ausführlicher bei Matthäus. Er citiert die Weissagung des Jesaja (K. 6), auf welche Lukas nur anspielt und welche Markus in die Rede Jesu selbst einflicht, in extenso. Die meisten Ausleger finden eine Verschiedenheit des Sinns zwischen der Form des Matthäus und der des Markus und Lukas. Letztere lassen nach ihrer Ansicht Jesum sagen, er rede in Gleichnissen, um das Volk zu verhärten, während Matthäus ihn umgekehrt sagen lasse, daß er diese Form der Unterweisung anwende, weil das unverständige, fleischliche Volk keine andere verstehen könne; vergl. das ἵνα, damit, bei Lukas (V. 10) und Markus (4, 12) mit dem ὅτι, weil, des Matthäus (13, 13); siehe besonders Bleek, Reuß u. a., welche daraus den Schluß ziehen, daß Jesus sich nicht so ausgedrückt habe, wie Markus und Lukas ihn reden lassen. Ich glaube aber nicht, daß dieser Unterschied wirklich besteht. Denn der Sinn von V. 13 bei Matthäus ist: „dem Volk ist es nicht gegeben, . . . zu erkennen (V. 11), weil es in der Natur der Sache liegt, daß der, der nicht hat, auch das Wenige verliert, das er hat (V. 12). Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie demnach sehen und doch nicht sehen . . .; und so erfüllt sich das Wort des Jesaja: Ihr sollt mit euren Ohren hören und nichts verstehen . . ." (V. 14.) Man erkennt aus diesem Zusammenhang ganz klar, daß das weil des Matthäus denselben Sinn hat, wie das damit der beiden andern. Jesus gebraucht die Form der Gleichnisse, weil Jesaja die Verstockung des Volks vorhergesagt hat und diese Weissagung erfüllt werden muß (Matthäus). Er wendet also das Gleichnis an, um die Verstockung des Volks zu vollenden. Ganz dasselbe sagen Markus und Lukas.

Aber Bleek, Keim, Reuß u. a. erklären, eine solche Äußerung habe Jesus unmöglich thun können. Sein Gedanke könne nur der gewesen sein: das Volk ist geistig zu unempfänglich, um die ihm in abstrakter Form dargebotene Wahrheit zu erfassen; daher muß man sie, um sie demselben zugänglicher zu machen, in bildliche Form kleiden; sonst verliert man, wie Reuß sich ausdrückt, alle langsamen Geister. Allein diese Erklärung widerspricht offenbar dem Sinn des Markus und Lukas (was man zugiebt), aber auch, wie wir eben gesehen haben, dem des Matthäus, der von dem der beiden andern keineswegs verschieden ist.

[1]) V. 9. T. R. mit A und 13 Mjj. liest λέγοντες, welches ℵ BDLRΞ weglassen.

Wie will man in diesem Fall das Benehmen Jesu erklären? Den Jüngern, welche einen offeneren Sinn zeigen und doch nicht verstehen, giebt er die Deutung des Gleichnisses, und dem stumpfsinnigen Volk, zu Gunsten dessen er diese Form des Lehrens soll angewendet haben, jenem Volk, das noch weniger versteht, als die Jünger, erklärt er nichts! Welcher Widerspruch! Kann man andrerseits annehmen, daß Jesus, wie offenbar die drei Evangelisten sagen, diese Lehrform gewählt habe, um vom Volk nicht verstanden zu werden und es vollends zu verhärten? Und selbst, wenn Jesus wirklich diesen Zweck hätte verfolgen wollen, hätte er nicht durch einfache, deutliche Verkündigung der Wahrheit, von der ja das Volk nichts wissen wollte, das Ziel viel sicherer erreicht? Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man vor allem bedenken, daß Jesus hier nicht von der religiösen Wahrheit im allgemeinen redet, sondern von den Geheimnissen des Reichs, d. h. von dem geschichtlichen Werk der Gründung, Entwickelung und Vollendung des Reichs Gottes. Vergl. Luk. V. 10; Matth. 13, 11; Mark. 4, 11. Dieser von Jesus absichtlich gewählte Ausdruck hat sich in den drei Berichten erhalten. Es sind die ἐπουράνια, die himmlischen Dinge, von denen Jesus mit Nikodemus redete, Joh. 3, 12, d. h. der göttliche Heilratschluß (μυστήριον, Markus), mit den verschiedenen Elementen, die er in sich befaßt (μυστήρια, Lukas und Matthäus), diese zum Teil erst zukünftigen Thatsachen, die die menschliche Vernunft nicht hätte auffinden können und die Jesus auf Erden verwirklichen wird. Über diese göttliche Geschichte des kommenden Reichs konnte Jesus das Volk nicht in gewöhnlicher Rede belehren; selbst seine viel weiter vorangeschrittenen Jünger konnten nur allmählich in dieselbe eingeweiht werden. Und doch nahte das Ende der Arbeit Jesu. Es war der Augenblick gekommen, wo er die unvermeidliche Sichtung vorbereiten mußte zwischen den empfänglichen Seelen, welche in die neue Ordnung eintreten und zu dieser göttlichen Veranstaltung mitwirken sollten, und der bis dahin unempfänglich gebliebenen Masse, welche dem Gericht entgegenging, nicht dem Heil. Diese Sichtung war der Zweck des Gleichnisses, ein Zweck, welcher mit der ganzen damaligen Sachlage übereinstimmte. Es vollzog sich eine Scheidung unter dem Volk. Das Gleichnis sollte diese Trennung zwischen den gutgesinnten und den feindseligen Elementen fördern. Erstere, durch die Bilder der Gleichnisse angezogen und gereizt, kamen zu Jesus, um sich über den Sinn derselben Aufschluß geben zu lassen und traten so in den Kreis der Jünger ein (de Wette); die letzteren, denen alles ernstlichere Interesse an dem beginnenden Werke Gottes fehlte, gingen, wenn sie die Gleichnisse gehört hatten, hinweg und vergaßen alles. So geschah es, daß die Schar der Jünger sich vervollständigte und fester zusammenschloß, die unbußfertige Masse sich unvermerkt von ihnen trennte. Dieses Ergebnis war, wie Riggenbach sagt, „weder der erste noch der letzte Wille Gottes", sondern ein dazwischenkommender Ratschluß, eine Züchtigung. Wenn das Herz sich dem ersten Leuchten der Wahrheit nicht aufgeschlossen hat, so wird es durch den nachfolgenden Schein derselben, statt erleuchtet zu werden, verblendet; und diese Wirkung ist eine beabsichtigte; sie ist ein Gericht. Da Pharao nach den ersten Warnungen sich weigerte, sich zu unterwerfen, wurde er durch die folgenden verstockt; denn wenn er sich nicht bekehren will, soll er wenigstens durch seine augenfällige Züchtigung zur Bekehrung der anderen dienen. Dies war der Zustand des jüdischen Volks zur Zeit des Jesaja. Eben dieser Zustand wiederholte sich in dem kritischen Zeitpunkt des Lehramts Jesu, bei welchem wir angekommen sind. Israel als Nation stieß das in Jesu leuchtende Licht mehr und mehr von sich. Deswegen bedeckte sich dieses Licht mit dem Schleier des Gleichnisses, welcher das sich erfüllende göttliche Werk den Blicken der Gleichgültigen und Unbußfertigen verhüllte, aber zugleich für diejenigen, welche die

vorhergegangenen Offenbarungen sich angeeignet hatten, immer durchsichtiger und heller wurde.

Wir bemerken noch, daß es jedem Zuhörer Jesu jeden Augenblick freistand, von der unempfänglichen oder feindseligen Masse zu der kleinen Schar der Jünger überzugehen. Zu dieser ganzen Stelle vergl. die vortreffliche Ausführung von B. Weiß, Das Leben Jesu, II, S. 25—30.

Bei τοῖς λοιποῖς, den andern, kann nur δέδοται γνῶναι zu ergänzen sein. Es giebt Verständnis und Verständnis. Das Bild im Gleichnis verstehen natürlich alle; auf dieses Verstehen beziehen sich die Ausdrücke: sehen, hören. Den unter dem Bild verborgenen Gedanken verstehen nur wenige; in Beziehung auf die andern gilt das nicht sehen, nicht verstehen.

3) V. 11—15.[1]) Die Auslegung des Gleichnisses. Der Ausdruck: dies ist das Gleichnis (V. 11) bezeichnet, daß das Wesen einer solchen Darstellung nicht das Bild, sondern die Idee ist. — Der Vergleichungspunkt zwischen dem Wort und dem Samen ist die in einer unscheinbaren Hülle eingeschlossene Lebenskraft. — Unter dem Wort versteht Jesus ohne Zweifel vor allem seine Predigt, aber mit Inbegriff aller dieselbe treu wiedergebenden Verkündigung. — Jesus unterschied in der Menge vier Arten von Gesichtern: unverständige und zerstreute, begeistert hingerissene, ernst aussehende, aber voreingenommene, endlich Angesichter voll himmlischer Freudigkeit, in welchen sich die völlige Hingebung an die verkündigte Wahrheit aussprach. — In der folgenden Auslegung wird das Wort meist mit dem neuen Leben identifiziert, das aus ihm hervorgehen soll, und dieses mit den Personen, in welchen dasselbe zur Erscheinung kommt: so erklären sich die auffallenden Ausdrücke: die, welche an den Weg gesäet sind (V. 12 vergl. V. 13—15); sie haben keine Wurzel (V. 13); sie ersticken (V. 14). — Die erste Klasse begreift diejenigen, welche in völliger religiöser Unempfindlichkeit befangen sind; da ist keine Regung des Gewissens, kein Schmerz über die Sünde, kein Schrecken der Verdammnis; kein Verlangen nach Heil; folglich keine Verwandtschaft mit dem Evangelium von Christo. Daher unterliegt bei ihnen das Wort, das an nichts in ihnen anknüpfen kann, natürlich den äußeren zerstörenden Mächten. Eine nur ist in der Anwendung hervorgehoben: der Teufel (Lukas), Satan (Markus), der Arge (Matthäus), welcher verschiedene Mittel der Zerstreuung anwendet, um bei jedem einzelnen das, was er gehört hat, in Vergessenheit zu bringen. Wenn Jesus nicht an die Existenz des Satans glaubte, so würde er ihn nicht als eine dem Bild des Gleichnisses entsprechende Realität hinstellen. — Οἱ ἀκούοντες: „welche hören, und sonst nichts." Darin ist das: nicht verstehen des Matthäus mit inbegriffen.

Die zweiten sind die oberflächlichen, aber entzündbaren Herzen, bei welchen die Lebhaftigkeit der Phantasie den Mangel an sittlichem Gefühl einen Augenblick ersetzt. Das Neue des Evangeliums, der Gegensatz, in welchen es sich zu allen bisherigen Anschauungen stellt, lockt sie an. Aber sie suchen darin nur ein neues Mittel des Genusses, nicht die Kraft, sich selbst zu verleugnen. Solche Leute bilden bei jeder Erweckung einen beträchtlichen Teil der Neubekehrten. Aber das Wort stößt sich bei ihnen bald an einem innerlichen Hindernis, dem steinernen Herzen, welches nie durch die Demütigung der Buße und das ernstliche Verlangen nach Heiligung gebrochen worden ist. So ist es den zerstörenden Mächten von außen preisgegeben, welche nicht ausbleiben: der Versuchung (Lukas), der Trübsal und Verfolgung (Matthäus und Markus). Die Feindschaft der Obersten, die Wut der Pharisäer, die Schmach

[1]) V. 12. T. R. mit A und 13 Mjj. liest ακουοντες; ℵBLUΞ ακουσαντες. — V. 13. ℵDX lesen την πετραν, statt της πετρας, wie T. R. mit allen andern liest.

der Exkommunikation, mit Einem Wort, die Notwendigkeit zu leiden, um treu zu bleiben, das alles stößt diejenigen bald wieder ab, welche in dem Evangelium nur ein Mittel geistlichen Genusses gesucht haben, und sie unterliegen alsdann. — V. 13 ist hinzuzudenken: εἰσίν und als Attribut dazuzunehmen οἳ ὅταν: sind diejenigen, welche ... Das οἳ am Ende des Verses ist die Entwickelung des οὗτοι und heißt: welche als solche ...

Die dritte Art sind die ernsten, aber geteilten Herzen; sie suchen das Heil und erkennen den Wert des Evangeliums, aber sie wollen auch irdisches Wohlsein genießen und sich ein bequemes Leben verschaffen. Sie sind nicht entschlossen, dem Reich Gottes alles zum Opfer zu bringen. Solche Leute finden sich heutigen Tages oft unter denen, welche man als die wahren Christen in der Gemeinde ansieht. Das Herz bleibt irdisch gesinnt neben dem ernsten Interesse für das Evangelium und verhindert bis zum Ende die völlige Bekehrung. — Hier kommt das Fehlschlagen der Saat nur aus einer inneren Ursache. Diese Ursache ist eine dreifache und doch zugleich Eine: die Sorgen (besonders bei den Armen), der Reichtum (namentlich bei denen, welche auf dem Weg sind, reich zu werden); und die Freuden des Lebens (zielt besonders auf diejenigen, welche schon reich sind). Es sind Leute, deren Glaube, wie der des Ananias und der Sapphira, die Furcht vor der Verfolgung überwunden hat, aber dem inneren Hindernis eines geteilten Herzens unterliegt. — Πορευόμενοι. sie gehen hin, schildert das Treiben des thätigen Lebens: man geht hin, man geht her, man treibt allerlei um (2. Sam. 3, 1). Namentlich in diesem Verse ist der Same mit dem neuen Leben in dem Gläubigen identifiziert. Die Form des Ausdrucks ist in den drei Synoptikern zu verschieden, als daß eine gemeinsame schriftliche Quelle wahrscheinlich wäre.

Bei der vierten Art sind die geistlichen Bedürfnisse das herrschende Prinzip. Das sittliche Gewissen schläft nicht, wie bei den ersten; das Gewissen, nicht wie bei den zweiten die Phantasie oder das Gefühl, regiert den Willen; es herrscht über die Gedanken an das Irdische, von welchen die der dritten Art sich hinnehmen lassen. Dies sind die Gemüter, welche Paulus Röm. 7 beschreibt. Ἐν καρδίᾳ und τὸν λόγον hängen von den zwei verbundenen Zeitwörtern ἀκούσαντες κατέχουσιν ab, welche nur einen und denselben Akt bezeichnen: hören und behalten ist für solche Leute Eins. Der Ausdruck: Geduld, Ausdauer bezeichnet die vielfachen Hindernisse, welche der Same zu überwinden hat, um zu seiner völligen Entwickelung zu gelangen; vergl. das καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (Röm. 2, 7). Ohne Zweifel dachte Jesus hier an seine Jünger und an die ihn begleitenden diensteifrigen Frauen (V. 1—3). Lukas erwähnt die von Matthäus und Markus angeführten verschiedenen Grade der Fruchtbarkeit in der Auslegung so wenig wie im Gleichnis, und die beiden letzteren geben sie, wie in dem Gleichnis, in entgegengesetzter Ordnung an.

Wir glauben, daß kein einziger Vers in dieser Auslegung des Gleichnisses sich mit der Hypothese verträgt, daß die Evangelisten einen gemeinsamen Text benutzt oder sich gegenseitig abgeschrieben haben. — Weiß meint, Jesus habe bei diesem Gleichnis nur Einen Grundgedanken im Auge gehabt, den des Kontrastes zwischen der schroffen, magischen Art, in welcher sich die Juden die Aufrichtung des Reichs Gottes durch den Messias vorstellten, und dem langsamen, rein sittlichen, mühevollen und daher stufenmäßigen Weg, auf welchem sich dieselbe vermittelst der inneren Wirkung der evangelischen Verkündigung in Wahrheit vollziehen soll. Auf diesen allgemeinen Gedanken habe man sich zu beschränken. Alles, was sich auf die Unterschiede in der Bodenart beziehe, stamme von Markus, welchem die andern Evangelisten gefolgt seien. Gegen die Genauigkeit dieser Schilderung des Markus führt Weiß das an, was über die verschiedenen Grade von Fruchtbarkeit im guten Land selbst gesagt wird. Er meint, dieser Zug passe nur auf einen speziellen Fall,

während das ganze Gleichnis eine schlechthin allgemeine Schilderung enthalte. Allein warum sollte es nicht verschiedene Grade von Fruchtbarkeit geben können auch in einem guten Lande, dessen verschiedene Teile eine mehr oder weniger günstige Lage haben? Es scheint mir unmöglich, daß die Evangelisten ihrer Einbildungskraft so freien Lauf gelassen haben sollten, daß sie die Unterweisung Jesu, sei es nun die Bilder des Gleichnisses oder seine Anwendungen, willkürlich erweitert hätten. Allerdings sollten die Jünger aus dem Gleichnis vom Sämann vor allem die Wahrheit entnehmen, daß die Aufrichtung des messianischen Reichs ganz anders stattfinden werde, als sie bis dahin geglaubt hatten. Aber ergab sich daraus nicht die Folgerung, daß seine Verwirklichung in den Herzen von sittlichen Eigenschaften und der Freiheit des einzelnen abhängig sei, daß also jeder Zuhörer auf die äußeren oder inneren Ursachen achten müsse, welche die Wirkung der Predigt lahmlegen können, und daß endlich die Apostel sich nicht entmutigen lassen dürften, wenn in so vielen Fällen der Erfolg nicht ihrer Arbeit entspräche?

4) V. 16—18.[1]) Praktischer Schluß. Es ist dies eine an die Jünger gerichtete Ermahnung. Bleek findet zwischen diesen Bemerkungen und dem Vorhergehenden keinerlei Verhältnis. Allein das Licht, welches jemand anzündet, kann hier offenbar nur die Wahrheit vom Reich Gottes bedeuten, welche Jesu durch das Gleichnis und die Auslegung desselben in den Herzen seiner Zuhörer offenbart. Dieses Licht zündet er nicht in ihnen an, damit sie es für sich behalten, sondern es in der Welt verbreiten; vergl. Mark. 4, 21—25. Λύχνος bezeichnet eine mit Öl gefüllte und mit einem Docht versehene Schale, im Orient das gewöhnlichste Beleuchtungsmittel. Man kann ein solches Licht wohl unter ein Geräte stellen, z. B. unter den Scheffel, welcher bei den Armen zugleich als Maß, als Tisch und als Schüssel dient, oder unter das Ruhebett (κλίνη), eine 1—3 Fuß hohe, mit Kissen belegte Bank, auf welcher man bei der Unterhaltung oder beim Mahle sich's bequem macht. Eigentliche Betten sind im Orient nicht gebräuchlich; man schläft gewöhnlich auf Decken und Teppichen auf dem Boden.[2]) — Λυχνία, Leuchter, ist der erhöhte Träger, auf welchen man das Licht stellt, damit es das ganze Zimmer erleuchte. Mit diesem Bild bezeichnet Jesus das den Aposteln anvertraute Prdigtamt. Die Lehre Jesu ist ja, V. 17, nicht dazu da, um verborgen und unbekannt zu bleiben; vergl. 12, 3: Was Jesus jetzt zwischen den Wänden einer Kammer redet, soll einst von den Dächern verkündigt werden. Und von wem anders als von seinen Jüngern? Bei diesem Gedanken wird die Stimmung Jesu eine gehobenere und seine Rede nimmt den Rhythmus des poetischen Parallelismus an. Der erste Satz bewahrt noch den Charakter des Bildes, der zweite geht zur eigentlichen Redeweise über. — Das Futur. γνωσθήσεται, wird bekannt werden, setzt den Akt des Verkündigens ausdrücklich in die Zukunft, während der Aorist γνωσθῇ der Alex. die Verwirklichung des hier ausgesprochenen Grundsatzes ohne Rücksicht auf die Zeit angiebt (nichts, was nicht irgendeinmal offenbar werden müßte).

V. 18. Daraus erhellt die Wichtigkeit des Amts der Jünger und die Notwendigkeit, sich sorgfältig darauf vorzubereiten, während sie in der Schule Jesu stehen. Um eine Lehre, wie die Jesu, recht wiedergeben zu können, muß man sie recht gehört, d. h. sich angeeignet haben, nicht bloß mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen und dem Gewissen. Auf diese rechte Art des Hörens bezieht sich das πῶς, wie, des Lukas. Markus sagt τί ἀκούετε, was ihr höret.

[1]) V. 16. T. R. mit A und 13 Mjj.: επιτιθησιν; ℵ B und 4 Mjj.: τιθησιν. — ℵ D und 5 Mjj. lesen επι την λυχνιαν, statt επι λυχνιας, wie alle andern lesen (nach Matth. und Mark.). — B läßt ινα — φως weg (wie Mark.). — V. 17. T. R. mit A und 14 Mjj. ο ου γνωσθησεται; ℵ BLΞ: ο ου μη γνωσθη.

[2]) F. Bovet, Voyage en Terre-Sainte, S. 348 f.

Die Form des Lukas ist wohl vorzuziehen. Es handelt sich mehr um die Art, als um den Gegenstand des Hörens. — Dadurch, daß so der Mensch, und zwar der ganze, der sittliche, wie der intellektuelle Mensch, das Wort sich innerlich aneignet, wird er fähig, immer mehr zu empfangen, immer besser zu fassen; man erlangt nur vermittelst dessen, was man schon hat. Da, wo keine solche innere Aneignung und Verarbeitung stattfindet, macht man nicht bloß keine Fortschritte, sondern man verliert immer mehr das, was man schon gehabt hat. Jesus spielt hier auf die bekannte Erfahrung des gemeinen Lebens an: „Der Reiche wird noch reicher, der Arme noch ärmer." — Markus sagt: „Was er hat"; Lukas: „Was er zu haben meint." Es kommt auf dasselbe hinaus. Von dem, was einer hat, ohne es sich angeeignet zu haben, kann man ebenso richtig sagen, daß er es habe, wie: daß er es zu haben meine. Luk. 19, 26 findet sich auch die Form des Markus. Jesus hat diese Sentenz, in welcher eines der tiefsten Gesetze des menschlichen Lebens enthalten ist, wiederholt ausgesprochen (Matth. 13, 12; 25, 29).

Im Bericht des Markus folgt nun das Gleichnis von den Ähren, welches er allein hat. Bei Matthäus schließen sich sechs Gleichnisse vom Reich Gottes an das vom Sämann an. Sie bilden ein herrliches Ganzes. Nach der Darstellung der Gründung des Reichs im Gleichnis von Sämann folgt die anormale Art seiner Entwickelung im Gleichnis vom Unkraut; dann seine Kraft nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten (Ausdehnung und Umwandlung) in dem vom Senfkorn und vom Sauerteig; dann sein unvergleichlicher Wert in dem vom Schatz und von der Perle; endlich der Akt seiner Vollendung in dem vom Netz. Ob dieser systematische Plan von Jesu selbst ist? Ich glaube es nicht. Er war ein zu geschickter Pädagog, um sieben Gleichnisse nacheinander vorzutragen.[1]) Sollte er aber bei dieser Veranlassung nur das vom Sämann vorgetragen haben? Das ist nicht wahrscheinlich; denn es heißt von diesem Augenblick (Matth. 13, 3): „Er sagte ihnen vieles in Gleichnissen", und (Mark. 4, 2): „Er lehrte sie viel in Gleichnissen." Er mag also an diesem Tag außer dem vom Sämann das von den Ähren (Markus) und vom Unkraut (Matthäus) vorgetragen haben, zwei Gleichnisse, deren Bilder aus demselben Gebiet der Natur entnommen sind und von denen das eine in dem einen, das andere in dem andern Evangelium unmittelbar auf das erste Gleichnis folgt. Die anderen Gleichnisse hat Matthäus hier mit den vorhergehenden zusammengestellt nach seiner gewöhnlichen Art, die Aussprüche des Herrn um einen gegebenen Gegenstand zu gruppieren. So verschiedene Anordnung verträgt sich nicht wohl mit der Benutzung eines und desselben geschriebenen Dokuments.

VIII. Besuch der Mutter und der Brüder Jesu.

8, 19—21.

V. 19—21.[2]) Vergl. Matth. 12, 46 und Mark. 3, 21—22; 30 f. Den eigentlichen Zweck dieses Besuchs wüßten wir nicht, wenn nicht in diesem, wie in mehreren andern Fällen der Bericht des Markus den der beiden andern Synoptiker ergänzte. Nach Markus war zu den Brüdern Jesu das Gerücht gedrungen, er befinde sich in einem an Wahnsinn grenzenden Zustand der Aufregung; es war das Echo der Anklage der Pharisäer: „er treibt die Teufel

---

[1]) Ich halte an dieser Behauptung fest trotz des Widerspruchs, welchen Geß erhebt.

[2]) V. 19. ℵ D Syr. lesen αυτου, was die andern weglassen. — T. R. mit ℵ A und 15 Mjj.: παρεγενοντο; BDX: παρεγενετο. — V. 22. T. R. mit A und 13 Mjj. liest λεγοντων nach αυτω: ℵ BDLΔΞ lassen es weg. — ℵ läßt σου weg. — V. 21. T. R. liest αυτον nach ποιουντες mit E und 11 Mjj., bei ℵ A.BD und 4 Mjj. fehlt es.

aus durch Beelzebub". Seine Brüder kamen daher in der Absicht, ihn zu greifen (κρατῆσαι αὐτόν. V. 21) und ihn nach Hause zu bringen. Matthäus reiht diesen Besuch an dieselbe Anklage an (12, 24 und 26), aber ohne, wie Markus, einen Zusammenhang zwischen beiden Thatsachen herzustellen. Bei Johannes sehen wir, wie bei Markus, ungefähr um dieselbe Zeit die Brüder Jesu eine zweifelnde, fast feindselige Haltung gegen ihn annehmen. Von Maria ist nirgends gesagt, daß sie die Gesinnung ihrer Söhne teilte. Aber da sie einen unangenehmen, öffentlichen Auftritt zwischen ihnen vorhersah, wünschte sie wohl denselben zu mildern. Vielleicht wußte sie auch, wie der Täufer, sich den Gang des Werks Jesu nicht mehr zu erklären und war von entgegengesetzten Eindrücken umgetrieben.

V. 20. Das Wort draußen könnte hier ganz wohl den Sinn haben: „außerhalb des Kreises, der Jesum umgab". Aber Markus spricht bei diesem Anlaß ausdrücklich von dem Hause, wo er gastlich aufgenommen wurde (V. 20 f.) und von einer großen Menge, „die um ihn her saß" (V. 32 und 34). — Sind die Brüder Jesu ältere Brüder Jesu, aus einer ersten Ehe Josephs, wie eine sehr alte Tradition berichtet? Oder Vettern Jesu, Söhne des Kleophas, eines Bruders des Joseph, welche in dem Hause ihres Oheims und ihrer Tante, Josephs und der Maria, erzogen wurden, wie man seit Hieronymus angenommen hat? Oder endlich einfach jüngere Söhne Josephs und der Maria? Wir können hier diese Frage nicht erörtern. (Siehe unsern Kommentar zum Evangelium Johannis, bei 2, 12.) Gewiß ist, daß die einzig wahrscheinliche Erklärung des Ausdrucks Bruder, wie er hier neben Mutter steht, die wörtliche ist. — Die Antwort Jesu schließt keineswegs, wie Renan meint, eine Verleugnung des Familiensinns in sich. Für ein christliches Gemüt giebt es aber engere Bande als die des Bluts, nämlich die der geistigen Gemeinschaft. Namentlich konnte für Jesus, welchem ein die ganze Menschheit umfassender Beruf übertragen war, das Familienleben von seiner Taufe an nur einen untergeordneten Wert haben. Überhaupt sind die Bande des Bluts, wenn sie sich nicht in Verbindungen höherer, geistiger Art verwandeln, nur wie eine Blume, die verwelkt. Vergl. Joh. 2, 4 und 19, 26. In den Frauen, die ihn begleiteten und mütterlich für ihn sorgten (V. 2 f.), in den Jüngern, welche sich an seinem Werk hingebend beteiligten, hatte er ja längst eine Familie gefunden, welche ihm diejenige ersetzte, die er hatte verlassen müssen. Und diese neue Verbindung von geistiger, ewiger Natur ist ja das wahre Band, während das des Bluts nur äußerlich, vergänglich und zufällig ist. Es spricht sich in diesen Worten eine tiefgehende Anhänglichkeit und Dankbarkeit für diese sich aufopfernden Seelen aus, deren Liebe ihm Tag für Tag das Glück des häuslichen Lebens ersetzte. Von einem Vater redet er in diesem geistlichen Sinn nicht; denn diese Stellung gebührt nur Gott. Klar ist, daß die geschichtliche Lage, wie sie Markus schildert, das Passende dieses Ausspruchs besser ins Licht stellt. Lukas hat daher weder den Bericht dieses Evangelisten, noch den des angeblichen Ur-Markus gekannt. Wie hätte er den Zug, welcher diesen ganzen Vorgang beleuchtet, mutwillig außer acht lassen können?

IX. Die Stillung des Sturms.
8, 22—25.

Wir kommen hier an eine Reihe von Berichten, welche auch in den beiden andern Synoptikern (Matth. 8, 18 ff.; Mark. 4, 35 ff.) zusammengestellt sind: der Sturm, die Heilung des Dämonischen, die Auferweckung des Töchterleins des Jairus mit der Heilung des blutflüssigen Weibs. Die Verbindung dieser Stücke in unsern drei evangelischen Schriften ist eine der Thatsachen, welche

man mit großer Zuversichtlichkeit als Beweis einer den drei oder zwei von ihnen gemeinsamen schriftlichen Quelle anführt. Allein wie könnte in diesem Fall dieser große Cyklus bei Matthäus eine ganz andere Stelle einnehmen, als bei den beiden andern, nämlich unmittelbar nach der Bergpredigt? Und woher käme es, daß Matthäus zwischen die Rückkehr Jesu und die Geschichte von Jairus' Töchterlein zwei äußerst wichtige Stücke einschiebt: die Heilung des Lahmen (9, 1 ff.) und die Berufung des Matthäus mit dem darauf folgenden Mahl und der Unterredung (V. 9 ff.), welche Stücke bei Markus und Lukas eine ganz andere Stelle einnehmen? Die Benutzung einer geschriebenen Quelle gestattet kein so freies Verfahren. Ich glaube also vielmehr, daß man bei der traditionellen Lehrweise sich gewöhnt hatte, diese drei Begebenheiten nacheinander zu erzählen, weil sie chronologisch zusammengehörten und die Schilderung eines besonders wichtigen Ausflugs enthielten, welcher sich dem Gedächtnis der Zeugen tief eingeprägt hatte. Dies verhinderte aber nicht, daß man zuweilen, wie das erste Evangelium thut, noch andere Erzählungen beifügte, welche geschichtlich nicht demselben Zeitpunkt angehörten. — Besonders bemerkenswert ist dieser Abschnitt dadurch, daß wir hier die Wundermacht Jesu auf ihrem Gipfelpunkt angelangt sehen: Macht über die Kräfte der Natur (Sturm), über die der Finsternis (Dämonische), endlich über den Tod (Jairus' Tochter).

V. 22—23.[1]) Man beachte das ganz hebräische Gepräge der ersten Worte: ויהי, היום, וירד, ויאמר. Und Lukas soll einen der beiden andern, bei denen sich nichts Derartiges findet, als Quelle benutzt haben! Nach dem Bericht des Matthäus (8, 18) würde diese Reise am Abend desselben Tags stattgefunden haben, an welchem die Bergpredigt gehalten wurde. Aber waren nicht nach Matthäus selbst zu viele Begebenheiten für einen einzigen Tag geschehen? Vergl. Matth. 8. Markus (4, 35) setzt die Abreise auf den Abend des Tags, an welchem Jesus das Gleichnis vom Sämann vortrug; diese Angabe ist wahrscheinlicher. Die des Lukas, welche unbestimmter ist: an einem dieser Tage, widerspricht der des Markus nicht. Gemäß dem in 8, 1 angegebenen Plan wollte Jesus auch in der Gegend jenseits des galiläischen Meeres, in der Dekapolis oder dem Zehnstädteland, das Evangelium predigen. Er war so sehr müde, daß er nach dem sehr genauen Bericht des Markus nicht einmal das Schiff verließ, von welchem aus er gelehrt hatte, und daß die Jünger, nachdem sie selbst das Volk entlassen hatten, ihn so wie er war, d. h. im Schiff sitzend, fortführten. Noch einige andere Schiffe fuhren mit, so daß sie zusammen eine kleine Flotte bildeten. Das Wetter war ruhig; Jesus der Müdigkeit nachgebend, schlief ein. Der Pinsel des Markus hat uns das Gemälde erhalten. Er lag auf dem Hinterteil des Schiffs; sein Haupt ruhte auf einem Kissen, welches ihm von freundlicher Hand hingelegt war. Das Verb. ἀφυπνοῦν bedeutet hier nicht, wie sonst: vom Schlaf aufstehen, sondern in tiefen Schlaf versinken. Es gehört dem späteren Griechisch an. — Auf den von Bergen umschlossenen Seen kommen oft, besonders gegen Abend an heißen Tagen, plötzliche, heftige Stürme von den nahen Höhen herab. Diese bekannte Erscheinung deutet das Wort κατέβη, kam herab, an.[2]) — In

[1]) V. 22. א läßt ἐν weg. — Ebenso καὶ αὐτός.

[2]) Über die Orkane, denen namentlich der See Genezareth ausgesetzt ist, vergl. W. Thompson, The Land and the Book, London 1868, S. 375: „Die Windstöße entfesseln sich durch die von Norden und Nordosten herabsteigenden Schluchten und sind nicht nur heftig, sondern auch plötzlich; sie brechen oft herein, wenn das Wetter ganz hell ist." — Mac-Gregor, von Morison in seinem Kommentar zu Markus citiert, spricht sich folgendermaßen aus (Rob-Roy on the Jordan, S. 736—739): „Der Wind hat über das galiläische Meer eine außerordentliche, ganz plötzlich auftretende Gewalt. Dies hängt damit zusammen, daß dasselbe so tief gelegen ist (600' unter dem Spiegel des Mittelmeeres), so daß daselbst

dem Ausdruck συνεπληροῦντο, sie waren angefüllt, ist das Schiff und die darin Fahrenden verwechselt.

V. 24—25.[1]) Der 24. Vers zeichnet ein Gemälde, wie kaum je ein so erhabenes auf Erden gesehen worden ist: Der Mensch, ruhig in Gott, beherrscht durch die gänzliche Einheit seines Willens mit dem göttlichen die Wut der blinden Naturkräfte. Lukas sagt, wie gewöhnlich: ἐπιστάτα; Markus: διδάσκαλε; Matthäus: κύριε. — Der Ausdruck ἐπετίμησε, eigentlich: schalt, spielt auf den feindseligen Charakter dieser Naturkraft in ihrer augenblicklichen Äußerung an. Jesus redet nicht nur zum Wind, sondern auch zum Wasser; denn die Aufregung der Fluten (κλύδων) dauert noch fort, wenn der Orkan sich gelegt hat.

Bei Markus und Lukas rettet Jesus zuerst seine Jünger, dann giebt er ihnen einen Verweis. Bei Matthäus umgekehrt. Die letztere Methode scheint der Weisheit des Herrn weniger zu entsprechen. Man merkt erst auf, wenn man sich gesichert weiß. — Womit aber haben die Jünger den Vorwurf verdient, daß sie keinen Glauben haben? Hätten sie dem Sturm den Lauf lassen sollen, überzeugt, daß sie bei Jesu keine Gefahr laufen, oder daß er jedenfalls zu rechter Zeit aufwachen werde? Oder hätte Jesus gewollt, daß einer von ihnen durch eine That des Gebets und der Glaubensmacht selber den Sturm gestillt hätte? Einfacher ist anzunehmen, daß er sie tadelt wegen des Zustands von Verwirrung und Aufregung, in welchem er sie beim Aufwachen findet. Wenn Glauben im Herzen ist, kann das Gebet brünstig, dringend sein, aber es ist ohne Bestürzung.

V. 25. Den Ausruf, der den Augenzeugen zugeschrieben wird, hat man im Mund der Apostel auffallend gefunden. Wie oft hatten sie schon ähnliche Thaten gesehen! Allein erstlich waren außer ihnen noch andere Leute da (Mark. 4, 36); dann erscheinen solche Ereignisse immer neu, auch wenn man schon ähnliche gesehen hat; endlich war es auch bei den Aposteln das erste Mal, daß sie ihren Meister im Kampf mit den blinden Naturkräften sahen.

Strauß nimmt hier einen reinen Mythus an. Keim hält ihm das offenbare hohe Alter des Berichts entgegen (die erhabene Majestät der Schilderung Jesu, das Fehlen aller Ostentation in seinen Reden und Handlungen, der einfache Ausdruck des Staunens der Augenzeugen). Die Erzählung muß daher nach Keim auf etwas Thatsächlichem beruhen, einem natürlichen Abenteuer auf der See, welches man nach Aussprüchen wie Ps. 107, 25 ff. und der Anrede an Jona (1, 4—6): „Wache auf, der du schläfst", idealisiert haben mag. Der Rationalismus hat gemeint, Jesus habe nach genauer Beobachtung des Wetters günstige Anzeichen wahrgenommen und das Ende des Sturms angekündigt. Allein sind Petrus und die andern Fischer nicht auch wetterkundig gewesen? Der Text, welcher einfach den Inhalt der apostolischen Tradition wiedergiebt, gestattet keine derartige Erklärung. Die Welt samt ihren Gesetzen ist das Werk des schöpferischen Willens; der Wille bleibt Herr der Welt.

---

die Luft durch die Sonne außerordentlich verdünnt ist. Nachdem der Wind die große im Umkreis gelegene Hochebene durcheilt und eine ungewöhnliche Heftigkeit erreicht hat, stürzt er, an dem Rand dieser ungeheuren Einsenkung angekommen, mit unglaublicher Gewalt hinab. Man sieht dann gewissermaßen die Wirbel auf den See fallen, den eilenden Wellen eines Wasserfalls gleich." Einen Orkan, von welchem Mac-Gregor bei der Mündung des Jordans ins galiläische Meer Zeuge war, beschreibt er folgendermaßen: „Ein starker Wind von Basan (im Nordosten) her erfrischte die Luft . . . Das Meer schwoll zusehends an; die Wellen wälzten sich mit großer Schnelligkeit schäumend über die See hin, welche eine grüne Farbe, wie der Ocean, angenommen hatte. Das jenseitige Ufer war in Dunkel gehüllt . . . Der Orkan dauerte so den ganzen folgenden Tag fort."

[1]) V. 24. T. R. mit A D und 14 Mjj. liest εγερθεις; ℵ B L: διεγερθεις. — ℵ und 4 Mjj.: επαυσατο (unpersönl.): alle andern επαυσαντο. — V. 25. ℵ A B L X lassen εστιν weg. — ℵ läßt προς αλληλους weg. — B läßt και υπακουουσιν αυτω weg.

X. Die Heilung des Dämonischen.
8, 26—39.

Dieser Abschnitt stellt uns vor einen noch ergreifenderen Sieg als der vorhergehende. Denn der Schauplatz des Kampfes ist hier die menschliche Seele und das Prinzip, welches ihn niederschlägt, ist eine Macht höherer Art, als die der Natur, ja der Menschheit. Dieser Bericht findet sich in den drei Synoptikern, aber mit charakteristischen Unterschieden (Mark. 5, 1 ff.; Matth. 8, 28 ff.).

V. 26—29: Die Begegnung.

V. 26 27.[1]) Die drei auf den Namen der Bewohner bezüglichen Lesarten finden sich auch bei den beiden andern Synoptikern, wenn auch mit einer etwas andern Verteilung der Autoritäten.[2]) Schon Epiphanius erwähnt die folgenden Formen: Γεργεσηνῶν bei Markus und Lukas (bei Lukas ist bei Epiphanius wahrscheinlich Γερασηνῶν zu lesen); Γαδαρηνῶν bei Matthäus; Γεργεσαίων in einigen Handschriften. Aus einer Stelle des Origenes (zu Joh. T. VI, c. 24) scheint sich zu ergeben, daß die zu seiner Zeit verbreitetste Lesart Γερασηνῶν war, daß die Lesart Γαδαρηνῶν nur in einigen Handschriften vorkam und daß Γεργεσηνῶν bloße Konjektur von ihm ist. Er erklärt, Gerasa sei eine Stadt in Arabien, bei welcher weder Meer noch See sei; Gadara, Stadt in Judäa, durch ihre warmen Bäder bekannt, habe weder ein Wasserbecken mit steil abfallenden Ufern, noch ein Meer in der Nähe; während man nahe bei dem See Tiberias die Trümmer der Stadt Gergesa sehe, in deren Nähe ein in das Meer abfallender Abhang sich befinde, wo man den Ort zeige, wohin sich die Herde Schweine gestürzt habe. Unsre Mjj. sind auch ganz launig geteilt. Tischendorf (8. Ausgabe) liest Γαδαρηνῶν bei Matthäus, Γερασηνῶν bei Markus, Γεργεσηνῶν bei Lukas. Bleek nimmt an, die Lesart des Ur-Evangeliums, auf welchem nach seiner Ansicht unsre Synoptiker ruhen, sei Γερασηνῶν gewesen, aber wegen ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit sei sie von Abschreibern in Γαδαρηνῶν verändert worden, während Origenes Γεργεσηνῶν dafür setzte. Da Gerasa eine 20 Stunden südöstlich vom See gelegene Stadt in Arabien war, so hat man wohl von der Lesart Gerasener abzusehen. Denn das von der Stadt abhängige Gebiet konnte sich nicht bis zum Meer erstrecken. Die Stadt Gadara, heutzutage Om-Keis, von welcher noch sehr schöne Ruinen vorhanden sind, war nur $2^1/_2$ Stunden vom Meeresufer, gegen Südosten, gelegen. Sie war sehr bekannt durch ihre Bäder. Josephus nennt sie daher die Hauptstadt von Peräa. Ihr Weichbild konnte sich wohl bis zum Meer erstrecken. Aber eben wegen ihrer Berühmtheit ist es kaum denkbar, daß ihr Namen durch einen andern ersetzt worden sei; wahrscheinlicher ist, daß man ihren Namen an Stelle eines anderen weniger bekannten gesetzt hat. Was den Namen Gergesener betrifft, so spricht für ihn das Zeugnis des Origenes, welcher behauptet, er habe in dieser Gegend die Ruinen einer Stadt Gergesa gesehen, was durch Eusebius und Hieronymus, wie durch die Berichte mehrerer neuerer Reisenden bestätigt wird. Porter[3]), Thompson[4]), Mac-Gregor[5]) haben am östlichen Ufer des Sees, etwas südlich

[1]) V. 26. T. R. mit A und 14 Mjj. Syr. liest γαδαρηνων; ℵ D It.: γερασηνων: ℵ L X Cop.: γεργεσηνων. — V. 27. T. R. sowie A und 16 Mjj. lesen αυτω, welches ℵ B E Ξ weglassen. — ℵ B: εχων statt ος ειχε. — T. R. mit A und 15 Mjj. It.: εκ χρονων ικανων: ℵ A L Ξ Cop.: και χρονω ικανω.

[2]) Bei Matthäus für γαδαρηνων: ℵ B C M Δ; für γερασηνων: It. Vg.; für γεργεσηνων: E und 7 Mjj. — Bei A ist eine Lücke. Bei Markus für γαδαρηνων: A und 10 Mjj.; für γερασηνων: ℵ B D It.; für γεργεσηνων: L U Δ.

[3]) Syria and Palestine. [4]) The Land and the Book. [5]) Rob-Roy on the Jordan.

von der Einmündung des Wadi-Semach, den noch erkennbaren Umkreis der Mauern einer Stadt gefunden (Thompson, S. 375). Diese Ruinen haben den Namen Khersa oder Gersa. Wahrscheinlich hat Origenes diesen Namen mit dem der alten kananäischen Völkerschaft der Girgasener oder Gergesener verwechselt, von welcher Gen. 10, 16; Jos. 3, 10 u. s. w. die Rede ist. Wenn der wahre Name Gersa lautete, so konnte daraus durch Einschiebung eines Vokals zwischen dem r und dem s leicht das weichere Gerasa werden, sei es infolge einer Verwechselung mit dem Namen der Stadt Gerasa oder einfach des Wohlklangs wegen. Die ursprüngliche Lesart in den drei Evangelien wäre also Gerasener, eigentlich Gersener oder Khersener[1]); daraus ließen sich die beiden andern am leichtesten erklären.

Über die Besessenen siehe zu 4, 33. — V. 27 giebt eine Schilderung des Besessenen, welche nur enthält, was sich den Blicken eines Zeugen zunächst darbot. Dann ist die Beschreibung unterbrochen; sie wird ergänzt in V. 29, aus Anlaß des Befehls Jesu, welcher, um verstanden zu werden, eine genauere Beschreibung des Zustands des Kranken erforderte. Diese Unterbrechung findet bei Markus nicht statt; sie beweist die gegenseitige Unabhängigkeit der Berichte. Bei Matthäus fehlen alle diese Einzelheiten ganz. Die auffallendste Verschiedenheit ist aber die, daß er von zwei Besessenen, statt von Einem, redet. Ebrard und Holtzmann meinen, weil der Evangelist die Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum ausgelassen habe, so habe er zum Ersatz für diese Auslassung in Gadara zwei statt eines einzigen gesetzt. Das wäre beides zugleich, zu viel und zu wenig Gewissenhaftigkeit! Es wäre besser gewesen, diesen Besessenen ganz zu übergehen, als ihn so vom einen Ufer des Sees auf das andere hinüberzuschaffen. Überdies erwähnt Matthäus, wie Weiß bemerkt, eine ganze Menge anderer Heilungen von Besessenen (4, 24; 8, 16). Weiß selbst ist der Ansicht, daß der 12. Vers des Markus, wo der Besessene sagt: „Schicke uns“, das Mißverständnis des Matthäus veranlaßt habe. Aber dann müßte der Redaktor des ersten Evangeliums die Schrift seines Vorgängers sehr oberflächlich gelesen haben. Man nimmt besser an, daß wirklich zwei Kranke an diesem Ort zusammenlebten, daß aber nur die Heilung des einen von beiden die hier erwähnten bemerkenswerten Züge darbot, während der andere bei dem ganzen Vorgang eine ganz unbedeutende Rolle spielte. Der Plural δαιμόνια (Dämonen), später (V. 30) von dem Kranken selbst erläutert, bezieht sich offenbar auf das Ernste und die Vielfachheit der Symptome, Melancholie, Wut, Gewaltthätigkeit, veranlaßt durch die vielen Rückfälle (vergl. zu 8, 3 und 11, 24—26). Das Verschmähen aller Kleidung und Wohnung hängt zusammen mit dem Abscheu vor dem geselligen Leben, welcher solchen Zuständen charakteristisch ist. Nach der alex. Lesart ginge dem Ausdruck: „seit lange“ ein καί, und, voraus, so daß derselbe zum folgenden Satz gehören würde. Aber die Angabe der Zeit kann sich nicht auf einen so untergeordneten Umstand, wie das Verschmähen der Kleidung beziehen. — Die levitische Unreinheit der Gräber sicherte diesem Menschen seine Einsamkeit. Die Gräber befanden sich in den Höhlen der den See umgebenden Felsen. Ganz nahe bei den Ruinen von Khersa liegt ein ziemlich hoher Berg, welcher nach Thompson ganz von solchen als Gräber dienenden Höhlen durchbrochen ist.

V. 28—29.[2]) Es ist dies ohne Zweifel eine der größten Gefahren, in

[1]) Vergl. Heer im Basler Kirchenfreund, 13. Mai 1870. Morison, in seinem Komment., zu Mark. 5, 1: „Das Gergesa des Origenes ist nichts anderes als das Gerasa des Evangelisten und das Kersa der Neueren.“

[2]) V. 28. T. R. mit A und 14 Mjj. liest hier καὶ, welches in ℵ BLX It. Syr. fehlt. — DΞ lassen τοῦ θεοῦ weg. — V. 29. Dritte Ausg. Stephani mit BFMΛΞ liest παρήγγειλε;

denen Jesus sich während seines Lebens befunden hat; er steht einer ungezügelten, sozusagen tierischen Gewalt gegenüber. Aber der Anblick seiner vollkommenen Ruhe, seiner heiligen Majestät und des herzlichen Erbarmens, welches aus seinen Blicken spricht, macht auf diesen Wütenden einen tiefen Eindruck; vermöge des Kontrasts erwacht sogar in ihm das Bewußtsein seiner sittlichen Zerrüttung. Er fühlt sich von diesem Manne, der ihn unter die Macht seines Herrscherblickes zwingt, angezogen und zugleich abgestoßen. Es entsteht bei ihm eine Krisis, die sich in einem Schrei kundgiebt. Dann wie ein wildes Tier sich unter seinen Bändiger beugt, läuft er zu und wirft sich auf die Kniee, aber verwahrt sich zugleich im Namen des Geistes, der ihn beherrscht, gegen die Macht, die über ihn ausgeübt wird. Welch ein Schauspiel für die Anwesenden! Lukas sagt: προσπίπτειν, nicht προσκυνεῖν, wie Markus. Der erstere Ausdruck schließt keine religiöse Empfindung in sich. — Über die Ausdrucksweise: Was habe ich mit dir zu schaffen? vergl. 4, 34. In der Anrede fehlt bei Matthäus das Wort Jesus. Dieser Name ist allerdings auffallend; wie konnte ihn der Kranke wissen? Hat man an eine übernatürliche Erleuchtung zu denken? Einfacher nimmt man an, daß man sich mit dem Besessenen in seinen lichten Augenblicken unterhalten konnte, daß er von einigen der Wunder Jesu hatte reden hören und er ihn an dem außerordentlichen Eindruck erkannte, den er auf ihn machte. Oder hat vielleicht Jesus seinen Namen selbst ausgesprochen, als er dem Dämon den Befehl gab? „Ich, Jesus, befehle dir." — Gadara war eine griechische Stadt (Josephus); war etwa der Besessene ein Heide? Man könnte es aus dem Ausdruck ὕψιστος θεός (Apg. 16, 17) schließen. Doch weist V. 39 eher darauf hin, daß er ein Jude war.

V. 29. In seiner Bitte identifiziert sich der Besessene mit dem Geist, der ihn beherrscht. Die Qual, die er fürchtet, ist, in den Abgrund fahren zu müssen (V. 31). Matthäus fügt hinzu: „vor der Zeit". Das Vermögen, in dieser Welt sich aufzuhalten und thätig zu sein, ist für diese von Gott getrennten Wesen das einzige Mittel, um der Leerheit und dem elenden Zustand, worunter sie leiden, eine Erleichterung zu verschaffen. Die Entziehung dieses Genusses ist für sie, was für den Gefangenen die Rückkehr aus dem Spazierhof in sein Gefängnis ist. Würde man παρήγγειλε lesen, so müßte man den Aorist wegen des denn in der Bedeutung des Plusq. nehmen: „Er hatte ihm geboten." Aber dieses denn spricht vielmehr für das Imperf. παρήγγελλεν: „Denn er gebot ihm." Dieses Tempus zeigt eine simultane, fortdauernde Handlung an. Der Notschrei des Dämon: Quäle mich nicht, ist gerade motiviert durch den kräftigen, anhaltenden Druck, welchen der Befehl Jesu auf ihn ausübte. Daher das denn. Diese Ausdrucksweise entspricht dem ἔλεγε γάρ bei Markus. In diesen beiden analogen Formen läßt sich der gemeinsame Typus der traditionellen Erzählung erkennen. Der Ausdruck: dem unreinen Geist, steht im Gegensatz zu dem Subjekt des vorigen Verses, dem noch mit dem Dämon sich identifizierenden Besessenen. Jesus unterscheidet diese beiden Wesen (πνεῦμα und ἄνθρωπος); denn er will sie jetzt trennen. — Wie das: er gebot, die Bitte des Dämon motiviert, so motiviert die folgende Beschreibung den Befehl des Herrn (nach πολλοῖς). Das anhaltende Befehlen Jesu hatte seinen Grund in dem eingewurzelten Zustand, von welchem der Unglückliche befreit werden mußte. Πολλοῖς χρόνοις kann heißen: seit lange oder: zu wiederholten Malen. Wir ziehen mit Erasmus, Grotius

T. R. (elz.) mit ℵ A C und 13 Mjj. Syr.: παρηγγελεν. — T. R. mit A C und 14 Mjj.: εδεσμειτο; ℵ B und 3 Mjj.: εδεσμευετο. — ℵ läßt και weg vor διαρρησσων. — D Ξ lesen απο statt υπο. — T. R. mit A und 14 Mjj. liest του δαιμονος; ℵ B C D und 3 Mjj.: του δαιμονιου.

und andern die letztere Bedeutung vor. Denn erstlich, wozu die Wiederholung des nämlichen Gedankens, wie in V. 27? Sodann paßt das Plusquamperf.: er hatte ihn fortgerissen gut zu der Idee einer Wiederholung der Anfälle. Und wenn es keine Ruhepausen gegeben hätte, wie hätte man ihm dann Fuß- und Handfesseln anlegen können?

V. 30—33: Die Heilung.

V. 30—31.[1]) In dieser Bitte machte sich das Schlachtopfer unfreiwillig zum Advokaten seines Henkers. Jesus will diese unheimliche Verbindung brechen: er fragt den Kranken nach seinem Namen. Nichts ist so geeignet, einen Rasenden zu sich selbst zu bringen, als eine ganz ruhige Frage. Namentlich aber giebt es kein wirksameres Mittel, einen Menschen, der sich selbst nicht mehr besitzt, wieder zu sich selbst zurückzubringen, als daß man ihn vermittelst seines Namens zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit zurückführt. Der Name ist ja der Ausdruck des Wesens, der kurze Inbegriff unsrer ganzen Lebensgeschichte. Das bloße Aussprechen desselben läßt alle Erinnerungen des vergangenen Lebens wieder auftauchen, namentlich wenn wir ihn selbst aussprechen. Die erste Bedingung der Heilung des Kranken war aber eben die Rückkehr zu dem bestimmten Bewußtsein seines früheren Lebens und somit seiner Persönlichkeit. — Es gab um jene Zeit eine Macht, die unwiderstehlich schien, nämlich die der 4000 Soldaten, welche eine römische Legion bildeten. Mit diesem Ausdruck schildert daher der Kranke die ihn beherrschende Macht, mit welcher er sich selbst noch verwechselt. Der Ausdruck: viele Dämonen bezieht sich auf die Mehrheit der Rückfälle und die Verschiedenheit der Symptome. — V. 31. Allein der Befehl Jesu besteht und dauert fort. Der Dämon sieht ein, daß er seine Beute fahren lassen muß. Liest man παρεκάλει, er bat, so kann dieses Wort im Griechischen die Dämonen zum Subjekt haben. Denn als Neutr. Plural. wird das letztere Wort mit dem Verb. im Singular konstruiert; es kann aber auch der Dämonische Subjekt sein, welcher für seine Insassen bittet, mit denen er sich identifiziert. — Da sich ihm ein Ausweg zeigt, schickt sich der Dämon an, gezwungen Gehorsam zu leisten.

V. 32—33.[2]) Markus sagt: „Daß er sie nicht aus der Gegend triebe"; was heißen kann: in die Wüste, wo man sich die nicht im Gefängnis gehaltenen Geister wohnend dachte, oder: in den Abgrund, von wo sie ausgegangen waren, um zeitweise auf der Erde sich aufzuhalten. Die Folge zeigt, daß die zweite Bedeutung vorzuziehen ist. — Auf diese Bitte antwortet Jesus nicht. Man nimmt dieses Stillschweigen gewöhnlich als bejahende Antwort. Allein es liegt in dem Schweigen Jesu einfach, daß er auf dem gegebenen Befehl beharrt. Wenn er bejahend antworten will, wie am Ende des V. 32, so thut er es gerade heraus. Überdies ist unsere Erklärung bestätigt durch Matthäus: „Wenn du uns austreibst ..." Ihre Bitte, in die Säue zu fahren, bezieht sich also nur auf den Weg, auf welchem ihnen gestattet ist, in den Abgrund zurückzukehren. Wie ist diese Bitte und die Erlaubnis Jesu zu erklären? Was die bösen Geister betrifft, so ist begreiflich, daß es ihnen ein Genuß ist, noch einen Schaden anrichten und möglicherweise die Sache Jesu in dieser Gegend in Verruf bringen zu dürfen, ehe sie alle Macht thätig zu sein verlieren. Jesus seinerseits beabsichtigt ein Doppeltes. Die jüdischen Exorcisten stellten gewöhnlich, um den Kranken die Gewißheit ihrer Heilung zu geben, in das Zimmer, wo die Austreibung stattfand, einen Wasserkrug oder

[1]) V. 30. ℵ B It. lassen λεγων weg. — V. 31. T. R. mit A und 15 Mjj.: παρεκαλει: ℵ B C D F L S παρεκαλουν.

[2]) V. 32. T. R mit A C und 15 Mjj.: βοσκομενων; ℵ B D und 3 Mjj.: βοσκομενη (aus Matth. und Mark.) — T. R. mit ℵ A D und 15 Mjj. Cop.: παρεκαλουν; B C L Ξ It.: παρεκαλεσαν.

einen andern Gegenstand, den der Dämon beim Ausfahren umstürzte. Was sie als Gaukler thaten, findet Jesus für gut als Arzt zu thun. Die Identifizierung des Kranken mit seinem Dämon war eine lang andauernde Thatsache des Bewußtseins gewesen (V. 27—29). Um den Besessenen zu der vollen Gewißheit seiner Befreiung zu bringen, war ein entscheidendes Zeichen erforderlich, in welchem die Realität der Entfernung der bösen Macht an den Tag trat. Mit diesem Grund ist wahrscheinlich ein zweiter verbunden. Das theokratische Gefühl Jesu war verletzt durch den Anblick dieser großen Heere von gesetzlich unreinen Tieren. Ein solches Gewerbe zeigte, wie sehr in dieser Gegend die Grenzlinie zwischen Judentum und Heidentum verwischt war. Durch eine empfindliche Züchtigung wollte Jesus diese allmählich ganz entjudaisierte Bevölkerung auf sich selbst zurückführen.

Der Einfluß, den die Dämonen auf die Herde übten, ist keineswegs eine Besitzung. Um moralisch besessen zu werden, muß man ein moralisches Wesen sein. Aber manche Arten von Tieren sind bekanntlich für Gesamteindrücke empfänglich und namentlich die Schweine werden leicht von panischem Schrecken ergriffen. Die noch von Weiß geteilte Meinung, daß der Besessene selbst sich auf die Herde gestürzt und sie in Schrecken gesetzt habe, ist unvereinbar mit dem Text. — Markus, dessen Bericht sich immer durch die Genauigkeit in einzelnen Umständen auszeichnet, giebt die Zahl der Schweine auf 2000 an. Eine Zugabe eigener Erfindung, sagt de Wette; ein Anhängsel späterer Tradition, nach Bleeks Ansicht: und dies ist in der That die notwendige Konsequenz des kritischen Systems, nach welchem Markus den Text der beiden andern oder eine gemeinsame Urkunde bearbeitet hätte. — Diese Zahl kann nicht als Beweis der individuellen Besitzergreifung der Schweine seitens der Dämonen genommen werden. Eine Legion (V. 30) umfaßt ja 4000 Mann. — Mac-Gregor beschreibt die Örtlichkeit folgendermaßen: „Das Ufer fällt hier schroff ab, so daß ich, als ich in meinem Schiff demselben entlang fuhr, nicht darüber hinwegsehen konnte, selbst wenn ich mich hinstellte. Zugleich ist das Wasser so tief, daß mein sieben Fuß langes Ruder gänzlich verschwand, wenn ich es senkrecht hinabstieß, und zwar nur einige Fuß vom Ufer entfernt." So treffen denn ganz in der Nähe der Ruinen von Khersa alle Bedingungen zusammen, welche zur Erklärung des Sturzes und Versinkens einer so großen Herde notwendig sind. Derselbe Reisende fügt hinzu: „Am westlichen Ufer habe ich keinen einzigen Ort gefunden, wo die erzählte Begebenheit nicht auf eine völlige Unwahrscheinlichkeit stoßen würde."

Man hat gefragt, ob Jesus das Recht gehabt habe, so über fremdes Eigentum zu verfügen? Ebenso könnte man fragen, ob Petrus das Recht gehabt habe, über das Leben des Ananias und der Sapphira zu verfügen. Es giebt Fälle, wo die Macht zu vollziehen, hinreichende Bürgschaft giebt für das Recht zu befehlen.

V. 34—39. Die Wirkung.

V. 34—37.[1]) Zuerst die Wirkung auf die Leute der Gegend (V. 34—37), dann auf den Kranken (V. 38—39). — Die Eigentümer der Herde wohnten in der Stadt und den umliegenden Landgütern. Nachdem die Hirten sie von ihrem Verlust in Kenntnis gesetzt, kommen sie, um selbst zu sehen. Da stellt sich ihnen ein ergreifender Anblick dar. Der Besessene war in der ganzen

[1]) V. 34. T. R. mit E und 9 Mjj.: γεγενημενον; ℵ A B C D und 7 Mjj.: γεγονος. — T. R. liest hier mit einigen Mnn. απελθοντες vor απηγγειλαν; dieses Wort fehlt in allen Mjj.; es stammt aus Matth. — V. 35. ℵ B: εξηλθεν statt εξεληλυθει, wie alle andern lesen. — V. 36. T. R. mit A und 13 Mjj. liest και vor ιδοντες, welches ℵ B C D und 3 Mjj. weglassen. — V. 37. ℵ L P X Cop.: γεργεσηνων; T. R. mit A und 13 Mjj. Syr.: γαδηρηνων; B C D It.: γερασηνων.

Gegend bekannt und ein Gegenstand des Schreckens für jedermann. Sie finden ihn ruhig und beim Bewußtsein. Ein solches Wunder offenbart ihnen die Macht Gottes und weckt ihr Gewissen auf. Dieser Eindruck von Furcht wird noch verstärkt durch die Erzählung des ganzen Auftritts, welche sie von den Augenzeugen in der Umgebung Jesu (οἱ ἰδόντες, V. 36) erhalten. Es sind dies keineswegs die Hirten; denn die Heilung geschah weit von dem Ort, wo die Herde weidete (Matth. 8, 30), sondern die Apostel und die Leute, welche mit ihnen herübergefahren waren (Mark. 4, 36). Das καί, auch, ist gewiß echt; dieser Bericht vervollständigte den der Hirten, der sich hauptsächlich auf den Verlust der Herde bezog. — Die Furcht der Einwohner war abergläubischer Art; doch wollte Jesus sich nicht aufdringen, denn es war noch Gnadenzeit, und die Gnade bietet sich bloß an. Er giebt der Bitte der Einwohner nach, welche in ihm einen Richter sahen und noch schrecklichere Züchtigungen von ihm befürchteten. Er willigt ein, fortzugehen, aber er läßt ihnen in der Person dessen, der ein lebendiges Denkmal seiner Gnade geworden war, einen Zeugen derselben zurück.

V. 38—39. Der Geheilte fühlte seine sittliche Existenz gleichsam an die Person Jesu gebunden; er zittert davor, von ihm getrennt zu werden; denn er befürchtet einen Rückfall. Jesus, welcher schon in das Schiff eingestiegen war (Markus), gewährt ihm die Bitte nicht. In Galiläa, wo die Volksaufregung nicht noch vermehrt werden durfte, mußte er den Kranken verbieten, ihre Heilung bekannt zu machen. Aber in dieser entlegenen, von ihm noch nicht besuchten Gegend, welche er so schnell verlassen mußte, brauchte er einen Missionar, welcher Zeugnis ablegte von der Größe des messianischen Werks, das Gott jetzt für sein Volk ausführte. Es ist ein schöner Kontrast zwischen dem Ausdruck Jesu: „was Gott dir gethan hat“, und dem des Menschen, „was Jesus ihm gethan hatte“. Jesus bezieht alles auf Gott, aber der Kranke kann das Werkzeug nicht vergessen. Der ganze letzte Teil des Berichts ist von Matthäus übergangen. Markus bezeichnet als das Arbeitsfeld des neuen Apostels nicht nur seine Stadt, sondern auch die ganze Dekapolis.

Volkmar wendet hier seine allegorische Erklärungsweise an. Diese Geschichte soll das Missionswerk des Paulus unter den Heiden vorstellen; der Dämonische bedeute die Heidenwelt; die Ketten, mit welchen man ihn zu fesseln versuchte, die Gesetzgebungen, wie die des Lykurg und Solon; die Schweine den Schmutz des Götzendienstes; die Aufforderung an Jesus, sich fortzubegeben, die durch die Erfolge des Paulus in der Heidenwelt hervorgerufene Erbitterung (z. B. der Aufruhr in Ephesus); die Weigerung Jesu, dem Wunsch des geheilten Dämonischen zu willfahren, die Hindernisse, welche die Judenchristen dem Eintritt der bekehrten Heiden in die Kirche entgegensetzten. Keim verwirft diese maßlose Allegorisierung. Er wendet mit Recht ein, daß der Dämonische nicht einmal als Heide bezeichnet sei (wie dies bei dem kananäischen Weib der Fall ist); daß die genaue, wenig bekannte Örtlichkeit, an welche die Thatsache geknüpft ist, ein Beweis ihrer geschichtlichen Realität und daß endlich die Aufforderung an Jesus, die Gegend zu verlassen, ein ohne Beispiel dastehender Zug sei, der nicht den Charakter des Gemachten, sondern der Wahrheit an sich trage. Schließlich hat er nur gegen die Episode mit den Schweinen etwas einzuwenden; diese erscheint ihm als eine legendenhafte Erweiterung. Allein wie hätte eine so auffallende Thatsache in die mündliche Tradition übergehen können, und zwar unter den Augen der Apostel, wenn sie nicht historisch wäre? Die Bevölkerung einer ganzen, so bestimmt bezeichneten Gegend war ja Zeuge des Ereignisses gewesen. Die Erzählung bildet ein Ganzes, in welchem jeder einzelne Zug alle andern voraussetzt. Die Aufforderung an Jesus, die Gegend zu verlassen, in welcher Keim einen Beweis der Echtheit erkennt, erklärt sich nur aus dem Verlust der Schweine. Keim giebt somit zu viel oder

zu wenig zu. Entweder Volkmar und seine Abenteuerlichkeiten oder der einfache Bericht, wie er vorliegt! — Darf man nicht in den so zahlreichen Fällen von Besessenheit, welchen man um jene Zeit im jüdischen und dem an dasselbe angrenzenden heidnischen Gebiet begegnet, den Anfang eines Gerichts erkennen, welches sich immer weiter verbreitet und durch den steigenden Einfluß der teuflischen Macht die Menschheit einer völligen sittlichen und sozialen Zerrüttung entgegengeführt hätte, wenn nicht der Zerstörer der Werke des Teufels noch zu rechter Zeit (κατὰ καιρόν, Röm. 5, 6) zu ihrer Rettung erschienen wäre?

XI. Auferweckung der Tochter des Jairus.
8, 40—56.

Bei Markus und Lukas schließt sich die folgende Geschichte unmittelbar an die Rückkehr von der Dekapolis an. Nach Lukas hatte sich die Menge, welche er bei der Abfahrt zurückgelassen hatte, nicht zerstreut; sie wartete auf ihn und empfing ihn, als er ausstieg. Nach Markus sammelte sie sich wieder, sobald seine Ankunft bekannt wurde. Bei Matthäus (9, 1 ff.) sind zwei Begebenheiten zwischen die Ankunft und die Auferweckung der Tochter des Jairus eingeschoben, die Heilung des Gichtbrüchigen von Kapernaum und die Berufung des Apostels Matthäus. Da das Zollhaus wahrscheinlich in der Nähe des Hafens war, so könnte die zweite Begebenheit wohl unmittelbar nach der Landung stattgefunden haben, jedoch unter der Voraussetzung, daß das von dem früheren Zöllner gegebene Mahl erst nach dem Vorgang bei Jairus gehalten worden wäre. Hingegen auf die Heilung des Gichtbrüchigen läßt sich diese Voraussetzung nicht anwenden; diese muß nach Markus und Lukas in einen ganz andern Zeitpunkt gesetzt werden (Luk. 5, 17 ff.; Mark. 2, 1 ff.).

V. 40—42.[1]) Die Bitte. Der Ausdruck ἀποδέχεσθαι bezeichnet einen warmen Empfang. — Markus und Lukas (V. 42) erwähnen das Alter des Mädchens, was Matthäus übergeht. — Der Umstand: die einzige Tochter macht natürlich den Jammer des Vaters um so begreiflicher. Die Kritik aber zieht daraus, daß derselbe Umstand schon 7, 12 vorkommt, die Folgerung, daß wir hier nur einer Manier des Lukas begegnen; als ob es nicht in Israel einen einzigen Sohn und eine einzige Tochter zu gleicher Zeit hätte geben können! Nach Markus und Lukas war das Mädchen am Sterben; bei Matthäus ist sie schon tot. Dieser Evangelist erzählt hier, wie immer, summarisch; er zieht die Ankunft des Vaters und die des Boten, der später den Tod ankündigt, in Eine Botschaft zusammen. Es ist dasselbe Verfahren, welches wir schon in dem Bericht über die Heilung des Knechts des Hauptmanns bemerkt haben. Ihm ist die Wunderthat selbst und das, was Jesus dabei geredet hat, durchaus die Hauptsache.

V. 43—48. Die Unterbrechung.

V. 43—44.[2]) Die Präposition πρός in προσαναλώσασα drückt aus, daß sie außer ihren langen Leiden nun auch von allen Mitteln entblößt war. — Markus hebt die Leiden, die sie von den Ärzten erlitten, ein wenig stärker hervor. Hitzig und Holtzmann behaupten, Lukas, selbst Arzt, habe die Angaben des Ur-Markus nicht unabsichtlich abgeschwächt! Wir finden hier einfach die gewöhnliche Umständlichkeit des Markus. — Die Krankheit des Weibes

---

[1]) V. 40. T. R. mit ℵ A C D und 4 Mjj. It.: εγενετο δε εν τω; B L R: εν δε τω. — ℵ B R lesen υποστρεφειν statt υποστρεψαι. — V. 41. B D R lesen ουτος statt αυτος. — V. 42. C D P lesen και εγενετο εν τω πορευεσθαι statt εν τω υπαγειν. — C L U lesen συνεθλιβον statt συνεπνιγον.

[2]) V. 43. T. R. liest mit einigen Mnn. εις ιατρους statt ιατροις. — T. R. mit ℵ und 15 Mjj.: υπο; A B R Ξ: απο.

machte levitisch unrein. Daher ohne Zweifel ihr Verlangen, die Heilung gewissermaßen verstohlen zu erlangen, ohne ihre Krankheit öffentlich gestehen zu müssen. Der sie bewegende Glaube war nicht ganz frei von Aberglauben; sie stellte sich die in Jesu liegende Wunderkraft als eine rein physisch wirkende vor. Das Wort κράσπεδον bezeichnet hier die Quasten, welche nach dem Gesetz an den vier Zipfeln des wie ein Shawl umgehängten Oberkleids getragen werden mußten. Dieselben waren mit einer scharlachroten Schnur an dem Kleid befestigt und sollten an das Gesetz erinnern (Num. 15, 38; Deut. 22, 25). Es handelt sich also nicht um den unteren Saum des Kleides. Das Wort κράσπεδον kommt nach Passow von κέρας und πέδον: der äußerste Teil einer Ebene; oder besser nach Schleusner von κεκραμένον εἰς πέδον, was gegen den Boden herabhängt. — Markus und Lukas lassen die Heilung im Augenblick der Berührung selbst eintreten. Matthäus setzt sie mit den Worten in Verbindung, welche Jesus an die Frau richtete, als sie sich zu erkennen gegeben hatte. Reuß findet hierin eine Verschiedenheit des Standpunkts gegenüber Lukas und Markus und giebt der Anschauung des Matthäus den Vorzug. Allein diese Verschiedenheit kann eine bloß scheinbare sein; denn sie hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die folgende Scene zwischen Jesus und den Umstehenden, welche bei den beiden andern Synoptikern die Heilung von den Worten Jesu trennt, im Bericht des Matthäus ausgelassen ist. Die Schwierigkeit bei der Erklärung dieses Wunders, wie es von Lukas und Markus erzählt wird, liegt darin, daß dasselbe außerhalb des Bewußtseins und Willens Jesu geschehen zu sein und so einen magischen Charakter zu haben scheint. Zwar erzählt anderswo (3, 10 und 16, 56) Markus, daß die Kranken sich zu ihm drängten, um ihn anzurühren, und daß sie ihn baten, sein Kleid berühren zu dürfen, und dann geheilt wurden. Aber dies alles geschah nicht ohne Wissen und Willen Jesu, während er in diesem Fall die Heilung der Frau erst erfährt, nachdem sie schon geschehen ist. Es ist dies ein im Leben Jesu einzig dastehender Fall; wir werden versuchen müssen, eine Erklärung desselben zu geben, nachdem wir das einzelne betrachtet haben.

V. 45—47.[1]) Jesus bleibt sich der Kraft, welche von ihm ausgeht, nicht unbewußt. Man hat zu beachten, daß er nicht sagt: „Wer hat mich berührt?" sondern: „Wer ist der, der mich berührt hat?" Er spürt an dem, was mit ihm vorgegangen ist, sehr wohl, daß es ein persönlicher, mit Überlegung vollzogener Akt war; übrigens liegt dies schon in dem Ausdruck ἅπτεσθαι, betasten. — Diese Nachforschung stellte Jesus, wie Riggenbach treffend entwickelt (Leben Jesu, S. 442) aus dem Grund an, weil er erkannte, daß in dem Glauben des unbekannten Kranken eine Beimischung von Aberglauben sein mochte, von welchem er denselben reinigen mußte; zu diesem Zweck mußte er den Thäter kennen. Wenn man nicht Jesu eine Art Verstellung zuschreiben will, muß man annehmen, daß er ihn noch nicht kannte. — Nach der Erzählung des Lukas nimmt sich Petrus heraus, Jesum zurechtzuweisen; es ist aber falsch, in dieser näheren Angabe eine böswillige Erfindung des Lukas zu vermuten; denn er schreibt dieselbe Verirrung allen Jüngern zu, in Übereinstimmung mit Markus. — Jesus ignoriert diese dünkelhafte Zwischenrede und setzt einfach seine Nachfrage fort. Nur legt er jetzt nicht mehr auf den Thäter das Gewicht, sondern bestätigt die Wirklichkeit des Aktes, — eine indirekte Antwort auf die Bemerkung des Petrus.

[1]) V. 45. BΠ lassen die Worte οι μετα αυτου oder nach ℵ ACD u. s. w. συν αυτω weg. — V. 46 ℵ BL lassen nach αποθλιβουσιν die Worte και λεγεις-μου aus. — ℵ B lesen εξεληλυθυιαν statt εξελθουσαν. — V. 47. T. R. nebst C und 12 Mjj. liest hier αυτω. — V. 48. ℵ läßt αυτη weg. — ℵ BDLΞ lassen θαρσει weg.

Eine Verschiedenheit zwischen Lukas und Markus liegt darin, daß der letztere die Thatsache erwähnt, daß Jesus fühlte, wie ihm eine Kraft entzogen wurde; Lukas seinerseits läßt Jesum diese Thatsache selbst aussprechen und zwar erst jetzt, wodurch die von den Jüngern ausgeübte Kritik seines Verhaltens noch entschiedener beseitigt wird. Hierauf wirft Jesus nach Markus einen forschenden Blick auf seine Umgebung, dessen gewiß, daß er den Thäter bald entdecken werde. Die recipierte Lesart ἐξελθοῦσαν würde den Augenblick bezeichnen, wo das Ausströmen der Kraft stattfand; sie ist wahrscheinlich aus Markus entnommen. Die Lesart ἐξεληλυθυῖαν bezeichnet die Kraft nach seiten der Wirkung, welche das Ausströmen derselben hervorgerufen hat. Die zweite Lesart paßt allein in den Zusammenhang bei Lukas.

V. 47. Das Weib zieht ein offenes Geständnis dem Entdecktwerden vor. Die Worte: vor allem Volk machen begreiflich, wie schwer ihr das öffentliche Geständnis einer solchen Krankheit war. Lukas und Markus sagen: zitternd; Markus setzt noch davor „erschrocken". Sie fürchtet, sie möchte sich an dem Herrn versündigt haben und es möchte ihr die Wohlthat, welche sie sozusagen geraubt hatte, wieder entzogen werden. Die Worte bei Markus: „Im Bewußtsein dessen, was ihr widerfahren war", stimmen mit denen bei Lukas überein: wie sie alsbald geheilt worden war. Die Heilung war schon geschehen.

V. 48. Das θάρσει, sei gutes Muts, bei Lukas, ist vielleicht aus Matthäus hereingekommen. Mit den Worten: Dein Glaube hat dir geholfen, giebt ihr Jesus zu verstehen, daß nicht die Berührung die Heilung bewirkt hat, wie sie meinte, sondern ihr Glaube. So versetzt Jesus das Wunder in das sittliche Gebiet zurück, und zwar bei Lukas und Markus, wie bei Matthäus. — Σέσωκε: „hat dich gerettet" (8, 26). — Die Bestimmung: von der Stunde an, bei Matthäus, bezieht sich gemäß dem Ausdruck selbst, nicht auf den speziellen Moment, wo Jesus dieses Wort redete, sondern auf den des ganzen Vorgangs. Bei Lukas und Markus bestätigt Jesus der Frau einfach die erlangte Heilung, indem er ihr die Versicherung giebt, daß ihr dieselbe nicht wieder entzogen werden solle, wie sie befürchtete (V. 47). Vergl. zu 4, 40.

Man sieht, daß zwischen den drei Berichten kein wesentlicher Unterschied besteht; die des Lukas und Markus sind bloß ausführlicher und vollständiger. Aber gerade aus ihrem Bericht tritt die Hauptschwierigkeit hervor, welche an diesem Wunder haftet. Sie liegt in den Worten Jesu bei Lukas: „Ich habe erkannt, wie eine Kraft von mir ausgegangen ist", und in den entsprechenden bei Markus. Man könnte annehmen, daß vermöge der fortwährenden Gemeinschaft Jesu mit Gott und der mächtigen Einwohnung des heiligen Geistes in ihm der Leib Jesu sich in einem höheren Zustand befunden habe (man denke an sein Gehen auf dem Wasser, an seine Verklärung und Auferstehung) und daß ihn so übernatürliche Kräfte durchdrangen. Allein diese Erklärung würde schlechterdings nicht passen zu Wundern, wie die aus der Entfernung bewirkten Heilungen (Joh. 4, 46—53; Luk. 7, 2—10; Matth. 15, 22—28), oder zur Auferweckung von Toten, wie der Jüngling von Nain, mit welchem Jesus nur durch die Bretter des Sarges hindurch in Berührung trat, oder Lazarus, welchen er weder direkt noch indirekt berührte. Jesus selbst giebt eine ganz andere Erklärung dieses letztgenannten Wunders (Joh. 11, 41 f.). Ich glaube also eher, daß in dem Augenblick, wo durch die Berührung seines Kleides seitens der Kranken an ihn die Aufforderung zur Heilung erging, der ihn fortwährend beseelende Wille, seinen Brüdern zu helfen und wohlzuthun, plötzlich vermöge eines göttlichen Winks wirksam wurde und sich lebhaft auf

diesen bestimmten Punkt richtete. Diese Willensrichtung kam ihm deutlich zum Bewußtsein; nur das Objekt, auf welches sie sich bezog, blieb ihm unbekannt, bis ihm dieses Geheimnis geoffenbart wurde.

Jedenfalls streifen wir hier an das geheimnisvolle Gebiet, auf welchem wir uns immer befinden, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Geist und Leib handelt. — Man hat zu beachten, daß bei jedem Wunder Jesu gewissermaßen zwei Pole sind: die Empfänglichkeit des Kranken und die Thätigkeit des Heilands. Dem Maximum der Thätigkeit des einen Faktors entspricht das Minimum der Thätigkeit des andern. In dem Fall des Lahmen von Bethesda (Joh. 5), bei welchem selbst das Verlangen der Heilung wieder geweckt werden mußte, sowie bei den Totenerweckungen war die menschliche Empfänglichkeit auf das Minimum reduciert, während die Thätigkeit Jesu sich auf den höchsten Grad der Kraftwirkung erhob. Im vorliegenden Fall ist es umgekehrt. Jesus verhält sich wie passiv und das rasche Vorgehen des Weibes entreißt ihm gewissermaßen die Heilung. Zwischen diese zwei Extreme stellen sich stufenweise die mehr gewöhnlichen Fälle. — Eusebius erzählt (Hist. eccl. VII, 18, ed. Lämmer), das Weib sei eine Heidin von Paneas gewesen. Noch zu seiner Zeit zeigte man ihr Haus, das er, wie er sagt, selbst besucht hat. Vor dem Eingang desselben standen zwei eherne Statuen, von denen die eine ein knieendes Weib vorstellte, mit vorgestreckten Händen, wie eine Flehende, die andere einen aufrecht stehenden Mann mit über die Schulter zurückgeworfenem Mantel, dem Weib die Hand reichend. Die zweite bildete, wie man sagte, die Gesichtszüge Jesu ab: Es wird berichtet, fügt Eusebius hinzu, daß unmittelbar zu seinen Füßen, auf dem nämlichen Sockel, eine unbekannte Pflanze wächst, welche von allen Krankheiten heilt.

V. 49—56. Die Erhörung.

V. 49—50.[1]) Man kann sich denken, wie peinlich dieser Aufenthalt für den Vater des Kindes sein mußte. Die Botschaft, die er in diesem Augenblick erhält, bringt ihn vollends in Verzweiflung. Matthäus läßt in seinem sehr summarischen Bericht alle diese Übergänge weg, und die Ausleger, welche wie de Wette dieses Evangelium zur Quelle der beiden andern machen wollen, sind genötigt, alle von Markus und Lukas gegebenen näheren Umstände für Ausschmückungen eigener Erfindung anzusehen! Das Präsens πίστευε der recipierten Lesart bedeutet: „Laß dich in deinem Glauben, den du bisher gezeigt hast, nicht erschüttern!“ Die Alex. lesen πίστευσον: „Vollbringe einen Glaubensakt! Eine letzte Kraftanstrengung gegenüber dem Hindernis!“ Diese zweite Lesart entspricht besser der Stellung des μόνον, nur, vor dem Verbum. Die andere ist vielleicht aus Markus hergenommen.

V. 51—53.[2]) Man hat ohne allen Zweifel ἐλθών, da er gekommen war, zu lesen, nicht εἰσελθών, da er eingetreten war, wie der T. R. liest; dafür sprechen sowohl die Urkunden als der Zusammenhang. Dieses Wort kann sich in der That nicht auf den Augenblick des Eintritts in das Haus beziehen; denn dies würde voraussetzen, daß sich die Mutter auf der Straße befand, was unmöglich ist. Diese Lesart stammt aus Mark. 5, 37, wo die Abweisung der übrigen Jünger und des Volks unmittelbar vor dem Eintritt ins Haus erzählt ist. — Das folgende εἰσελθεῖν, hineingehen, bezieht sich auf den Eintritt in das Sterbezimmer. Während er in dieses hineingeht, heißt

[1]) V. 49. T. R. liest mit AC und 16 Mjj. Syr. αυτω, welches ℵ BLXΞ weglassen. — ℵ BD lesen μηκετι, die andern μη. — V. 50. T. R. mit ACD und 13 Mjj. fügt hier λεγων hinzu. — BLΞ lesen πιστευσον statt πιστευε.

[2]) V. 51. ℵ ABC und 13 Mjj. It. Syr. lesen ελθων; T. R. mit DV: εισελθων. — T. R. mit A und 12 Mjj.: ουδενα; BCDLX: ουκ . . . τινα. — BCD und 11 Mjj. It. lesen Ιωαννην κ. Ιακωβον; T. R. nebst ℵ A und 4 Mjj.: Ιακωβον κ. Ιωαννην. — V. 52. T. R. nebst A und 11 Mjj. liest ουκ; ℵ BCD und 4 Mjj.: ου γαρ.

er die im Hausflur versammelten Leute zurückbleiben, die Dienstboten, Klageweiber u. a., welche gern gesehen hätten, was da geschehen würde. Dieser Moment ist auch von Markus, dem ausführlichsten unter den dreien, in V. 40 hervorgehoben. Markus allein unterscheidet die zwei Abweisungen, V. 37 u. 40, die vor und die in dem Haus.

V. 52. Nach Olshausen, Neander und andern wäre der Sinn der Worte Jesu der, daß das Kind sich bloß in einem Zustand tiefer Ohnmacht befinde. Allein dann hätte Lukas (V. 53) nicht den Ausdruck εἰδότες, sie wußten, gebraucht, sondern δοκοῦντες, sie meinten. Jesus will sagen, in der Ordnung der Dinge, die er einführe, sei der Tod nicht mehr der Tod, sondern bekomme den Charakter eines bloßen vorübergehenden Schlummers (Joh. 11, 11, erklärt durch V. 14). Baur hat wegen des πάντες, alle (V. 52), behauptet, Lukas habe auch die Apostel unter diejenigen gezählt, welche Jesus verlachten (Evang., S. 458). Da müßte man dann auch den Vater und die Mutter dazu rechnen!

V. 54—56.[1]) Die Worte: er trieb sie alle hinaus und, im T. R., sind eine aus Markus und Matthäus entnommene Glosse. Die Abschreiber hatten fälschlicherweise das Wort hineingehen (εἰσελθεῖν), Luk. V. 51, auf den Eintritt Jesu in das Haus bezogen. Daher glaubten sie hier das ergänzen zu müssen, was Lukas, wie sie meinten, ausgelassen hatte, den Vorgang beim Eintritt in das Totenzimmer. Wahrscheinlich setzte man die Bemerkung zuerst auf den Rand; dann kam sie in den Text. — Die Weisung, dem Kind zu essen zu geben, hat Lukas allein (V. 55). Es wird dadurch die vollkommene Ruhe des Herrn bei der großartigsten Wunderthat hervorgehoben. Er handelt einfach wie der Arzt, der dem Kranken den Puls gefühlt hat und nun die Diät für den Tag ordnet. — Markus, der die lokale Färbung liebt, hat die aramäische Form des Worts Jesu und den anschaulichen Zug beibehalten: alsobald fing das Kind an zu gehen. An solchen Zügen erkennt man den Bericht eines Augenzeugen, welchem die Stimme Jesu noch in den Ohren nachklingt und welcher das Kind noch und hin und her gehen sieht. Matthäus läßt alle näheren Umstände weg. Die Thatsache an sich hat allein Gewicht für den messianischen Beweis, den er im Auge hat. So geht jeder seinen eigenen Weg, indem er den gemeinsamen Grundinhalt, wie ihn die Tradition erhalten hatte, wiedergiebt. — Über das Verbot Jesu, V. 56, vergl. zu 5, 14 und 8, 39.

Nach Volkmar soll die kranke Frau eine Personifikation des glaubigen Judentums sein, welches die Rabbinen (die Ärzte von V. 43) sittlich nicht zu heilen vermocht hatten, das aber Jesus retten wird, nachdem er zuvor die Heiden (der Dämonische von Gadara) geheilt hat. Die Tochter des Jairus stellt das völlig tote Judentum der Synagoge vor, welches nur vom Evangelium wieder lebendig gemacht werden kann. Keim giebt die Unmöglichkeit einer symbolischen Erklärung solcher Berichte zu. Er erkennt in der Heilung der Frau eine wirkliche Thatsache, aber eine solche, welche ausschließlich von ihrem Glauben herkomme. Die Auferweckung des Töchterleins des Jairus faßt er als einen der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Sunem durch Elisa nachgebildeten Mythus (Rückkehr zu Strauß) oder als natürliches Aufwachen nach einem tiefen Schlaf (Zurücksinken zu Paulus). Hat aber die vorliegende Geschichte nicht eine ebenso ausgesprochene lokale Färbung, wie die von dem Besessenen zu Gadara, an deren Geschichtlichkeit Keim aus diesem Grunde festhalten zu müssen glaubt? Was aber das „Erwachen aus tiefem Schlaf" betrifft, so ist zu erwidern, daß Jesus dem Mägdlein

[1]) V. 54. T. R. mit A und 13 Mjj. liest hier εκβαλων εξω παντας και; diese Worte fehlen in א BDLX.

nicht den Puls gefühlt hat, bevor er das Wort sprach: „Sie ist nicht gestorben.“ Es bleibt also Keim nur die Wahl zwischen einem Wunder der Macht oder einem Wunder des Wissens.

Vierter Kreis.

9, 1—50.

Von der Aussendung der Zwölfe an bis zur Abreise aus Galiläa.

Dieser Kreis schildert den letzten Abschnitt der galiläischen Amtsthätigkeit. Er umfaßt sieben Erzählungen: 1) Die Sendung der Zwölfe und den Eindruck, den die öffentliche Thätigkeit Jesu auf Herodes machte (9, 1—9). 2) Die wunderbare Speisung (V. 10—17). 3) Die erste Mitteilung Jesu an die Apostel über sein nahes Leiden (V. 18—27). 4) Die Verklärung (V. 28—36). 5) Die Heilung des mondsüchtigen Knaben (V. 37—43a). 6) Die zweite Leidensverkündigung (V. 43b—45). 7) Letzte Unterredung vor dem Aufbruch aus Galiläa (V. 46—50).

I. Aussendung der Zwölfe und Herodes' Befürchtungen.

9, 1—9.

Jesus ist auf dem Höhepunkt seiner Thätigkeit in Galiläa angelangt; aber er hat dieselbe nur in ziemlich engen Grenzen ausüben können. Er will nun einen noch allgemeineren und energischeren Ruf an dieses Volk ergehen lassen, das er bald verlassen muß. Er vervielfältigt sozusagen sich selbst durch die den Zwölfen übertragene Sendung. Diese bezeichnet zugleich einen Fortschritt in der Entwickelung der Apostel. Diese Glaubigen, die er zuerst zu seinen Jüngern, dann zu seinen Aposteln gemacht hatte, gebraucht er jetzt als solche. Ihr Titel „Sendbote“ fängt jetzt an, zur Realität zu werden. Sie machen gewissermaßen unter den Augen Jesu selbst die erste Lehrprobe für ihren künftigen Beruf. Markus (6, 7 ff.) läßt, wie Lukas, diesen Bericht an den vorhergehenden Kreis von Begebenheiten sich anschließen, setzt aber zwischen beide den Besuch in Nazareth (6, 1—6), welcher als letzte Ansprache an diesen ihm teuren Ort in die ganze Situation gut paßt. Matthäus (K. 10) erwähnt ebenfalls die Apostel-Aussendung und knüpft daran neben dem Apostelverzeichnis eine ausführliche Belehrung über den Apostelberuf. Da er diese Thatsache viel früher zu setzen scheint als Lukas, meint Keim (II, S. 308), Lukas habe sie versetzt, um sie der von ihm in Kap. 10 erzählten Aussendung der siebenzig Jünger näher zu bringen, und zwar in der Absicht, die erste Aussendung durch die zweite desto sicherer in Schatten zu stellen. Dieser Kritiker vergißt, wenn er dem Lukas solche Kunstgriffe zuschreibt, bloß das Eine, daß er selbst die ganze Erzählung von der Wahl der Zwölfe bei Lukas (Kap. 6) als eine Erfindung bezeichnet hat, welche dazu dienen soll, ihrem Apostelberuf eine feierliche Weihe zu geben. — In Wirklichkeit verhält sich die Sache einfach so: Weil Matthäus den vorhergehenden Kreis (Sturm auf dem Meer, der Dämonische, des Jairus Töchterlein) viel früher gesetzt hat, als Lukas, und der uns jetzt vorliegende Bericht sich bei den drei Evangelisten an jenen anschließt, so ist es natürlich, daß bei Matthäus auch die Aussendung der Zwölfe an früherem Orte steht.

1) V. 1—2.[1]) Die Sendung. Jesus arbeitet daran, seine Apostel

[1]) V. 1. ABD und 8 Mjj. lesen einfach τους δωδεκα; T. R. fügt mit E und 4 Mjj. μαθητας αυτου hinzu, ℵC und 5 Mjj. It. fügen zu δωδεκα noch αποστολους hinzu. — V. 2. T. R. liest mit C und 13 Mjj. hier τους ασθενουντας; ℵADLΞ: τους ασθενεις; B Syr[cur] lassen diese Worte weg.

hinsichtlich ihrer Thätigkeit auf seine eigene Höhe zu heben. Der Ausdruck συγκαλεσάμενος, er rief zusammen, bezeichnet eine feierliche Versammlung und sagt mehr als προσκαλεῖσθαι, zu sich rufen, bei Markus und Matthäus. Wenn der erstere Ausdruck bei Matthäus und der zweite bei Lukas stünde, würde Baur, welcher überall in dem Bericht des letzteren die Absicht finden will, die Zwölfe zu erniedrigen, nicht verfehlen, aus dieser Verschiedenheit einen Schluß in diesem Sinn zu ziehen.

Auf jüdischem Standpunkt ist die höchste Machtvollkommenheit die, Wunder zu thun. Damit fängt daher Jesus an: δύναμις, die Macht zur That; ἐξουσία, die derselben zu Grund liegende Befugnis; die Dämonen werden den Aposteln zu gehorchen schuldig sein kraft ihrer Autorität und ihnen auch wirklich Gehorsam leisten kraft ihrer Macht. Diese beiden Ausdrücke bilden den Gegensatz gegen die ängstlichen, angestrengten Bemühungen der Exorcisten. — Πάντα: alle in diese Kategorie gehörenden Arten von Krankheiten, Melancholie, Wut, Irrsinn u. s. w. — Θεραπεύειν, zu heilen, hängt von δύναμις und ἐξουσία ab, oder von ἔδωκε, er gab ihnen, was besser ist; denn der Ausdruck ἐξουσία läßt sich nicht wohl auf Krankheiten anwenden. — Aber die Heilungen sind nur ein Mittel zur Unterstützung ihrer Botschaft. Der wahre Zweck ihrer Sendung ist V. 2 angegeben. Sie sollen dem ganzen galiläischen Volk die ernste Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks zum Bewußtsein bringen, indem sie den Anbruch des so lange erwarteten Reichs Gottes verkündigen. Diese schon durch die Thätigkeit des Täufers vorbereitete Botschaft war einfacher Art. Sie brauchten bloß die Thatsachen des Lebens Jesu zu erzählen, einige seiner Lehren wiederzugeben, die entscheidende Bedeutung einer solchen Erscheinung klar zu machen und auf Grund derselben das ganze Volk zur Buße und zum Glauben aufzufordern. Welches Aufsehen mußte diese Sendung erregen, zumal da sie noch durch wunderbare Heilungen bekräftigt wurde! — Nach Markus sandte sie der Herr zwei und zwei aus, was an die Zusammenstellung nach Paaren erinnert, Apg. 1, 13b (teilweise); Matth. 10, 3 f.

2) V. 3—5.[1]) Die Amtsvorschrift. V. 3: Vorschrift für die Abreise. Der Gedanke ist: „Machet keine Vorbereitungen, wie man sie gewöhnlich vor einer Reise trifft; geht, wie ihr seid! Es wird für alle eure Bedürfnisse gesorgt werden." Diese Weisung konnten die Apostel täglich dem Beispiel Jesu selbst entnehmen. Die Antwort der Apostel 22, 35 beweist, daß diese Verheißung nicht unerfüllt blieb. — Die allgemeine Negation μηδέν, nichts, ist in den folgenden μήτε, weder . . . noch, spezialisiert. — Lukas sagt: weder einen Stab (ῥάβδον, der Stab jedes einzelnen). Die recipierte Lesart ῥάβδους, Stäbe, kann aus Matthäus (byz. Lesart) hergenommen sein: Die Stäbe aller. Eine bedeutendere Verschiedenheit besteht zwischen Matthäus und Lukas einerseits, Markus andrerseits. Letzterer sagt nämlich: „Nichts als bloß (höchstens) einen Stab." Der Widerspruch im Ausdruck ist vollständig; aber der Gedanke ist doch derselbe. Nach Markus will Jesus sagen: „Geht ohne die geringste Vorbereitung fort, nur mit dem Stab, den ihr in der Hand habt!" Nach Matthäus und Lukas: „Kauft euch nichts für die Reise (μὴ κτήσησθε, Matthäus), nicht einmal einen Stab!" In beiden Fällen ist also der Sinn: Geht, wie ihr seid, ohne euch auch nur einen Reisestab zu verschaffen (Matthäus und Lukas); mit dem Stab, den ihr gerade in der Hand habt (Markus). Es bedarf daher nicht der geistreichen, von Ebrard vor-

[1]) V. 3. T. R. mit A und 9 Mjj.: ραβδους; ℵBCD und 5 Mjj. It. Syr.: ραβδον. — ℵ läßt εχειν weg. — ℵBCFLΞ lassen ανα weg. — V. 4. Vg. liest hier μη mit 1 Mn. — V. 5. ℵD: εκ statt απο. — T. R. liest mit A und 13 Mjj. Syr. και vor τον κονιορτον; fehlt in ℵBDLΞ. — ℵ: αυτοις statt επ' αυτους.

geschlagenen Erklärung, wornach Jesus gesagt hätte: כִּי אִם מַטֶּה; „denn wenn ihr einen Stab ...", eine im Hebräischen sehr gebräuchliche elliptische Form, welche entweder ergänzt werden kann durch: „so ist es genug — das wäre der Sinn des Markus — oder durch: so ist es schon zuviel — das wäre der Sinn des Matthäus und Lukas. — Jedenfalls ist es schwer zu erklären, wie die eine dieser Formen aus der schon geschriebenen andern hätte entstehen oder wie beide aus einer gemeinsamen griechischen Urkunde hätten herkommen sollen. — Zwei Röcke, d. h. indem ihr einen zum Wechseln mitnehmet, wie man es bei einer Reise macht. Da sie keine Reisetasche haben sollten, hätten sie den zweiten Rock auch auf dem Leib tragen müssen. So erklärt sich die auffallende Form bei Markus: Ziehet nicht zwei Röcke an! — Der Infinit. ἔχειν kann von εἶπε abhängen oder, wie dies häufig vorkommt, in imperativischer Bedeutung genommen werden. Jesus will, daß diese Sendung einen möglichst einfachen, natürlichen Charakter habe.

Bei Matthäus beginnt die Instruktionsrede mit der Weisung, „nicht auf der Heiden Straße und nicht in der Samariter Städte, sondern vielmehr zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel zu gehen". Die Baur'sche Schule sieht in dem letzten dieser Worte bei Lukas eine absichtliche, seiner paulinischen Tendenz dienliche Auslassung. Allein selbst wenn man beweisen könnte, daß Lukas diese Worte gekannt und daß sie nicht schon in seiner besonderen Quelle gefehlt haben, so steht nichts der Annahme entgegen, daß er sie deshalb ausgelassen habe, weil diese Weisung einem ganz temporären Bedürfnis dienen sollte und jetzt für die Umgebung, wo er schrieb, keine praktische Bedeutung mehr hatte. Jesus legte hier den Aposteln eine Beschränkung auf, welche er während seines Erdenlebens im allgemeinen selbst einhielt und die mit seinem gerade auch von Paulus hervorgehobenen Charakter als eines Dieners der Beschneidung (Röm. 15, 8) zusammenhing. Bald nach seiner Auferstehung hob er aber diese Schranke auf (die er übrigens nicht in absolutem Sinn aufgestellt hatte; vergl. das μᾶλλον, mehr, Matth. V. 5) und gab den Befehl, allen Völkern zu predigen (Matth. 28, 19). Der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung ist, daß Markus, welcher ungefähr unter den gleichen Verhältnissen schrieb, wie Lukas, diese Worte ebenfalls ausgelassen hat, obwohl im allgemeinen ein viel innigeres Verhältnis zwischen den zwei ersten Evangelisten besteht, als zwischen Matthäus und Lukas.

V. 4: Vorschrift für ihr Verhalten im Fall ihrer Aufnahme. Sie sollen in dem Hause, wo sie zuerst Zugang finden (εἰς ἣν ἄν), Aufenthalt nehmen, was gewisse vorläufige Erkundigungen (Matth. V. 11) nicht ausschließt, und wenn sie einmal ihren Aufenthalt genommen haben, in diesem Haus bleiben und es zum Herd des Werkes Gottes für diesen Ort zu machen suchen. Würden sie den Aufenthalt wechseln, so würden sie den Schein erwecken, als ob sie größere Bequemlichkeit und Annehmlichkeit suchten, und würden in die entstehende Gemeinschaft den Keim böser Eifersüchteleien legen. Eben aus diesem Hause, wo sie gewohnt, sollen sie auch ausziehen, wenn sie den Ort verlassen. Vergl. das ἐκεῖθεν, von da, bei Markus, welches den gleichen Sinn hat. Die Lesart der Vulg.: „Geht nicht heraus", ist eine Korrektur, welche dadurch entstanden ist, daß man dieses Verbot nicht auf die Abreise, sondern auf das Verhalten der Apostel während des Aufenthalts bezogen hat. Allein so gefaßt, wären diese Worte eine bloße Wiederholung des Vorhergehenden. — Im Schoß der urchristlichen Gemeinden hatte das Evangelisationswerk gleichfalls seinen bleibenden Mittelpunkt in gewissen bevorzugten Häusern (vergl. den Ausdruck in den paulinischen Briefen: „Die Gemeinde, welche ist in seinem Hause").

V. 5: Vorschrift für ihr Verhalten im Fall ihrer Abweisung. Das Evangelium drängt sich nicht auf; als elastische Kraft dringt es ein, wo es

Zugang findet, und zieht sich zurück, wo es zurückgestoßen wird. So hat Jesus selbst während seines Lehramts gehandelt (8, 37; Joh. 3, 22). — Wenn die Juden aus heidnischen Ländern in das gelobte Land zurückkehrten, pflegten sie an der Grenze den Staub von ihren Füßen zu schütteln. Es war dies das Bild des Abbrechens aller Lebensgemeinschaft mit der abgöttischen Welt. Die Apostel sollen es gegenüber ihren Landsleuten in den Städten, welche ihre Predigt von dem Kommen des Reichs Gottes von sich stoßen, ebenso machen. Καί: sogar den Staub, das Geringste, was es giebt. Mit dieser Handlung sollen sie erklären, daß sie nichts zu schaffen haben mit dem Schicksal, das auf diese Leute wartet. Das καί, sogar, ist von den Alex. weggelassen, aber von Tischendorf angenommen. Es konnte leicht weggelassen werden, um so mehr, als es bei den beiden andern Synoptikern fehlt. Nach Weiß wäre es aus 10, 11 hereingenommen worden. — Der Ausdruck Zeugnis mit dem Pronomen im Akkusativ, ἐπ' αὐτούς, über sie, enthält eine Drohung, welche sich auf das künftige Gericht bezieht. Reuß: „Es ist eine zu den Füßen des Richters niedergelegte Klage." Der Dativ αὐτοῖς, für sie, bei Markus (siehe die Lesart von ℵ), würde diese Handlung zu einem unmittelbaren Ruf an das Gewissen der Verächter machen.

3) V. 6: Das Ergebnis. Das διά in διήρχοντο (sie durchzogen) bezieht sich auf die Gegend im allgemeinen. Das distributive κατά hebt die Ausführung im einzelnen hervor; sie hielten sich in jedem Flecken auf. — Markus allein erwähnt die Anwendung des Öls bei der Heilung der Kranken, und an diesen beachtenswerten Umstand schließt sich wohl die Vorschrift Jak. 5, 14 an. — Außerdem weicht Markus von den beiden andern in folgenden drei Punkten ab: zwei und zwei, V. 8; nichts als einen Stab, V. 8; zwei Röcke anziehen, V. 13. Bei Matthäus nimmt die auf die Sendung bezügliche Rede so ganz die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers in Anspruch, daß das Ergebnis am Schluß von Kap. 10 ganz unerwähnt gelassen wird. Diese charakteristischen Verschiedenheiten beweisen deutlich die Unabhängigkeit der drei Berichte.

Diese so kurze Amtsinstruktion für die Zwölfe steht im Kontrast mit der großen Rede in Matth. 10. Seiner fixen Idee gemäß behauptet Baur, Lukas habe diese letztere absichtlich gekürzt und die ähnliche, an die 70 Jünger gerichtete (Kap. 10) um so ausführlicher behandelt, um dadurch die Bedeutung der Apostel abzuschwächen. „Man sieht", sagt er mit Beziehung auf die an die Zwölfe gerichtete Rede, „daß jedes Wort sozusagen dem Evangelisten zu viel ist" (Evang., S. 435). Allein 1) haben wir gesehen, daß Lukas die Erwählung der Zwölfe (6, 12 ff.) in seinem Bericht in einer Weise hervorgehoben hat, wie keiner der beiden andern, namentlich Matthäus, der diese Handlung nicht einmal erwähnt. 2) Markus giebt (6, 8—10) diese unsre Instruktionsrede genau in derselben Form, wie Lukas, ganz verschieden von der des Matthäus. Daraus geht hervor, daß sie die Rede einfach so geben, wie sie sie in ihren eigenen Quellen vorgefunden haben. 3) Die von Matthäus hier gegebene Rede zeigt dieselben Charaktere, welche alle andern großen Reden in diesem Evangelium haben. Sie vereinigt Fragmente von (chronologisch gefaßt) sehr verschiedenen Reden, die aber alle mit dem vorliegenden Gegenstand, dem Apostelberuf, im Zusammenhang stehen. Dies bestätigt Holtzmann (S. 183): „Diese Rede geht weit über die vorliegende Sachlage hinaus und setzt viel weiter vorgeschrittene Umstände voraus"; ebenso Bleek, Ewald, Hilgenfeld. Daß die Rede des Matthäus eine solche Zusammenstellung ist, erhellt deutlich aus der Thatsache, daß wir die verschiedenen Bestandteile, welche bei ihm zu einer allgemeinen Instruktion über das Apostelamt vereinigt sind, bei Lukas an ihren natürlichen Platz gestellt finden.

Geß hat vermutet, daß in die Zeit dieser Sendung der Zwölfe in Galiläa die Reise Jesu zum Purimfest falle (Joh. 5). Wir glauben aber schon längere Zeit in Galiläa den Rückschlag dieses großen Konflikts nachgewiesen zu haben, der in Jerusalem stattgefunden hatte (siehe S. 187. 189. 205. 215). Das Dazwischentreten der Schriftgelehrten und Pharisäer der Hauptstadt, von Kap. 5 an, läßt sich kaum anders erklären.

4) V. 7—9.[1]) Herodes' Befürchtungen. Dieser Bericht ist bei Markus (6, 14 ff.) wie bei Lukas mit dem vorhergehenden in Verbindung gebracht; bei Matthäus ist er völlig davon getrennt (Kap. 14). Es scheint, daß in den Augen des Markus und Lukas das durch die Sendung der Zwölfe veranlaßte Aufsehen es war, was den Ruf Jesu bis zu den Ohren des Herodes brachte. Vergl. Mark. 6, 14: „Sein Name wurde öffentlich bekannt." Daß dieser noch nicht von Jesus hatte reden hören, erklärt sich aus dem von Keil erwähnten Umstande, daß er damals in seinen unglücklichen Krieg mit Aretas, König von Arabien, verwickelt war. — Wenn diese ganz zufällige Erwähnung der Ermordung des Täufers bei Lukas fehlte, so würde die Kritik nach ihrem gewöhnlichen Verfahren nicht ermangeln, die Behauptung aufzustellen, daß Lukas diese Thatsache, von der er sonst nirgends redet, nicht kannte, das heißt, daß er sie leugne. — Elias ... einer der Propheten ...: das alles bedeutete nicht weniger als: Der Messias ist nahe (Matth. 16, 14; Joh. 1, 20 ff.). — Nach Markus und besonders Matthäus spricht sich Herodes entschieden für die erste der drei aufgestellten Ansichten aus, Jesus sei niemand anders als der auferstandene Täufer. Die psychologische Wahrheit ist ohne Zweifel auf Seiten des Lukas, welcher diese Meinung dem König nur in zweifelnder Form in den Mund legt: „Was es mit Johannes für eine Bewandtnis hat, wissen wir wohl; aber was ist denn von dem zu halten, der an seine Stelle getreten ist?" Er war in Verlegenheit (διηπόρει) angesichts dieser Frage, welche sein Gewissen beunruhigte. — Wie natürlich ist dieser Bericht! Weiß meint, Lukas habe die Erzählung der beiden andern modifiziert, um nicht einem Gebildeten, wie Herodes, einen so groben Aberglauben zuzuschreiben wie den Auferstehungsglauben. Diese Erklärung ist sehr gesucht und unwahrscheinlich, um so mehr, als ja bei den Juden die Idee der Auferstehung so allgemein verbreitet war. — Der Umstand: „Herodes wünschte Jesus zu sehen", erinnert an den ganz ähnlichen, von Markus aufbewahrten: „Herodes hörte den Täufer gerne und folgte nicht selten seinem Rat" (6, 20). Der von Lukas berichtete Umstand ist so intimer Natur, daß er nicht bloß auf eine besondere Quelle hinweist, sondern auf eine solche, welche aus der Umgebung des Königs selbst stammte. Es mag entweder Chusa, der Verwalter des Herodes oder der mit ihm erzogene Manaen, zwei in Luk. 8, 3 und Apg. 13, 1 erwähnte Christen, gewesen sein.

II. Die wunderbare Speisung.

9, 10—17.

Diese Geschichte ist die einzige aus der ganzen galiläischen Thätigkeit, welche allen vier Evangelien gemeinsam ist (Matth. 14, 13 ff.; Mark. 6, 30 ff.; Joh. 6). Sie bildet daher ein wichtiges Merkzeichen, um die synoptische und die johanneische Darstellung zu vereinigen. In allen vier Evangelien ist dieses Wunder als Höhepunkt der galiläischen Thätigkeit hingestellt. Unmittelbar nachher fängt Jesus bei den Synoptikern an, seinen Aposteln das Geheimnis

---

[1]) V. 7. T. R. mit A und 13 Mjj. liest υπ' αυτου; dies fehlt in ℵBCDLΞ. — ℵBCLΞ: ηγερθη statt εγηγερται (aus Mark.). — V. 8. T. R. mit A und 12 Mjj.: εις; ℵBC und 4 Mjj.: τις. — V. 9. ℵBCLXΞ It.: ειπεν δε statt και ειπεν. — T. R. nebst AD und 13 Mjj. liest εγω vor ακουω; fehlt in ℵBCLΞ.

seines baldigen Leidens zu offenbaren (Luk. 9, 18—27; Matth. 16, 13—28; Mark. 6, 27—38); bei Johannes wird durch dieses Wunder eine entscheidende Krisis in dem Werk Jesu in Galiläa herbeigeführt, und die darauf folgende Rede spielt bestimmt auf den nahen gewaltsamen Tod des Herrn an (6, 53—56).

1) V. 10—11.[1]) Die Veranlassung. Der Beweggrund, aus welchem Jesus sich an einen einsamen Ort zurückzog, ist bei Lukas das Bedürfnis, sich mit seinen Aposteln über ihre Erfahrungen während ihrer Predigtreise vertraulich zu unterhalten. Markus erzählt ein wenig davon verschieden, sein Zweck sei gewesen, ihnen auf diesen Predigtausflug einige Erholung zu verschaffen, da die Menge der Ab- und Zugehenden ihnen keine Ruhe ließ. Nach Matthäus wäre es die Nachricht von der Ermordung des Vorläufers, welche Jesum veranlaßt hätte, mit seinen Jüngern die Einsamkeit zu suchen; womit jedoch keineswegs gesagt wäre, daß er, wie Renan meint, sich dadurch vor einem Handstreich des Herodes habe in Sicherheit begeben wollen. Denn wie wäre er dann gleich am folgenden Tag in das Gebiet dieses Fürsten zurückgekehrt (Matth. 14, 34, vergl. mit Markus und Johannes)? Alle diese ziemlich verschiedenen Angaben beweisen bloß die gegenseitige Unabhängigkeit der Synoptiker und lassen sich leicht vereinigen, wenn man annimmt, daß die Nachricht von der Hinrichtung des Johannes Jesu ungefähr zur Zeit der Rückkehr der Apostel überbracht wurde, daß er dadurch lebhaft an die Nähe seines eigenen Todes erinnert wurde (über die Beziehung zwischen beider Endschicksal vergl. Matth. 17, 12), und daß er eben unter diesen Eindrücken seinen Jüngern eine Zeit der Sammlung und vertraulichen Unterhaltung mit ihm zu verschaffen wünschte, um sie auf die nahe Katastrophe vorzubereiten.

Der Text der letzten Worte dieses Verses scheint frühe alteriert worden zu sein. Die Lesart des T. R.: „an einen einsamen Ort der Stadt, welche Bethsaida heißt", ist die vollständigste und klarste. Allein eben dies macht sie verdächtig. Die kürzeste Lesart, die des Sinait. und der syrischen Übersetzung von Cureton: „an einen einsamen Ort", empfiehlt sich eben durch ihre Kürze; wie sollte aber der Name Bethsaida in alle andern Texte hereingekommen sein? Die übrigen Alex. lesen: „in eine Stadt, Namens Bethsaida." Allein wenn man einen stillen Ruheort sucht, um daselbst für sich zu sein (κατ' ἰδίαν), so geht man doch nicht in eine Stadt, namentlich nicht in eine Stadt, in welcher man so bekannt ist, wie Jesus und seine Apostel in Bethsaida es waren (wenigstens wenn es sich um die in unsern Evangelien am häufigsten erwähnte Stadt dieses Namens handelt). Jedenfalls begreift man nicht, woher in allen andern Lesarten der Ausdruck ἔρημος τόπος, ein einsamer Ort, gekommen sein sollte. Man kann daher, wie mir scheint, nur schwanken zwischen der Lesart der Itala und der syrischen Übersetzung von Schaaf: „an einen einsamen Ort, welcher Bethsaida ist", oder der des T. R.: „an einen einsamen Ort der Stadt, die Bethsaida heißt". Nun erkennt man aber auf den ersten Blick in dieser letzteren eine bloße erklärende Umschreibung der vorhergehenden. Die etwas harte Ausdrucksweise: „ein einsamer Ort, welcher Bethsaida ist", ist umgewandelt worden in: „ein einsamer Ort im Gebiet oder in der Nähe einer Stadt, welche .... heißt". Die Lesart der Itala verdient daher den Vorzug. Sie erklärt auch die zwei vorhergehenden. Der Sinait. hat den Namen Bethsaida unterdrückt, weil er dem Ausdruck einsamer Ort zu widersprechen schien; die andern Alex. haben es umgekehrt gemacht. Man sieht, daß die Kritik sich nicht blindlings unter das Joch äußerer Normen beugen darf.

[1]) V. 10. T. R. liest mit AC und 13 Mjj. εις τοπον ερημον πολεως καλουμενης Βηθσαιδα; BLXΞ: εις πολιν καλουμενην Βηθσαιδα; ℵ Syr^cur.: εις τοπον ερημον; Syr^sch. It. Vg.: in locum desertum qui est (oder vocabatur) Bethsaida. — V. 11. ℵ BDLXΞ: αποδεξαμενος statt δεξαμενος.

Die echte Lesart bei Lukas nennt also als Ziel Jesu eine abgelegene, unbewohnte Gegend in der Nähe eines Ortes, welcher Bethsaida heißt. Die in unsern Evangelien gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnete Stadt lag in der Nähe von Kapernaum, an der Westseite des Sees (10, 13; Matth. 11, 21; Mark. 6, 45; Joh. 1, 45). Allein nach Markus, Matthäus und Johannes fand die wunderbare Speisung keinenfalls an der Westseite des Sees statt. Denn vor dem Wunder fahren Jesus und seine Jünger auf das jenseitige Ufer hinüber, nachher aber schickt sie Jesus wieder auf das westliche Ufer zurück (in die Gegend von Genezareth, Matth. V. 34; nach Bethsaida, Mark. V. 45; nach Kapernaum, Joh. V. 49). Wenn also Lukas sich nicht geirrt hat, indem er den Schauplatz der Speisung in die Nähe einer Stadt Namens Bethsaida verlegte, so muß es sich hier um ein anderes Bethsaida handeln, als das an der Westseite gelegene. Darauf führt auch mit Notwendigkeit die von Jesus kundgethane Absicht, sich an einen stillen Ort zu begeben, wo er mit seinen Jüngern allein sein könnte. Denn das bekannte Bethsaida lag gerade im Mittelpunkt der Thätigkeit Jesu und eignete sich keineswegs für diesen Zweck. Nun weiß man aber, daß es noch ein anderes Bethsaida gab, in Peräa, etwas östlich von der Einmündung des Jordans gelegen. Josephus (Antiq. XVIII, 2, 1; Bell. Jud. III, 10, 7) und Plinius (V, 15) erwähnen ausdrücklich diese Stadt, welche der Tetrarch Philippus in dieser Gegend hatte bauen lassen. Da Bethsaida Fischerort bedeutet, so waren ohne Zweifel verschiedene Orte dieses Namens am Ufer des Sees vorhanden; auf der Stelle eines derselben hatte Philippus die Stadt erbaut, welche er zu Ehren der Tochter des Augustus Julias nannte und deren Ruinen, heutzutage Telui (Julienhügel) genannt, Pococke entdeckt hat (Morgenl., II, 106[1]). Lukas würde also mit den andern Evangelien übereinstimmen. Nur erheben Weiß und andere den Einwand, 1) daß Lukas die Überfahrt Jesu und seiner Jünger auf das östliche Ufer unerwähnt lasse, 2) daß er den Namen Bethsaida selbst in dem Sinn anwende, in welchem die andern Evangelisten ihn durchgängig gebrauchen (10, 13); daraus schließt Weiß, daß Lukas irrtümlicherweise den Schauplatz der Speisung auf die Westseite des Sees verlegt habe. Allein wie wäre es dann möglich, daß er, wie auch Weiß will, seinen Bericht aus Matthäus und Markus entnommen hätte? Nimmt man nicht natürlicher an, daß die spezielle Thatsache der Überfahrt in der Quelle des Lukas nicht erwähnt war? Und was den Namen Bethsaida betrifft, so ist nichts im Weg, denselben in der Rede Jesu 10, 13 ff. auf einen anderen Ort zu beziehen, als hier in der Erzählung des Lukas, da ja das Vorhandensein zweier Orte dieses Namens unzweifelhaft feststeht.

Der Ausdruck ὑπεχώρησε, er zog sich zurück, bestimmt nicht, ob Jesus den Weg zu Fuß oder zu Schiff machte. Lukas wußte es wohl nicht. Die andern Berichte sagen uns, daß er hinüberfuhr. Sobald die Scharen seine Abfahrt bemerkt hatten, folgten sie ihm zu Fuß nach (πεζῇ, Matthäus und Markus), indem sie dem nördlichen Ufer des Sees entlang gingen. Die eiligsten kamen zu gleicher Zeit, wie Jesus an, ja nach der wahrscheinlichsten Lesart bei Markus noch vor ihm. Da die Krümmung des Ufers am Nordende sich sehr der geraden Linie nähert, konnte man den Weg von Kapernaum nach Julias ebenso schnell zu Land wie zur See zurücklegen.[2])

---

1) Winer, Realwörterbuch.

2) Konrad Furrer, in seinem schon genannten Werk behauptet S. 24, Johannes (für ihn der Pseudo-Johannes des 2. Jahrh.) setze die Speisung viel weiter gegen Süden, gegenüber von Tiberias. Und der Beweis? Joh. 6, 23: „Es waren aber andere Schiffe von Tiberias nahe bei dem Orte angekommen, wo sie das Brot gegessen hatten.“ Als ob man über einen See nicht anders fahren könnte, als gerade mitten durch! Warum

Durch die unerwartete Ankunft des Volks wurde also der Plan Jesu vereitelt. Aber er ist von der Liebe, die ihm dieses einer Herde ohne Hirten ähnliche (Markus) Volk bezeugt, zu tief gerührt, um dasselbe nicht mit herzlicher Freundlichkeit zu empfangen (δεξάμενος, Lukas). Während er die Scharen im Lauf des ganzen Vormittags nacheinander ankommen sah (Joh. 6, 5), reifte ein Liebesgedanke in seinem Herzen, den uns Johannes mitteilt (6, 4). Es war die Zeit des Passah; nach Jerusalem hätte er mit seinen Jüngern nicht gehen können, der Haß gegen seine Person war zu heftig. In diesem unerwarteten Zusammenlauf, welcher an die Festscharen in Jerusalem erinnert, erkennt er das Zeichen von oben, und beschließt ein Fest in der Wüste zu feiern als Entschädigung für das Passahfest.

2) V. 12—15.[1]) Die Vorbereitungen. Es war schlechterdings unmöglich, für eine solche Menge ausreichende Lebensmittel in dieser Gegend zu beschaffen. Jesus fühlt sich gewissermaßen für diese Lage verantwortlich. Daher ist dieses Wunder nicht, wie Keim behauptet, ein reines Schauwunder. Um es aber ganz zu verstehen, muß man sich an die Darstellung des Johannes halten. Bei den Synoptikern sind es die Jünger, welche Jesum beim Herannahen des Abends auf die Lage aufmerksam machen, er antwortet ihnen mit der Aufforderung, selbst für die Bedürfnisse der Menge zu sorgen. Bei Johannes kommt Jesus ihnen mit einer speziell an Philippus gerichteten Anrede zuvor; dann unterhält er sich mit Andreas, welcher einen Knaben mit etwas Mundvorrat entdeckt hat. Es ist nicht schwer, beide Berichte zu vereinigen. Die Jünger teilen Jesu ihre Sorge mit; darauf giebt ihnen Jesus die in V. 13 enthaltene Antwort, wobei er sich aber speziell an Philippus wendet (nach Johannes); wahrscheinlich hatte dieser das Wort geführt. In der synoptischen Form erkennt man die verwischten Umrisse der Überlieferung, während Johannes die genaue Form des Hergangs erhalten hat. — Die 200 Denare finden sich zugleich bei Johannes und Markus. Und doch hängt Johannes nicht von Markus ab; sein Bericht unterscheidet sich durch zu viele originelle Züge. Markus seinerseits hat Johannes nicht abgeschrieben; denn er hätte die so scharf hervortretenden Züge im Bericht des letzteren nicht verwischt. Markus ist von der Tradition und Petrus abhängig; Johannes von niemand als sich selbst. Dieses Zusammenstimmen zwischen Markus und Johannes, wovon sich auch sonst Beispiele finden, beweist, wie sehr de Wette, Bleek, Keim u. a. Markus Unrecht thun, wenn sie die vielen kleinen Züge seines Berichts für selbsterfundene Erweiterungen erklären.

Sobald Jesus von dem Fund des Andreas, den fünf Broten und zwei Fischen (Johannes), gehört hat, befiehlt er, daß die Menge sich setze. Es ist, als ob er sagte: Ich habe, was ich brauche; das Mahl ist bereit, setzt euch! Aber es soll bei dem Festmahl eine Ordnung herrschen, wie sie des Gottes, der es ihnen giebt, würdig ist. Es soll bei diesem Feste, das ein Bild des Passahmahls ist, alles ruhig und feierlich zugehen. Überdies soll keiner vergessen werden. Die Apostel müssen die Gäste sitzen lassen (Matthäus), in Reihen von je 50 (Lukas) oder in Doppelreihen von je 50 (Markus). Durch diese Ordnung wurde es leicht möglich, die Gäste zu zählen. Der 14. Vers rechtfertigt (denn) den sehr starken Ausdruck in V. 13: Dieses ganze Volk. Mit Unrecht hat der Sinait. ein δέ an Stelle des γάρ gesetzt. Das ὡσεί, ungefähr, der Alex. vor ἀνά verwirft selbst Tischendorf.

---

sollte es nicht möglich gewesen sein, daß am folgenden Morgen in der Frühe Schiffe von Tiberias nach Bethsaida Julias fuhren, wohin sich, wie man erfahren, ein großer Haufen Volks begeben hatte?

[1]) V. 12. T. R. mit E und 11 Mjj.: απελθοντες; ℵ A B C und 4 Mjj.: πορευθεντες. — V. 14. ℵ L Italiq. Vg.: δε statt γαρ. — ℵ B C D L R Ξ fügen ωσει vor ανα hinzu.

Markus schildert sehr lebhaft den lieblichen Anblick, welchen diese regelmäßig in je zwei gleichen Linien an dem Abhang übereinander liegenden Gesellschaften (συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαί, V. 39 f.) darboten. Der Ausdruck κλισία, welchen Lukas allein gebraucht, bezeichnet eigentlich das Nachtlager, dann das Zelt des Hirten oder Soldaten, sodann die Ruhebank, endlich die Reihe der darauf sitzenden Personen. Die Steppe ergänzte gerade in ihrem reichen Frühlingsschmuck, und auch hier begegnen sich Johannes und Markus darin, daß sie beide die Schönheit des grünen Rasen hervorheben (χόρτος πολύς, Johannes; χλωρὸς χόρτος, Markus; Matthäus: οἱ χόρτοι). Gemäß der morgenländischen Sitte, daß die Weiber und Kinder sich abgesondert halten, scheinen die Männer allein (οἱ ἄνδρες, Joh. V. 10) in der angegebenen Ordnung sich gesetzt zu haben. Und daraus erklärt sich, warum nach den Synoptikern nur sie gezählt wurden, wie aus Lukas V. 14 und Mark. V. 44 erhellt und noch ausdrücklicher aus Matthäus V. 21 („ohne die Weiber und Kinder").

3) V. 16—17.[1]) Das Mahl. Daß Jesus ein Dankgebet sprach, hat sich in den vier Berichten erhalten. Es muß auf alle Augenzeugen einen ganz besonderen Eindruck gemacht haben. Jedermann fühlte, daß darin das Geheimnis der in dieser Stunde sich offenbarenden Wundermacht lag. Für das Wenige, das man hat, danken, ist das Mittel, mehr zu erhalten. Bei Matthäus und Markus steht εὐλόγησε, segnete, pries, absolut; als Objekt ist hinzuzudenken: Gott. Lukas setzt αὐτούς, sie, hinzu (die Nahrungsmittel), was der Sinait. (offenbar mit Unrecht) nach den beiden andern Synoptikern streicht. Es ist eine Art sakramentlicher Einsegnung. Johannes gebraucht das Wort εὐχαριστεῖν, welches vielleicht nicht ohne Bezug auf das spätere Passahmahl, die Eucharistie, gewählt ist. — Das Imperfekt ἐδίδου bei Lukas und Markus ist malerisch: „er teilte immerfort aus". — Die Erwähnung der Überreste bezeugt die vollständige Sättigung. Bei Johannes giebt Jesus die Weisung, sie zu sammeln. So liegt darin ein Ausdruck der kindlichen Achtung vor der Gabe des Vaters. — Die zwölf Körbe sind in den vier Berichten erwähnt. Die Körbe gehören zum Geräte einer Karawane; es waren also wohl die, welche die Apostel bei der Abfahrt mitgenommen hatten. — Die Zahl der gesättigten Personen ist von Matthäus und Markus hier angegeben; Lukas hat sie schon in V. 14 gesetzt, wir wissen, aus welchem Grunde; Johannes giebt sie etwas später als Lukas (in V. 10), in dem Augenblick, wo die Scharen sich setzten. Jeder Evangelist geht so seinen eigenen Weg.

Die Kritik, welche von der Leugnung des Wunders ausgeht, sieht sich verurteilt, diese Begebenheit aus der Geschichte Jesu zu streichen. Dieses Wunder läßt sich ja in der That nicht mehr erklären aus „der verborgenen Naturkraft" oder aus „dem Zauber, welchen eine ausgezeichnete Persönlichkeit auf die Nerven ausübt" oder aus irgend einem psychologischen Mittel. Es ist auch keine Möglichkeit da, mit einigen Auslegern hier eine wunderbare Beschleunigung des natürlichen Vegetationsprozesses anzunehmen, da es sich um Brot, nicht um Korn, um gebratene Fische, nicht um lebendige handelt. Renan kommt daher auf die Deutung von Paulus zurück: Nach dem Beispiel der Jünger zog jeder seinen kleinen Vorrat hervor, man legte alles zusammen und mit Genügsamkeit reichte man aus. Keim versucht diese Erklärung mit der mythischen zu kombinieren, welche er hier in zweifacher Form anwendet: 1) Nachahmung des A. T. (das Manna und das Mahl des Elisa, 2. Kön. 4, 42 ff.) und 2) die christliche Idee von dem göttlichen Wort, welches sich vervielfältigt, um die Nahrung der Seelen zu werden. — Bei der Erklärung von Paulus und Renan fragt man sich, was an einer so einfachen

[1]) V. 16. ℵ D Syr^sch lassen αὐτούς weg.

Thatsache das Volk so hätte begeistern können, daß es auf der Stelle Jesus zum König ausrufen wollte. Die mythische Erklärung stößt in diesem Fall auf ganz besondere Schwierigkeiten: die Öffentlichkeit des Vorgangs; die Menge positiver geschichtlicher Einzelheiten, nämlich die bestimmte Stellung in der evangelischen Tradition, unmittelbar nach der Erwähnung der Ratlosigkeit des Herodes und der Rückkehr der Jünger; genaue Angabe des Orts; die fünf Brote und zwei Fische; die 5000 Personen; die Reihen von 100 und von 50; der grüne Rasen in seinem Frühlingsschmuck; die 12 Körbe; das alles sind Züge, die uns in die volle irdische Realität versetzen und nicht in die nebelhaften Regionen des Mythus; ferner im Text keine Spur von der Idee, welche zur Entstehung des Mythus Anlaß gegeben hätte; endlich vier parallele, nüchterne und durchaus prosaische Berichte, die in ihren Einzelheiten selbständig sind und indem sie einander ergänzen, ein sehr natürliches Ganzes bilden ... Ich glaube nicht, daß es unter den Wundern Jesu, deren geschichtliche Realität die Kritik gelten läßt, eines giebt, welches besser beglaubigt wäre, als dieses.

Weiß giebt dies zu, und doch ist die Schwierigkeit, sich den Hergang eines solchen Wunders vorzustellen, für ihn so groß, daß er bis zu einem gewissen Grad auf die Erklärung von Paulus und Renan zurückkommt. Allein wenn man die Berichte gelten läßt, so ist die Ausdrucksweise des Johannes (V. 13): „Zwölf Körbe mit den übrig gebliebenen Brocken von den fünf Gerstenbroten“ Beweis genug, daß es sich um keine andern Lebensmittel handeln kann, als die, welche Jesus selbst ausgeteilt hatte. — Wir begreifen zwar den Hergang des Wunders nicht; gleichwohl erkennen wir aus den Berichten, daß es sich nicht um eine Schöpfung im eigentlichen Sinn handelt, sondern, wie immer, um den Gebrauch einer von der Natur gebotenen Materie. Dadurch unterscheidet sich das Wunderbare vom Magischen.

Wenn die wunderbare Speisung, wie aus dem Bericht des Johannes und der ganzen äußeren Lage hervorgeht, zur Zeit des Osterfestes, also im Frühling stattgefunden hat, so ist die Frage, ob seit dem zweit-ersten Sabbath von 6, 1, welcher notwendig in dieselbe Jahreszeit zu setzen ist, ein ganzes Jahr hingegangen war oder ob alles, was sich seitdem ereignet hatte, in die wenigen gegebenen Tage sich zusammengedrängt haben kann. Da keiner von beiden Fällen denkbar scheint, so muß man wohl annehmen, daß der Sabbathauftritt von 6, 1 an jene Stelle gesetzt worden ist vermöge einer Ideenassociation mit dem ähnlichen, unmittelbar folgenden Auftritt, 6, 6 ff. Lukas konnte nur insoweit „der Reihenfolge nach schreiben“ (1, 3), als es ihm seine Quellen ermöglichten.

III. Erste Leidensverkündigung.

(Unterredung von Cäsarea Philippi.)

9, 18—27.

Bis zur wunderbaren Speisung läßt sich durchaus kein fortlaufender Parallelismus zwischen den drei synoptischen Berichten, namentlich dem des Matthäus und der beiden andern herstellen. Es finden sich zwar vielfach dieselben Erzählungen, aber meist verschieden gestellt. Die einzige gleichförmige Reihe bildet der Gadara-Jairus-Kreis, obgleich auch hier noch Verschiedenheiten zwischen Matthäus einerseits, Markus und Lukas andrerseits vorkommen, indem der erstere zwei wichtige Erzählungen, die Berufung des Matthäus und die Heilung des Gichtbrüchigen, einschiebt. Ein Blick auf eine Synopse genügt, um die durchgängige Verschiedenheit in der Ordnung der Thatsachen zu erkennen. Es ist, wie wenn man aus einem Beutel dreimal dieselben Nummern herausziehen würde und sie in verschiedenster Ordnung hervorkämen. Wenn

man indessen der wunderbaren Speisung näher kommt, fängt man an, einen gewissen Parallelismus zwischen Matthäus und Markus zu bemerken (Besuch in Nazareth, Befürchtungen des Herodes, Hinrichtung des Täufers, Speisung). Von da an dauert der Synchronismus zwischen diesen beiden Evangelien fort und er wird immer vollständiger bis zur Unterredung von Cäsarea Philippi (Sturm und Gehen Jesu auf dem Meer; Waschungen; das kananäische Weib; Heilung; zweite Speisung; Forderung eines Zeichens vom Himmel; Sauerteig der Pharisäer); während bei Lukas dieser ganze, bei Markus und Matthäus fast identische Abschnitt vollständig fehlt.

Endlich nach dieser wichtigen Unterredung, welche einen Wendepunkt in der evangelischen Erzählung bezeichnet, beginnt ein fast vollständiger Synchronismus zwischen den drei Berichten bis zur Rückkehr Jesu nach Kapernaum (nach dem Ausflug in den Norden Palästinas), und der Abreise Jesu nach Jerusalem (Luk. 9, 51; vergl. mit Mark. 10, 1 und Matth. 19, 1). Die den drei Berichten gemeinsamen Begebenheiten nach der Unterredung von Cäsarea sind: die Verklärung, die Heilung des mondsüchtigen Knaben, die zweite Leidensverkündigung, die Ankunft in Kapernaum und das als Vorbild hingestellte Kind, bei Gelegenheit ihres Streits („welcher ist der größeste?"). Von den bei einem oder zwei der Synoptiker vorkommenden Zügen sprechen wir hier nicht.

Wie sollen wir uns diese zwei Thatsachen erklären: einerseits die beträchtliche Lücke in dem Bericht des Lukas von der ersten Speisung an bis zu dem Auftritt von Cäsarea Philippi, ein Abschnitt, der bei Matthäus (14, 22 — 16, 12) und Markus (6, 45 — 8, 26) zwei ganze Kapitel ausmacht? und andrerseits den fortlaufenden, fast vollständigen Parallelismus, welcher gleich nachher zwischen den drei Berichten eintritt?

Was die erste Thatsache betrifft, so bringt sie diejenigen sehr in Verlegenheit, welche annehmen, Lukas habe den Matthäus oder den Markus oder alle beiden abgeschrieben. Meyer verzichtet auf eine Erklärung dieser Lücke in seiner Erzählung. Reuß nimmt an, das Exemplar des Markus, welches Lukas gebrauchte, habe an dieser Stelle zufällig eine Lücke gehabt. Beyschlag meint, Lukas sei, ohne es zu merken, von der ersten Speisung zur zweiten übergegangen. Weizsäcker und Weiß finden keine dieser Erklärungen wahrscheinlich. Ersterer entdeckt in sehr geistreicher Weise die verschiedenen Gründe, welche den Lukas zur Auslassung der einzelnen Erzählungen bestimmt haben mögen, aus denen dieser Abschnitt besteht[1]): die Reinigung, die Forderung eines Zeichens, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer kommen an anderer Stelle wieder vor (vergl. Luk. 11, 29 ff.; 38 ff.; 12, 2); die Erzählung der zweiten Speisung erschien überflüssig nach der der ersten; ebenso die von dem Gang auf dem Wasser nach der des Sturmes; mit der Erzählung von dem kananäischen Weibe endlich, welche die Segnungen des Evangeliums auf das Volk Israel beschränkt, konnte Lukas sich nicht befreunden. Ungefähr auf dieselbe Art erklärt auch Weiß diese große Lücke. Es ist dies in der That die einzige Art, diese Schwierigkeit zu lösen. Aber sie ist auch nicht haltbar, schon aus dem Grunde, weil die angeführten Motive der Auslassung dieser Erzählungen, wie man sieht, ganz verschiedener Art sind und es deshalb auffallend wäre, wenn sie zufällig alle gerade bei den Stücken eines und desselben Abschnitts sich geltend machten. Überdies sind mehrere derselben offenbar gesucht und unwahrscheinlich. Wie hätte die Erzählung von der Stillung des Sturms die vom Gehen auf dem Meer überflüssig machen sollen? Der Sinn der Bemerkung in 12, 2 über den Sauerteig der Pharisäer hat nichts gemein mit demjenigen des Ausspruchs Jesu bei Matthäus und Markus, welcher diese

[1]) Untersuchungen, S. 65—67.

Rede ersetzen soll. Wenn Lukas an den Worten: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel ...“, in der Erzählung vom kananäischen Weib Anstoß nahm, so brauchte er sie bloß wegzulassen, während er die ganze übrige Geschichte beibehalten konnte, welche ganz für den Glauben und das Heil der Heiden sprach. In der That, wenn Lukas den Markus oder gar den Matthäus und Markus in Händen gehabt hat, so ist die Auslassung dieses so bestimmt abgeschlossenen Kreises rein unbegreiflich. Will man diese Thatsache in befriedigender Weise erklären, so wird man sich, glaube ich, notwendig zu folgender Vorstellung hingetrieben sehen. In der mündlichen Verkündigung hatten sich die einzelnen Erzählungen in gewisse mehr oder weniger feststehende Kreise gruppiert, teils nach der natürlichen chronologischen Zusammengehörigkeit (Berufung des Matthäus, das Mahl und die darauf folgenden Unterredungen, der Sturm, Gadara und Jairus), teils nach der Ähnlichkeit der Gegenstände (die Sabbathvorgänge 6, 1—11).[1] Diese Erzählungskreise waren in freier und ziemlich mannigfaltiger Weise niedergeschrieben worden, bald von den erzählenden Evangelisten für ihren eigenen Gebrauch, bald von ihren Zuhörern, welche sie genau im Gedächtnis zu behalten wünschten. Die ältesten Schriften, von welchen Lukas spricht (1, 1), waren wahrscheinlich eben mehr oder weniger vollständige Sammlungen von solchen Erzählungskreisen (ἀνατάξασθαι διήγησιν). Was ist nun in diesem Fall leichter begreiflich, als daß der eine oder andre dieser Kreise in einigen jener Sammlungen ausgelassen wurde? Durch einen solchen Zufall wird die große Lücke, welcher wir hier bei Lukas begegnen, auf natürliche Weise erklärt. — Aber wie kommt es, daß von da an die Reihenfolge der Thatsachen bis zum Ende der galiläischen Thätigkeit in den drei Berichten genau dieselbe ist (Luk. 9, 50)? Diese Erscheinung erklärt sich aus dem chronologischen und moralischen Zusammenhang, welcher diese Thatsachen doppelt eng verband, so daß die Überlieferung ihn nicht so leicht durchbrechen konnte. Ebenso wie bei dem Gadara-Ausflug knüpften sich sämtliche Thatsachen an den Einen Ausflug in das nördliche Gebiet; diese Reise hatte sich dem Gedächtnis der Apostel besonders eingeprägt, weil sie die galiläische Thätigkeit abgeschlossen hatte. Damals hatte auch die erste Mitteilung des nahen Leidens Jesu stattgefunden, welche einen unauslöschlichen Eindruck auf sie gemacht hatte. Von da an gruppiert sich alles um den neuen Gedanken: der leidende Christus. Er ist der Gegenstand der Unterredung von Cäsarea und das Motiv der Verklärung; an diese knüpfte sich natürlich die Erinnerung an die am Fuß des Berges stattgehabte Heilung des mondsüchtigen Knaben; dann die zweite Leidensverkündigung, die gleich darauf folgte, während der Rückkehr vom nördlichen Galiläa nach Kapernaum. Die durch diese Ankündigung in den Herzen der Apostel hervorgerufene Erwartung einer sehr nahen, entscheidenden Katastrophe war es endlich, was ihren Streit auf dem Weg veranlaßte, sowie die Zurechtweisung, welche ihnen Jesus bei der Ankunft in Kapernaum erteilte. An diesen Streit endlich, als die Frucht des Hochmuts, reiht sich auf natürliche Weise die Erwähnung von einigen Äußerungen der Unduldsamkeit seitens der Apostel an, womit dieser Teil bei Markus und Lukas schließt.

So hatte sich in der mündlichen Tradition dieser so eng verbundene Kreis gebildet, welcher bei den drei Synoptikern die galiläische Thätigkeit abschließt. Wenn dieser genaue Parallelismus der Thatsachen in den drei Berichten eine Folge der gegenseitigen Abhängigkeit unsrer Evangelien wäre, so würde derselbe nicht erst bei diesem Kreis anfangen.

[1] Vergl. auch 9, 57—62. — Siehe die Entwickelung eines ähnlichen Gedankens in dem gediegenen Aufsatz Lachmanns: Studien und Kritiken, 1835.

Die folgende Unterredung (vergl. Matth. 16, 13 ff. und Mark. 8, 27 ff.) enthält drei Gegenstände: 1) Christus (V. 18–20); 2) der leidende Christus (V. 21 f.); 3) die Jünger des leidenden Christus (V. 23–27).

Jesus nahm den Plan bald wieder auf, sich ein wenig zurückzuziehen, nachdem derselbe zweimal vereitelt worden war, in Bethsaida Julias durch den Eifer des Volks, ihm nachzureisen, und in der Gegend von Tyrus und Sidon, wo trotz seinem Wunsch, verborgen zu bleiben (Mark. 7, 24), seine Gegenwart durch das Wunder an dem kananäischen Weib ruchbar geworden war. Hierauf war er gegen Süden zurückgegangen und hatte die Dekapolis zum zweitenmal besucht, welche er früher so schnell hatte verlassen müssen. Jetzt zieht er wieder nördlich, aber dieses Mal mehr ostwärts, in die einsamen Thäler, wo der Jordan aus dem Fuß des Hermon entspringt. Dort lag die Stadt Cäsarea Philippi, großenteils von Heiden bewohnt (Josephus, Vita, § 13). In dieser abgelegenen Gegend konnte Jesus die Einsamkeit, welche er in andern Teilen des heiligen Landes vergeblich gesucht hatte, zu finden hoffen. Er begiebt sich nicht in die Stadt selbst, sondern in die Umgegend (Matthäus) oder genauer in die umliegenden Flecken (Markus); und hier findet er endlich Ort und Zeit, um mit seinen Aposteln sich vertraulich zu unterreden.

1) V. 18–20.[1]) Christus. — Nach Markus fand die folgende Unterredung während der Reise statt (ἐν τῇ ὁδῷ). Die Reise und der Name der Stadt ist bei Lukas nicht erwähnt. Findet vielleicht die Kritik einen dogmatischen Beweggrund für diese Auslassungen? Bei einem Schriftsteller, welcher, wie Lukas, gerne die Orte (V. 10) und die Zeiten (V. 28) genau angiebt, läßt sich dieselbe bloß aus dem Nichtwissen erklären; folglich hatte er weder Markus, noch Matthäus vor sich, auch nicht die Schriftstücke, worin diese die Angabe gefunden haben. Hingegen den moralischen Zusammenhang zeichnet Lukas: Jesus hatte in der Einsamkeit gebetet. „Eine willkürliche, ungeschickte Scenerie", sagt Holtzmann (S. 224). Da möchte man wohl auch die Gründe für ein solches Urteil wissen. Konnte Jesus in dem Augenblick, wo er seinen Jüngern zum erstenmal die erschreckende Aussicht auf seinen nahen Tod eröffnete, im Blick auf den Eindruck, den diese Mitteilung auf sie machen mußte, nicht sie und sich selbst durch Gebet auf diesen ernsten Akt vorbereiten? Überdies haben die Jünger wahrscheinlich an diesem Gebet Jesu Anteil genommen. Das Imperf. συνῆσαν, sie waren mit ihm zusammen, scheint darauf hinzuweisen. Und das κατὰ μόνας (sc. ὁδούς), in der Einsamkeit, schließt die Gegenwart der Jünger durchaus nicht aus, sondern nur die des Volks; vergl. den Gegensatz V. 23; „und er sprach zu allen", und besonders Markus, V. 34: „nachdem er die Menge herbeigerufen hatte". — Der Ausdruck: sie waren zusammen, kündigt etwas Bedeutungsvolles an. Jesus läßt zuerst die Jünger die verschiedenen Ansichten, welche sie während ihrer Aussendung aus dem Munde des Volks vernommen haben, aussprechen; der Zweck dieser ersten Frage ist offenbar, die zweite (V. 20) vorzubereiten. — Über die hier aufgezählten Meinungen vergl. V. 8 und Joh. 1, 21. Sie besagen: Man betrachtet dich allgemein als einen der Vorläufer des Messias. Die an die Jünger gerichtete Frage ist dazu bestimmt, ihnen zuerst den Unterschied zwischen der Volksmeinung und der in ihnen gebildeten Überzeugung zum bestimmten Bewußtsein zu bringen, und dann den Ausgangspunkt für die neue Mitteilung abzugeben, die er ihnen über die Art, wie er das Messiasamt zu erfüllen habe, zu machen im Begriff ist. — Das Bekenntnis des Petrus ist in den drei Berichten auf verschiedene Weise gefaßt: Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Matth.); Christus (Mark.); der Christ Gottes (Luk.).

[1]) V. 18. B: συνηντησαν statt συνησαν.

Die Form bei Lukas steht gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden andern. Der Genitiv Gottes bedeutet, wie in dem Ausdruck das Lamm Gottes: derjenige, welcher Gott angehört und welchen Gott selbst sendet. Wenn aber diese Unterredung, was mir unzweifelhaft scheint, dieselbe ist, welche Johannes am Schluß von Kap. 6 erzählt und die einige Zeit nach der Brotvermehrung stattfand (ἐκ τούτου, V. 66, von da an, bezeichnet einen längeren Zeitraum), so hat die Antwort des Petrus in Wahrheit gelautet: „Du bist der Heilige Gottes“ (nach der richtigen Lesart bei Johannes). Da dieser Ausdruck weniger gebräuchlich war, so ist er wohl in der traditionellen Erzählung durch die gewöhnlicheren Formeln, welche wir bei den Synoptikern finden, ersetzt worden.

Die Kritik (Strauß, Keim u. a.) hat aus dieser Frage geschlossen, daß Jesus sich bis dahin bei seinen Jüngern noch nicht als den Messias ausgegeben, ja daß er den Entschluß, diese Rolle zu übernehmen, eben in diesem Augenblick erst gefaßt habe, und zwar teils aus Akkommodation an die Volksmeinung, nach welcher sein Heilswerk, um zu gelingen, notwendig diese herkömmliche Form annehmen mußte, teils aus Nachgiebigkeit gegen die Erwartung seiner Jünger, welche sich soeben durch den Mund des einflußreichsten unter ihnen, des Petrus, laut kundgethan habe. Allein die Frage: „Ihr aber, was saget . . .?“ macht keineswegs den Eindruck einer Akkommodation. Im Gegenteil, sie will offenbar die Jünger das Bekenntnis eines Glaubens aussprechen lassen, der sich schon in ihnen gebildet hat. Und Jesus selbst, hätte er wohl sich als den Bräutigam bezeichnet (5, 34), hätte er so, wie er 5, 36 thut, von dem neuen Kleid geredet, das er an die Stelle des alten zu setzen im Begriff ist, hätte er durch die Erwählung der Zwölfe ein neues Israel zu gründen angefangen und in der Bergpredigt sich mit dem Gesetzgeber vom Sinai zusammengestellt, wenn er sich noch nicht für den im alten Bund verheißenen Messias gehalten hätte? Ebenso unerklärlich sind die Gleichnisse vom Reich Gottes (Matth. 13), wenn Jesus keine ganz entschiedene Überzeugung in dieser Hinsicht hatte. Die Bedeutung seiner Frage ist also eine ganz andere, als die, welche die oben genannten Kritiker annehmen. Es war für ihn der Zeitpunkt gekommen, wo er zu einem ganz neuen Gegenstand seines Lehrunterrichts übergehen mußte. Bis jetzt hatte er die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf das nahe Kommen des Reichs Gottes und auf sich selbst als den Gründer und das Haupt desselben hingelenkt; sie wußten, daß er der Christ sei. Nun mußten sie noch lernen, wie er es sein werde. Aber ehe er in dieses neue Gebiet eintritt, wo die schwerste, bitterste Enttäuschung ihrer wartete, liegt ihm an, sie in einer bestimmten Erklärung das Resultat ihrer bisherigen Erfahrungen aussprechen zu lassen. Als guter Pädagog läßt er sie, ehe sie die neue Lektion beginnen, die alte kurz repetieren. Gegenüber den Schwankungen der öffentlichen Meinung, wie dem offenen Ableugnen der Obersten ist es ihm Bedürfnis, aus ihrem Mund den Ausdruck ihrer Überzeugung zu vernehmen. So soll das Resultat seiner bisherigen Arbeit festgestellt und die Grundlage der neuen Arbeit gelegt werden, welche in Angriff zu nehmen die jetzige Lage drängt. Die Hinrichtung des Täufers hat ihm gezeigt, daß sein eigenes Ende nicht mehr ferne ist. Daher ist es Zeit, in den Gemütern der Jünger an die Stelle der glänzenden Christusgestalt, wie sie ihnen noch vorschwebt, das Trauerbild des Mannes der Schmerzen zu setzen und es ihnen einzuprägen. So laufen in der gegenwärtigen Unterredung, welche eben Jesus mit seinen Jüngern zu halten beabsichtigte, als er sich nach Bethsaida Julias und in das nördliche Gebiet begab, alle die Umstände und Beweggründe für dieses Verlangen zusammen, welche wir dort (S. 287) gefunden haben.

Wir haben diese Unterredung mit der Joh. 6, 67 ff. berichteten identifiziert. Es scheint mir in der That undenkbar, daß in derselben Zeitperiode zwei so gleichartige Fragen und Erklärungen stattgefunden haben sollten. Die zwei Unter-

redungen sind allerdings verschieden motiviert. Bei Johannes war ein Abfall unter den Jüngern vorhergegangen und Jesus stellt nun seinen Aposteln die Frage, ob sie auch weggehen wollen. Aber die Fragen, welche Jesus bei den Synoptikern an sie richtet, haben in dieser Unterredung, von welcher uns Johannes nur einen Abriß giebt, wohl Platz finden können.

Keim sagt treffend: „Man weiß es nicht, was zuerst als groß zu bezeichnen ist, dieser Aufschwung der Jünger, welche den jüdischen Maßstab zerbrechen, das Urteil der Hierarchen kassieren, die Mittelstufe des Volksurteils überspringen, das Geringe, das Zertretene hoch und göttlich finden, weil es geistig den geistigen Augen ein Hohes ist, ein Göttliches bleibt, — oder diese Persönlichkeit Jesu, welche so schwache Jünger zwingt, auch unter der lähmenden Macht aller äußeren Thatsachen den Gesamteindruck seiner Wirksamkeit rein und lauter und erhaben wiederzuspiegeln. Ebenso gut sagt Geß: „Die Weisen Kapernaums waren unempfänglich geblieben; die Begeisterung des Volks hatte sich abgekühlt; Jesus mußte sich dahin und dorthin zurückziehen, vom Schicksal des Täufers bedroht . . .; da macht sich der Glaube der Jünger als echter Glaube geltend und geht aus der Prüfung als ein energisches Ergreifen der Wahrheit hervor."

2) V. 21—22.[1]) Der leidende Christus. — Wörtlich: Er verbot ihnen, indem er sie bedrohte. Der Grund dieses so streng lautenden Verbots erhellt aus dem Zusammenhang. Sie sollten ihn nicht öffentlich als Messias ausrufen wegen des Kontrasts zwischen den glänzenden Hoffnungen, die dieser Titel erweckte, und der Art, wie er, Jesus, dieses Amt verwirklichen sollte. Noch natürlicher erscheint dieses drohende Verbot, wenn man sich an den kurz vorher infolge der Speisung gemachten Versuch des Volks, ihn zum König auszurufen, sowie an die Bemühungen Jesu erinnert, seine Jünger selbst vor dieser rein menschlichen Begeisterung zu bewahren, durch welche sein Werk so bedeutend hätte entstellt werden können. Erst wenn Jesus ans Kreuz genagelt war, konnte die apostolische Verkündigung den Titel Messias mit dem Namen Jesu verbinden. „Deswegen, sagt Riggenbach (Leben Jesu, S. 318), war Jesus genötigt, zu gleicher Zeit sich zu offenbaren und zu verhüllen, das Feuer anzuzünden und zu dämpfen." — Δέ (V. 21) spricht einen Gegensatz aus: „Es ist wahr, ich bin Christus; aber . . ." — Muß: wegen der Weissagungen und des göttlichen Ratschlusses, dessen Ausdruck sie sind.

Der Hoherat bestand aus 71 Mitgliedern, welche dreierlei Kategorieen angehörten: 1) die Hohepriester, wozu der im Amt stehende Hohepriester, sowie diejenigen, die einmal dieses Amt bekleidet hatten und die Glieder der wenigen Familien gehörten, die als des Hohepriestertums würdig angesehen wurden; 2) die Ältesten, welche denjenigen israelitischen Familien entnommen waren, die durch Stammbäume die Reinheit ihrer israelitischen Herkunft mit Sicherheit nachweisen konnten und deren Töchter sich mit Priestern verheiraten durften; 3) die Schriftgelehrten, eigentlich diejenigen, welche den Auftrag hatten, den Text des Gesetzes abzuschreiben, aber bald das Ansehen erlangten, als ob sie allein das nötige Wissen besäßen, um das Gesetz zu erklären, die Gesetzeskundigen oder Rechtsgelehrten von Beruf.[2]) Alle drei Synoptiker umschreiben hier den Namen Sanhedrin, indem sie diese drei offiziellen Kategorieen aufzählen. Was für ein Strich durch die Erwartungen des Volks, welche in mancher Hinsicht auch noch die der Jünger waren: Christus verworfen von denjenigen Personen, welche kraft ihres Amts, ihrer Herkunft und ihres Wissens die höchste Autorität besaßen und von welchen

---

[1]) V. 22. T R nebst ℵ B und 14 Mjj.: εγερθηναι; ACD und 2 Mjj.: αναστηναι.

[2]) Siehe E. Stapfer, La Palestine au temps de J.-C., S. 99 f. und 290 ff.; Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 410.

man gerade die Anerkennung des Messias und seine öffentliche Ausrufung erwartete! Ἀποδοκιμασθῆναι bedeutet eine motivierte Verwerfung, mit vorgängiger Wertschätzung. — Dieser niederschmetternde Kontrast zwischen der nächsten Zukunft und den Hoffnungen der Jünger wird aber, wie Klostermann mit Recht sagt, durch die letzten Worte aufgelöst: „und er wird am dritten Tage auferstehen". Denn wenn auch die Jünger den vollen Sinn derselben nicht verstehen konnten, so eröffnete sich ihnen doch die Hoffnung auf siegreichen Ausgang des vor ihnen liegenden Leidenswegs.

Nach Strauß und Baur sind die Einzelheiten dieser Weissagung unecht und post eventum hinzugefügt. Volkmar und Holsten gehen weiter; sie sprechen Jesu bis in die Zeit unmittelbar vor dem Leiden alles Wissen um dasselbe ab. Nach Holstens Ansicht wäre Jesus noch voll guter Hoffnung nach Jerusalem gekommen, im Vertrauen auf die göttliche Hilfe und das Schwert seiner Anhänger... Selbst das heilige Abendmahl beruhe nur auf einer vorübergehenden Ahnung. Erst im letzten Augenblick sei Jesus von der furchtbaren Wirklichkeit überrascht worden. Keim dagegen giebt zu (II, 556), daß die Echtheit des Vorgangs und der Unterredung von Cäsarea Philippi unmöglich geleugnet werden könne; Jesus müsse seinen gewaltsamen Tod ziemlich lange vor der Katastrophe vorhergesehen haben. Dies erhellt in der That aus Worten, wie die von dem Bräutigam, der von den Hochzeitsleuten genommen werden wird und von dem Tod als dem Weg zum Leben (Luk. 9, 23 f.); aus dem Auftrag an Herodes und der Anrede an Jerusalem als Prophetenmörderin (13, 32—34); aus der Antwort auf die Frage der Kinder Zebedäi (Matth. 20, 22), sowie aus folgenden Stellen: Luk. 9, 31; 12, 50; Matth. 20, 28 (Mark. 10, 45), Joh. 2, 19; 3, 14; 6, 53; 12, 7. 24 — lauter charakteristische, unnachahmliche Worte. — Was die Einzelheiten dieser Weissagung betrifft, so haben wir ja eine Reihe von Thatsachen, welche am übernatürlichen Wissen Jesu nicht zweifeln lassen (22, 10. 34; Joh. 1, 49; 4, 18; 6, 64 u. s. w.).

Was von der neueren Kritik allgemeiner bestritten wird, ist die Ankündigung der Auferstehung. Aber wenn Jesus seinen Tod vorhergesehen hat, so muß er auch seine Auferstehung vorhergesehen haben, so gewiß als ein Prophet, der an den göttlichen Beruf Israels glaubte, die Gefangenschaft nicht ankündigen konnte, ohne auch die Rückkehr aus derselben vorherzusagen. Wie hätte Jesus sein Werk fortsetzen können, wenn er nicht den Sieg erwartet hätte nach der äußeren Niederlage, an der er nicht zweifelte? Er glaubte an das A. T.; er wußte, von wem Jesaja in seinem 53. Kapitel redet; in dieser messianischen Schilderung ist aber die Auferstehung so klar vorhergesagt, wie das Leiden. Die Angabe der drei Tage und drei Nächte (Matth. 12, 40) wäre nicht erfunden worden, nachdem die im Grab zugebrachte Zeit in Wahrheit nur Einen Tag und zwei Nächte gedauert hatte. — Man wendet ein, daß wenn Jesus seine Auferstehung vorhergesagt hätte, die Apostel durch dieses Ereignis nicht so außerordentlich überrascht worden wären. Es ist dies ein psychologisches Problem, welches die Jünger selbst sich nicht recht zu erklären vermochten; vergl. die Bemerkungen der Evangelisten V. 45; 18, 34 und Parall., die nur von Aposteln herrühren können. Vielleicht hatten sie die Ausdrücke Tod und Auferstehung, welche Jesus gebrauchte, nicht buchstäblich genommen. Erst die Thatsachen mußten ihnen die Augen öffnen. Jesus redete so häufig in Bildern, daß sie wohl bis zum Ende den ersteren Ausdruck nur im Sinn einer gewaltsamen, vorübergehenden Trennung, den zweiten in dem einer bald darauffolgenden, glorreichen Wiedervereinigung verstanden (Joh. 14, 5). Selbst nach dem Tode Jesu dachten sie keineswegs an eine leibliche Auferstehung desselben; sie erwarteten sein Wiedererscheinen als himmlischer König (siehe zu 23, 42). Sie verwechselten sozusagen die Auferstehung mit der Parusie, wie Weizsäcker sagt:

„Die Erwartung des himmlischen Kommens erfüllte so sehr ihr Gemüt, daß die Erwartung einer Auferstehung daneben keinen Platz fand."

Lukas läßt hier sowohl das bemerkenswerte Lob weg, welches Jesus gegen Petrus infolge seines Bekenntnisses aussprach, als die kecke Einsprache, die derselbe gegen die Leidensverkündigung zu erheben sich erlaubte, und den strengen Tadel, welchen Jesus an ihn richtete (vergl. Matth. 16, 17—19). Wenn man in dieser Auslassung des Lukas ein absichtliches Verschweigen findet, infolge seines Übelwollens gegen den Apostel Petrus oder die Judenchristen überhaupt (Keim), so vergißt man, daß Lukas den folgenden Tadel (V. 22 f.) ebenso wegläßt, wie das Lob. Und was soll man denn von Markus sagen, welcher den Tadel in extenso berichtet und das Lob ausläßt? Von diesem Standpunkt hätte man vielmehr ihm den Vorwurf der Feindseligkeit gegen Petrus zu machen.

Das in der Nähe versammelte Volk konnte in das Leiden des Messias noch nicht eingeweiht werden; aber mittelbar konnte Jesus es an dieser Ankündigung Anteil nehmen lassen, indem er ihm die moralischen Folgen schilderte, welche diese Thatsache für seine wahren Jünger haben werde. In dieser Schilderung, welche Jesus von der inneren Kreuzigung seiner Diener giebt, V. 23—27, lag für das Volk ein Hinweis auf die Geistigkeit seines Reichs.

3) V. 23—26.[1]) Die echten Jünger des Messias. Die vorhergehende Unterredung hatte im vertrauten Apostel-Kreise stattgefunden (V. 18). Die folgenden Worte sind an alle gerichtet, an die Menge, welche in einiger Entfernung stand, während Jesus mit seinen Jüngern betete, und welche Jesus herbeirufen ließ (Mark.), um die folgenden Worte zu hören. Holtzmann behauptet, das: zu allen könne nur aus Markus entnommen sein. Aber warum sollte dieselbe Thatsache in zwei unabhängigen Schriftstücken nicht in diesen zwei verschiedenen Formen ihren Ausdruck gefunden haben? Jesus stellt hier alle, welche sich an ihn anschließen, unter dem Bilde eines Zugs von Kreuzträgern dar. Der Aorist ἐλθεῖν bei T. R. bedeutet allgemein: „meiner Schar angehören". Das Präsens ἔρχεσθαι (Alex.) würde heißen: sich in meine Nachfolge stellen, eben jetzt. — Das Bild ist von einer Reise hergenommen: es ist vielleicht durch die äußere Lage eingegeben (Markus: ἐν τῇ ὁδῷ, auf dem Weg). — Bei jeder Reise hat man zuerst einen Abschied durchzumachen, dann Gepäck zu tragen und endlich einen Weg zurückzulegen. So ist es auch bei dem, der sich in den Dienst Christi begiebt. Sich selbst verleugnen, das ist die Trennung, die man durchmachen muß: seinem Ich, seinem Eigenwillen, seinen persönlichen Neigungen und Wünschen den Abschied geben. Sein Kreuz auf sich nehmen: dies ist die Last, die man zu tragen sich entschließen soll; es heißt, den inneren oder äußeren Leiden, die nicht ausbleiben, wenn man treu zu Christus hält, sich willig unterwerfen. Jesus spielt hier auf die Sitte an, die Verurteilten ihr eigenes Kreuz auf den Richtplatz tragen zu lassen. Diese Kreuzigung des Ich geht allmählich vor sich, nach dem von Gott für jeden einzelnen und für jede einzelne Lebensstufe bestimmten Maß. Das liegt in den Worten täglich und sein Kreuz. Die Echtheit des καθ' ἡμέραν, täglich, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Wäre es eine Glosse, warum käme sie dann weder bei Matthäus, noch bei Markus vor? Endlich: mir nachfolgen; das ist der Weg, den man zurücklegen muß: jeden Augenblick das von Christus selbst bezeichnete Werk verrichten, sozusagen bei jedem

[1]) V. 23. T. R. nebst 11 Mjj.: ελθειν (aus Matth.); ℵ A B C D und 4 Mjj.: ερχεσθαι. — T. R. nebst ℵ A B und 6 Mjj. liest καθ' ημεραν, was C D und 10 Mjj. weglassen (wie Matth. und Mark.). — V. 26. C D It^{allq} Syr^{cur} lassen λογους weg.

Schritt seinen Fußstapfen folgen. Keine Selbstertötung, kein Heiligungsmittel, kein Wirken für das Reich Gottes nach eigener Willkür! Darin käme ja der nur scheinbar aufgeopferte Eigenwille doch wieder zum Vorschein. Vielmehr demütige Erfüllung der täglichen Pflichten, wie sie durch die providentielle Stellung und die Leitung des Geistes Christi vorgezeichnet sind!

Der Ausdruck: er folge mir, könnte ganz denselben Gedanken bezeichnen, wie das mir nachgehen, am Anfang des Verses. Der Sinn wäre: „Und unter diesen Bedingungen führe er seine Absicht aus, trete wirklich in meine Nachfolge!" So Hofmann. Allein es scheint mir natürlicher, so wie wir oben gethan, den Ausdruck er folge mir als eine dritte Bedingung zu fassen: „Und er folge mir, indem er mir in jedem Augenblick gehorcht!" So wird er seine in den ersten Worten ausgesprochene Absicht, der Schar meiner Diener beizutreten, ausführen können, ohne dieser Verpflichtung untreu zu werden.

V. 24. Das denn bezieht sich auf den ganzen 23. Vers; denn wenn er das thut (V. 23), wird er sich nicht ins Verderben bringen, sondern im Gegenteil das Heil erlangen. Wir finden hier wieder die paradoxe Form, in welche sich das hebräische Maschal gerne kleidet. Jeder von beiden Wegen führt den Menschen gerade zu dem Gegenteil von dem Ziel, zu welchem er ihn zu führen schien. Das in diesem Vers enthaltene Sprichwort gilt schon vom nicht gefallenen Menschen; doppelt wahr ist es aber in seiner Anwendung auf den sündigen Menschen. — Ψυχή, der Lebenshauch, bezeichnet die Seele mit der Gesamtheit ihrer natürlichen Triebe und Fähigkeiten. Dieses psychische Leben ist freilich etwas Gutes, aber nur als Ausgangspunkt, als Mittel, ein höheres zu erlangen. Es retten, d. h. so festhalten wollen, wie es ist, indem man es nur zu entwickeln und alle natürlichen Triebe möglichst zu befriedigen sucht: das ist das Mittel, es zu verlieren. Denn da will man das zu etwas Bleibendem machen, was seinem Wesen nach nur ein Durchgang ist, man macht das Mittel zum Zweck. Selbst im günstigsten Fall ist das natürliche Leben nur eine vergängliche Blüte, welche bald verwelken muß. Um es vor der Vernichtung zu schützen, giebt es nur Ein Mittel: man muß sich darein ergeben, es freiwillig zu verlieren, indem man es dem tötenden und zugleich lebendig machenden Hauch des göttlichen Geistes hingiebt, welcher es mit einer höheren Kraft erfüllt und ihm ewigen Wert und ewige Schönheit mitteilt. Will man es also erhalten, so verliert nicht nur es selbst, sondern auch das höhere Leben, in welches es sich hätte verwandeln sollen, wie die Blüte in die Frucht. Giebt man es hin, so erhält man es zuerst in der höheren Gestalt des geistlichen Lebens, in welches es sich verwandelt, und einst auch in der Gestalt des natürlichen Lebens selbst, da unter den dann eintretenden neuen Bedingungen alle seine rechtmäßigen Triebe völlig und in höherem Maße befriedigt sein werden, als es auf Erden möglich war. — Aber Jesus sagt: „Um meinetwillen"; bei Markus: „um meinet- und des Evangeliumswillen". Denn nur in der Form der Hingebung seiner selbst an Christus kann der Mensch diesem tiefen Gesetz des menschlichen Seins genügen. Nur wenn er sich einem Wesen hingeben kann, welches besser ist als er selbst, vermag er dieses größte Opfer zu bringen, sich selbst zu verlieren in dem von Jesus gemeinten Sinn. Das Ich kann nur zu dem Zweck sich selbst verleugnen, um ein höheres Ich anzuerkennen, vor dessen absolutem Wort es sich beugt. — Keine Wahrheit hat Jesus öfters wiederholt, als diese; sie ist sozusagen die Grundlage seiner Moralphilosophie. Luk. 17, 33 ist sie auf die Parusie angewendet, welche die Zeit ihrer völligen Verwirklichung sein wird. Joh. 12, 25 stellt er sie als das Gesetz seines eigenen Lebens hin. Matth. 10, 39 wendet er sie auf das Apostelamt an.

Die Verse 25—26 sind die Bestätigung (denn) dieses Maschal. Jesus setzt den Fall voraus, daß das Erhaltenwollen des eigenen Lebens mit dem denkbar glänzendsten Erfolg gekrönt worden sei bis zur Besitznahme der ganzen Welt. Und er zeigt, daß selbst in diesem Fall das Gesetz noch gilt: Der Herr dieser großartigen Herrschaft werden und dabei verurteilt sein, selbst zu Grunde zu gehen, welcher Gewinn! — Das ist ein Gewinn, wie wenn einem eine Gemäldesammlung zufiele und er in demselben Augenblick blind würde! Der Ausdruck ἢ ζημιωθείς, oder Schaden nähme, ist schwierig. Dieses Wort mit dem ἀπολέσας entspricht dem ζημιωθῇ des Matthäus und Markus. Weiß, Schanz u. a. nehmen auch dieses ζημιωθείς in der gleichen Bedeutung wie ἀπολέσας. Wenn ein καί, und, stände, wäre dieser Sinn zur Not möglich, wenn auch müssig; aber mit ἤ, oder, ist er unmöglich. Dieses oder kann nur bedeuten: oder auch, und bezeichnet eine Steigerung. Die Strafe muß nicht notwendig bis zum gänzlichen Verderben gehen: die geringste Schmälerung, welche die menschliche Persönlichkeit (ἑαυτόν) in einer bestimmten Hinsicht oder eine bestimmte Zeit lang erleiden muß, wird als ein Übel empfunden werden, größer als alle Vorteile, welche der Besitz der ganzen Welt hätte verschaffen können.

V. 26. Denn; dies ist nämlich der Verlust des eigenen Selbst, welchen ein solcher Mensch sich zuzieht: wer Jesus verleugnet, erhält zwar sein Leben, aber er beraubt sich des Anteils an seiner Herrlichkeit. Der Ausdruck: sich Jesu schämen könnte an sich auf die Juden gehen, welche die Furcht vor ihren Obersten abhielt, sich für Jesus zu erklären; aber in dem Zusammenhang ist es natürlicher, ihn auf die Jünger anzuwenden, deren Treue dem Spott oder der Gewaltthätigkeit unterliegt. Der Cantabrig. läßt das Wort λόγους weg, wodurch der Sinn entsteht: „sich mein und der Meinigen schämt". Diese Lesart könnte annehmlich erscheinen, wenn sie besser unterstützt wäre, und wenn nicht das Wort λόγους, meine Worte, durch den parallelen Ausdruck des Markus (8, 35) bestätigt würde: meinet- und des Evangelii wegen". — Die Pracht der königlichen Erscheinung Jesu wird bestehen erstlich in seiner eigenen persönlichen Herrlichkeit, sodann in der des Vaters und der Engel: lauter verschiedene Arten von Herrlichkeit, welche in diesem größten Augenblick am Tag der Parusie alle in Eine zusammenfließen werden (2. Thess. 1, 7—10). „In dieser Weise", sagt Geß, „sich Jesu würdig machen, das ist das neue, alles beherrschende Prinzip. Es handelt sich keineswegs bloß um eine Vergeistigung des mosaischen Gesetzes, sondern um eine Umwälzung der ganzen sittlich-religiösen Anschauung der Menschheit." Dies ist in unsrem Evangelium das erste Mal, daß Jesus bestimmt die Idee seiner glorreichen Wiederkunft ausspricht. Man hat in seinen Worten nur die in anderer Form ausgedrückte Verheißung seiner Auferstehung finden wollen (V. 22, Schluß). Diese Erklärung wäre möglich, wenn nicht so viele andere Worte vorlägen, deren Sinn sich unmöglich in dieser Weise beschränken läßt; vergl. 12, 36—38; 13, 35; 17, 24; 18, 8; 19, 15; 21, 27.

Durch die Verse 25—26 wird die Drohung V. 24a, durch V. 27 die Verheißung V. 24b gerechtfertigt: sein Leben finden, indem man es hergiebt.

V. 27.[1]) Dieser Vers macht in allen drei Synoptikern den Schluß dieser Rede und den Übergang zu der Erzählung von der Verklärung. Darum wollen einige Kirchenväter, unter ihnen selbst Chrysostomus, die Erfüllung dieses Ausspruchs eben in der Verklärung sehen. Allein es ist unmöglich, die Ausdrücke: das Kommen des Menschensohnes in seinem Reich (Matthäus)

---

[1]) V. 27. KMRII lesen οτι nach αληθως; D setzt οτι vor αληθως. — ℵ BLΞ lesen αυτου statt ωδε (aus Mark. und Matth.).

oder das Kommen des Reiches Gottes (Lukas und Markus) mit Macht (Markus) auf ein so spezielles, vorübergehendes Ereignis zu beziehen. — Meyer meint, der Ausspruch könne sich nur auf die Parusie beziehen, von welcher schon der vorhergehende Vers handle und welche man sich als sehr nahe gedacht habe. Aber sollte Jesus selbst von diesem Vorurteil befangen gewesen sein? Weiß glaubt dies; wir hoffen aber diese Ansicht in Kap. 21 zu widerlegen. Mehrere legen großes Gewicht auf die Verschiedenheit der eben angeführten Ausdrücke und meinen, die Idee der Parusie, welche im Text des Matthäus enthalten ist, sei von den beiden andern absichtlich weggestrichen worden, weil sie längere oder kürzere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems lebten, also in einer Zeit, wo man diese nicht mehr mit der Parusie identifizieren konnte. Allein diese beiden Ereignisse werden bei Markus (Kap. 13) gerade so nahe aneinander gebracht, wie bei Matthäus (Kap. 24). Wenn Markus den Matthäus aus dem angeführten Grund in unsrer Stelle korrigiert hätte, warum nicht auch in Kap. 13? Die Form des Ausdrucks bei Markus kommt nicht von einer absichtlichen Korrektur her, sondern von einer Verschiedenheit in der mündlichen Überlieferung dieses Ausspruchs. Und wenn dies bei Markus der Fall ist, warum nicht auch bei Lukas? Man hat zu beachten, daß bei beiden Evangelisten eine sehr bestimmte Steigerung zwischen diesem und dem vorhergehenden Ausspruch stattfindet; bei Lukas durch die Partikel δέ, und dazu: „Und dazu erkläre ich es euch, daß einige unter euch die den treuen Bekennern verheißene Belohnung schon während ihres Lebens genießen werden"; und bei Markus noch auffallender durch das Abbrechen der Rede und das Anfangen eines neuen Satzes: „Und er sprach zu ihnen" (9, 1). Durch diese Steigerung oder diesen Gegensatz wird mit der Idee der Parusie abgebrochen und zu einer neuen übergegangen. Man kann sogar zweifeln, ob diese Idee im Ausdruck des Matthäus liege; vergl. 26, 64: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn wiederkommen auf den Wolken des Himmels." Der Ausdruck von nun an erlaubt nicht, an die Parusie zu denken, wenigstens nicht ausschließlich; nun hat aber dieser Ausspruch große Ähnlichkeit mit dem unsrigen. — Man hat auch versucht, diese Verheißung auf die Zerstörung Jerusalems anzuwenden; aber diese Idee liegt nicht natürlich in dem Ausdruck Reich Gottes. Andere denken an die Aufnahme des Evangeliums durch die Heiden oder an die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfest. Allein sofern es sich um diese Ereignisse als äußere Thatsachen handelt, ist das τινές, einige, bei dieser Erklärung nicht verständlich; denn die Zuhörer Jesu sind ja zum größten Teil Zeugen dieser Thatsachen gewesen. Ich glaube mit Hofmann, daß man diese Stelle mit Aussprüchen zu vergleichen hat, wie 17, 20: „Das Reich Gottes ist innerlich in euch" (siehe die Erklärung dieser Stelle), und Joh. 3, 3: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen." Jesus will sagen: „Und es wird nicht einmal so lange anstehen, bis diejenigen, welche ihr Leben hingegeben haben, es wiederfinden und anfangen werden, die Anschauung des Reiches Gottes zu genießen." Das Wort sehen steht hier in der vollen Bedeutung, welche es in dem Ausdruck hat: „den Tod sehen" (Joh. 8, 51), wo es gleichbedeutend ist mit „den Tod schmecken" (V. 52), und in dem Ausdruck: „das Reich Gottes sehen" (Joh. 3, 3), wo es synonym mit „hineingehen" (V. 5) gebraucht ist. Den Tod sehen, in diesem Sinn, ist nicht so viel als sterben sehen, sondern selbst sterben; das Leben sehen, heißt nicht Lebende sehen, sondern selbst leben; das Reich Gottes sehen, nicht: es sehen, wie die Juden am Pfingstfest die Entstehung der Kirche gesehen haben, sondern selbst in dasselbe eingehen. Die τινές, einige, sind also die Jünger und alle die, welche am Pfingstfest den heiligen Geist empfangen und dann innerlich

die großen Thaten Gottes erfahrend angeschaut haben, welche Jesus das Reich Gottes nennt. Dies ist auch der Sinn bei Markus. Um den Ausdruck bei Matthäus zu verstehen, muß man dann, glaube ich, Matth. 10, 23 zur Vergleichung beiziehen: „Ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt in seinem Reich“ (ganz derselbe Ausdruck wie in unsrer Stelle). Da sich dieser Ausspruch offenbar auf den Untergang des jüdischen Volks bezieht, welcher als der erste Akt der Wiederkunft Christi und des Weltgerichts gedacht ist (vergl. Matth. 26, 64), so ist es wahrscheinlich, daß sich im Sinn des Matthäus auch der Ausspruch, mit dem wir es jetzt zu thun haben, auf dieses Ereignis bezieht. Man könnte denken, dasselbe sei auch der Fall bei der Stelle Joh. 21, 22: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme ....“, und es sei dieses Wort nur eine speziellere Anwendung der hier allen τινές gegebenen Verheißung auf Johannes, nur daß der Gegensatz zu dem früheren Tode des Petrus wegfiele. — Wenn das ἀληθῶς zu λέγω zu ziehen wäre (ich sage euch in Wahrheit), im Sinn des ἀμὴν λέγω der beiden andern Synoptiker, so stünde es wohl vor dem Verb. 12, 44; 21, 3). Es ist daher besser, es mit εἰσίν zu verbinden: „Es sind wahrlich solche unter euch.“ — Die alex. Lesart αὐτοῦ, hier, ist der recipierten Lesart ὧδε, welche aus den andern Synoptikern entnommen ist, vorzuziehen. — Der im Aramäischen oft gebrauchte Ausdruck den Tod schmecken ist dem Bild eines Kelchs entnommen (Joh. 8, 52).

IV. Die Verklärung.

9, 28—36.

Nur Einmal im ganzen N. T. ist auf diesen geheimnisvollen Vorgang angespielt (2. Petr. 1, 16 ff.). Schon daraus geht hervor, daß die Verklärung nur mittelbar mit dem Heilswerk in Beziehung steht. Andrerseits muß man, wenn es eine wirklich geschichtliche Thatsache ist, ihre rechtmäßige Bedeutung im Verlauf des Lebens Jesu nachweisen können.[1]) — Nach der von den drei Synoptikern gezeichneten Schilderung (Matth. 17, 1 ff.; Mark. 9, 2 ff.) unterscheiden wir drei Phasen in diesem Vorgang: 1) die persönliche Verherrlichung Jesu (V. 28 f.); 2) die Erscheinung der beiden Repräsentanten des alten Bundes (V. 30—33); 3) die göttliche Stimme (V. 34—36).

Erste Phase. V. 28—29: Die Herrlichkeit Jesu.

V. 28—29.[2]) Die drei Berichte heben die Woche hervor, welche zwischen der Unterredung von Cäsarea und der Verklärung verstrich. Nur sagen Matthäus und Markus: „sechs Tage nachher“, während Lukas sich ausdrückt: ungefähr acht Tage nachher. Diese Verschiedenheit erklärt sich leicht, entweder indem man dieses ungefähr des Lukas betont oder indem man annimmt, daß er den Tag der Unterredung und den der Verklärung mitzähle, während die beiden andern nur die dazwischen liegenden Tage rechnen. Wie aber will man annehmen, daß Lukas, wenn er die beiden andern abschrieb, im Ernst eine so kindische Änderung eingeführt hätte? Holtzmann weiß zwar eine Erklärung; er sagt: „Lukas will ein besserer Chronologe sein, als die andern.“ Es wäre besser gewesen, gar nichts zu sagen, wie die übrigen Anhänger dieses kritischen

[1]) Niemand scheint den wahren, tiefen Sinn der Verklärung so erfaßt zu haben, wie Lange in seinem trefflichen Leben Jesu, dessen Mängel leider viel mehr beachtet worden sind, als seine seltenen Vorzüge. Überhaupt hätte die Theologie, wie mir scheint, aus diesem Werk viel mehr lernen können, als es der Fall ist.

[2]) V. 28. ℵ BH lassen και vor παραλαβων weg. — D mit 4 Mjj liest Ιακωβον και Ιωαννην.

Systems thun. — Schon aus den aramäischen Konstruktionen, welche den Stil des Lukas in diesem Abschnitt charakterisieren und den beiden andern Synoptikern fremd sind (ἐγένετο καὶ ἀνέβη, V. 28; ἐγένετο εἶπεν, V. 33) erhellt zur Genüge, daß er einer besonderen Quelle folgt, man müßte sonst annehmen, daß er die Aramäismen zum Vergnügen seiner griechischen Leser eingeführt habe! — Der Nominat. ἡμέραι ὀκτώ, acht Tage, ist Subjekt einer elliptischen Parenthese. — Nicht ohne Absicht sagt Lukas: nach diesen Reden. Er hebt dadurch ausdrücklich die innere Verbindung dieser Begebenheit mit der vorangegangenen Unterredung hervor. Eben diese ergiebt sich auch aus der genauen Zeitangabe der drei Berichte. Wahrscheinlich hatte sich der Zwölfe, wie Lange annimmt, infolge der Ankündigung seines nahen Leidens eine tiefe Niedergeschlagenheit bemächtigt. Sie hatten die sechs Tage, über deren Verwendung die drei Berichte schweigen, in dumpfer Bestürzung zugebracht. Eben in dem Augenblick, da sie am Ziel ihrer Hoffnungen zu sein glaubten, sahen sie sich plötzlich wie in einen Abgrund gestürzt. Ein Gefühl bitterer Enttäuschung hatte sie ergriffen. Einzelne mochten sogar in ihrem Glauben an Jesus als Messias wankend geworden sein. Die Worte Jesu, V. 26, waren unter dieser Voraussetzung vollends am Platz. Er mußte diesem Eindruck entgegenwirken, der für sie ebenso gefährlich war, wie die stürmische Begeisterung nach der wunderbaren Speisung. Zu diesem Zweck nimmt Jesus seine Zuflucht zum Gebet; aber nicht bloß er für sich, sondern gemeinsam mit denjenigen unter seinen Aposteln, deren Gemütszustand auf den der andern den meisten Einfluß üben konnte. — Nach den Berichten des Markus und Matthäus könnte man meinen, er sei in der Absicht mit seinen drei Jüngern auf den Berg gegangen, um vor ihnen verklärt zu werden. Lukas läßt uns aber den wahren Zweck des Herrn erkennen: προσεύξασθαι, um zu beten. Da er nicht alle hätte mitnehmen können, ohne daß die Aufmerksamkeit der Volksmenge auf ihn gelenkt und sein Verlangen, allein zu sein, vereitelt worden wäre, nimmt er nur seine drei Vertrautesten und führt sie an einen abgelegenen Ort auf dem Berg. Der Art. τό, der, bezeichnet diesen Berg als den nächsten bei dem Ort in der Ebene, wo er sich damals befand. Nach einer Tradition, deren erste bestimmte Spuren nur bis ins vierte Jahrhundert hinaufreichen (Cyrill von Jerusalem, Hieronymus), wäre der hier gemeinte Berg der Tabor, ein schlanker kegelförmiger Berg, zwei Stunden südöstlich von Nazareth. Eine Spur dieser Ansicht bietet vielleicht schon das Evangelium der Hebräer (2. Jahrh.) in den Worten dar, welche Jesu in den Mund gelegt werden: „Da faßte mich meine Mutter, der heilige Geist, bei einem meiner Haare und trug mich auf den hohen Berg Tabor.“ Allein zwei Gründe sprechen gegen die Wahrheit dieser Überlieferung: 1) Der Tabor ist von Cäsarea Philippi, wo die vorangegangene Unterredung stattfand, sehr weit entfernt. Allerdings hätte Jesus in den sechs dazwischen liegenden Tagen wohl bis in die Gegend des Tabor kommen können. Aber die von Markus ausdrücklich erwähnte Rückkehr in die Gegend des Sees Genezareth (Mark. 9, 30. 33) wird von ihm nach der Verklärung gesetzt. Oder soll man eine nochmalige Rückkehr in den Norden annehmen? Aber warum hätten dann Markus und Matthäus diese nicht erwähnt? 2) Die Spitze des Tabor war, wie Robinson bewiesen hat, zu jener Zeit mit einer befestigten Stadt bedeckt, was zu der Stille, welche Jesus suchte, nicht stimmt. Wir halten es daher für wahrscheinlicher, daß hier von dem Hermon oder Panius die Rede ist, dessen schneebedeckte Gipfel überall in den nördlichen Teilen des heiligen Landes sichtbar sind. Zur Besteigung des Berges, aus dessen Fuß der Jordan entspringt, sind sieben Stunden erforderlich. Demnach hätte Jesus auch einmal eine Gebirgsreise unternommen.

V. 29. Die Verklärung Jesu war somit nicht der Zweck des Ausflugs, sondern das Mittel, dessen sich Gott bediente, um das an ihn gerichtete Gebet zu erhören. Diese Beziehung zwischen dem Gebet Jesu und seiner Verklärung ist bei Lukas ausgedrückt durch die Präposition ἐν, welche das Verhältnis der Gleichzeitigkeit und der Ursächlichkeit zugleich ausdrückt. Es ist bekannt, daß jede Erhebung des Gefühls dem Blick des Menschen einen besonderen Glanz mitteilt. Die Regungen wahrer Andacht, der Aufschwung des Geistes im Gebet spiegeln sich im ganzen Antlitz ab; und wenn nun dieser Stimmung des Gemüts, wie bei Moses oder dem sterbenden Stephanus, eine positive Offenbarung von seiten Gottes entspricht, da kann es vorkommen, daß das innere Leuchten durch die Seele hindurch auch ihre körperliche Hülle durchdringt und gleichsam ein Vorspiel von der künftigen Verklärung des Leibes bewirkt. Eine solche Erscheinung ist an der Person Jesu während seines Gebets bewirkt worden. Lukas beschreibt diese Wirkung ganz einfach: „Die Gestalt seines Angesichts wurde anders." Wie kann Holtzmann behaupten, die Vision sei ihm „ästhetisch erweitert"? Ist doch diese Darstellungsweise einfacher, als die des Markus: „er wurde in ihrer Gegenwart (metamorphosiert) verwandelt"; oder die des Matthäus, welcher zu Markus' Worten noch hinzufügt: „und sein Angesicht glänzte wie die Sonne". Allein wenn man einmal den Lukas zum Abschreiber des Markus und Matthäus gemacht hat, so muß man ihn gegen den Augenschein selbst zum Amplifikator ihres Berichts machen. — Die aus dem Innern hervorgehende Lichterscheinung durchdrang den Leib Jesu so, daß sie selbst durch seine Kleider hindurch wahrnehmbar wurde. Auch hier ist der Ausdruck des Lukas sehr einfach: „seine Kleider wurden weiß, strahlend", und kontrastiert mit den viel glänzenderen Schilderungen des Markus und Matthäus.

Die Größe der vorangegangenen Wunderthaten hat uns gezeigt, daß Jesus damals auf dem Gipfel seiner belebenden Macht angelangt war. Und da in seinem Leben alles harmonisch war, so mußte er eben in diesem Moment auch den Höhepunkt seiner inneren Entwickelung erreicht haben. Was konnte nun von da an weiter mit ihm geschehen? Höher steigen konnte er nicht, rückwärts gehen durfte er nicht. Für diese vollendete Persönlichkeit wurde von diesem Augenblick an die irdische Existenz ein zu enger Rahmen. Es blieb ihm nur der Tod; aber der Tod ist der Ausgang des Sünders, oder, wie Paulus sagt, der Sünden Sold (Röm. 6, 23); für den Menschen ohne Sünde ist daher der Ausgang aus dem Leben nicht der dunkle Durchgang durch das Grab, sondern vielmehr der Triumphbogen einer herrlichen Verwandlung. Die Stunde dieser Verherrlichung hatte für Jesus geschlagen, die Verklärung war der Anfang dieser himmlischen Erneuerung. Dies ist Langes Auffassung; sie macht diese Begebenheit gewissermaßen zu etwas Rationellem und Normalem.[1]) Denselben Gedanken drückt Geß so aus: „Diese Thatsache zeigt, daß Jesus reif war zum sofortigen Eintritt ins himmlische Dasein." Hätte Jesus nicht die in ihm schon vorgehende Verwandlung zurückgehalten, so wäre der Abschluß derselben unmittelbar seine Himmelfahrt gewesen.

Zweite Phase. V. 30—33: Die Erscheinung des Moses und Elias.

V. 30—33. Nicht nur sieht man zuweilen den Blick des Sterbenden von himmlischem Glanz leuchten, sondern man hört ihn auch sich mit den Geliebten unterhalten, die ihm in die himmlischen Wohnungen vorangegangen

[1]) Diese Ansicht schließt einen nachherigen Fortschritt im Leben Jesu keineswegs aus. Wenn sein irdisches Leben noch länger dauerte, so mußte natürlich jede neue Erfahrung ihm einen geistlichen Gewinn bringen.

sind. Durch das vor ihm schon halb geöffnete Thor tritt Himmel und Erde in Verkehr miteinander. So steigt auf das Gebet Jesu der Himmel herab oder, was dasselbe ist, die Erde hinauf. Die beiden Gebiete berühren sich. Keim sagt: „Ein Herabkommen himmlischer Geister auf die Erde bestätigt sich weder durch den gewöhnlichen Lauf der Dinge, noch durch das A. und N. T." Darauf entgegnet Edersheim: „Wissen wir gewiß, daß die vom Leib getrennten Geister jeder materiellen Hülle entbehren oder daß sie keine sichtbare Gestalt annehmen können?" — Moses und Elias sind da und unterreden sich mit ihm. Lukas nennt sie nicht sogleich. Er sagt: „zwei Männer redeten mit ihm". In diesem Ausdruck spiegelt sich genau der Eindruck ab, welchen die Zeugen des Auftritts bekommen mußten. Sie nahmen zuerst die Gegenwart zweier unbekannten Persönlichkeiten wahr; erst nach einigen Augenblicken erkannten sie sie bei ihrem Namen. Ἰδού, siehe, hebt das Unerwartete dieser Erscheinung hervor. Das Imperfektum: sie unterredeten sich, zeigt, daß die Unterredung schon eine gewisse Zeit dauerte, als die Jünger die Gegenwart dieser Fremden bemerkten. Οἵτινες ist emphatisch: welche niemand anders waren, als . . . Moses und Elias waren die eifrigsten, gewaltigsten Knechte Gottes im alten Bund. Sie haben auch beide ein ausgezeichnetes Ende gehabt: Elias ist durch seine Auffahrt vor der gewaltsamen Auflösung durch den Tod bewahrt worden; ebenso hatte der Tod und das Verschwinden des Moses etwas Geheimnisvolles. Mit diesem außerordentlichen Ausgang ihres irdischen Lebens steht wohl die jetzige Wiedererscheinung in Verbindung. Aber, fragt man, wie haben die Apostel sie erkannt? Vielleicht hat Jesus im Verlauf der Unterredung sie mit Namen genannt oder auf eine solche Weise bezeichnet, daß man sich nicht irren konnte. Oder vielmehr tragen ja die Verklärten das Gepräge ihrer Individualität, ihren neuen Namen (Apok. 2, 17) auf ihrem Angesicht. Würden wir einen Johannes oder Paulus in ihrer himmlischen Herrlichkeit schauen und nicht alsbald erkennen? Man beachte, daß es heißt: „Als sie aufwachten, sahen sie." Die zwei Männer waren also schon da und mitten in der Unterredung mit Jesus begriffen, als die Jünger aufwachten.

Der Gegenstand des Gesprächs ist im Bericht des Lukas angegeben, wo es wörtlich heißt: „Sie sprachen von seinem Ausgang, welchen er erfüllen sollte zu Jerusalem." Wie haben einige Ausleger auf den Gedanken kommen können, Moses und Elias haben Jesum über sein bevorstehendes Leiden unterrichtet, da er doch sechs Tage vorher die Zwölfe selbst darüber belehrt hat? Viel eher würden daher die zwei himmlischen Boten in der Schule Jesu stehen, wie sechs Tage zuvor die Apostel; wenn man es sich nicht so vorstellen will, daß sie unter einander davon redeten. An dem Kreuze, das Jesus ebenso wie vor den Jüngern erhebt, lernt Elias einen höheren Ruhm kennen, als den der Himmelfahrt, nämlich, daß man aus Liebe eben auf die Himmelfahrt verzichtet und ihr einen schmerzlichen, schmachvollen Tod vorzieht. Ebenso lernt Moses, daß es ein erhabeneres Ende giebt, als „am Kuß des Herrn zu sterben", wie der schöne Ausdruck der Rabbinen lautet, nämlich seine Seele den Qualen der Gottverlassenheit hinzugeben. Zugleich bestätigte diese Unterredung den Jüngern die Ankündigung, welche ihre Gemüter seit sechs Tagen mit Grauen erfüllte. Der Ausdruck ἔξοδος, Ausgang, ist zu beachten. Lukas wählt absichtlich ein Wort, welches die beiden Begriffe Tod und Erhöhung in sich schließt. Die Himmelfahrt war für Jesus der natürliche Ausgang aus diesem Leben, wie es für uns Sünder der Tod ist. Diesen Ausgang hätte Jesus in diesem Augenblick wählen und mit den beiden Himmlischen, die mit ihm redeten, auffahren können. Aber da wäre er ohne uns zur Herrlichkeit zurückgekehrt. Unten im Erdenthal lag noch die von der Last der Sünde und des Todes niedergedrückte Menschheit. Sollte er sie ihrem

Schicksal überlassen? Nein, er will erst auffahren, wenn er sie mit sich führen kann. Aber zu diesem Zweck muß er den andern Ausgang vorziehen, welcher sich nur zu Jerusalem erfüllen kann. Der Ausdruck πληροῦν, erfüllen, bezeichnet nicht bloß das Ende des Lebens (Bleek); es liegt darin vielmehr der Gedanke, daß in einem so grausamen Tod eine schwere Aufgabe zu erfüllen ist. Der Ausdruck: in Jerusalem, ist tief tragisch: in Jerusalem, der Stadt, welche ihre Propheten tötet (13, 33)! — Dieses Eine Wort des Lukas über den Gegenstand der Unterhaltung wirft Licht auf den ganzen Vorgang; es ist, wie Reuß anerkennt, „der Schlüssel der Erzählung“. Es läßt in der That die Beziehung zwischen dieser Erscheinung und dem Vorgang von Cäsarea Philippi erkennen. Die Unterredung über diesen Gegenstand zeigt nämlich den Jüngern, daß der leidende Messias derjenige ist, den Gott will, den der Himmel anerkennt. Man sieht hier, zu welch schlimmen Konsequenzen die kritischen Systeme führen, nach welchen Lukas die beiden andern Synoptiker als Vorlage benutzt haben soll. Meyer sagt über dieses Wort des Lukas: „Es ist eine Vermutung der späteren Tradition“; Holtzmann: „Es ist ein willkürlicher Zusatz des Lukas“; Weiß: „Lukas meint, sie hätten sich über diesen Gegenstand unterhalten“. Würde man nicht besser daran thun, zuzugeben, daß Lukas eine besondere und zwar eine besonders gute Quelle benutzt hat, da ja dieses nur von ihm überlieferte Wort erst das rechte Licht auf den ganzen Vorgang wirft?

Auch von dem Zustand der Jünger während des Vorgangs können wir uns aus Lukas eine Vorstellung bilden. Aus dem Imperf. sie unterredeten sich, V. 30, haben wir ersehen, daß die Unterhaltung Jesu mit Moses und Elias schon einige Zeit dauerte, als die Jünger die Gegenwart der beiden Himmlischen wahrnahmen. Sie waren also schon während des Gebets Jesu eingeschlafen. Dies ergiebt sich auch aus dem Plusquamperf. ἦσαν βεβαρημένοι, sie waren beschwert, niedergedrückt. Die Erscheinung der beiden Gesandten Gottes galt somit nicht bloß den Jüngern, sondern zielte auch auf Jesus selbst ab und entsprach gewissermaßen den Bitten, die er für sich selbst ausgesprochen hatte. Der Ausdruck διαγρηγορεῖν kommt sonst im N. T. nicht vor. Im Profan-Griechischen, wo er auch sehr selten ist, bedeutet er: im Wachen aushalten, die Nacht durchwachen. Diese Bedeutung will Meyer auch hier anwenden: „sie strengten sich an, sich wach zu halten, trotz der Schläfrigkeit, die sie niederdrückte“. Indessen führt das δέ, aber, das einen Gegensatz gegen diesen Schlafzustand andeutet, eher auf den Gedanken, daß das Zeitwort die Rückkehr zum vollen Selbstbewußtsein durch (διά) den augenblicklichen Zustand der Betäubung hindurch anzeigt. Man könnte sogar annehmen, daß Lukas diesen ungewöhnlichen Ausdruck gewählt habe, um einen eigentümlichen Zustand zu bezeichnen, von welchem schon manche die Erfahrung gemacht haben, wo die Seele, die während eines Gebets eingeschlummert ist, bei der Rückkehr zum Selbstbewußtsein sich nicht mehr in der irdischen Umgebung findet, sondern sich in eine höhere Sphäre erhoben fühlt, wo sie für unaussprechliche Wonnegefühle empfänglich wird.

Der 33. Vers schließt sich in Wahrheit an V. 31 an; V. 32 ist eine erklärende Parenthese. Die Jünger hatten während der Unterredung, soweit sie derselben zuhörten, Stillschweigen beobachtet. Aber in dem Augenblick, da die Unterredung zu Ende ging und die beiden himmlischen Abgesandten sich anschickten, von dem Herrn zu scheiden, faßt Petrus, um diesen unvergleichlichen Moment zu verlängern, sich das Herz, das Wort zu ergreifen. Er bietet ihnen an, ihnen ein Schutzdach zu bereiten, wie wenn die Furcht, die Nacht unter freiem Himmel zubringen zu müssen, sie forttriebe! Die bevorstehende Rückkehr der beiden Männer ist es also, was den Petrus zu seiner Äußerung

veranlaßt, die bei Lukas, wie bei Markus von der Bemerkung begleitet ist: „und wußte nicht, was er sagte". Diese charakteristischen Worte des Petrus hatten sich unveränderlich der Tradition eingeprägt, mit dem kleinen Unterschied, daß Petrus bei Matthäus Jesum Herr (κύριε) nennt, bei Markus Meister (ῥαββί) und bei Lukas Gebieter (ἐπιστάτα). Siehe zu 8, 24. Weiß behauptet, Petrus wolle nicht, wie man gewöhnlich annimmt, sagen, daß es gut wäre, diesen Augenblick himmlischer Wonne zu verlängern, sondern daß es gut sei, daß sie und seine zwei Freunde da seien, um für die himmlischen Gesandten und für Jesus ein Obdach zu bereiten. Allein nicht bloß führt das καί, und, vor ποιήσωμεν, wir wollen bauen, keineswegs auf diesen Sinn (siehe auch Markus und Matthäus); sondern namentlich kann man sich doch nicht im Ernste vorstellen, daß Petrus das Wort ergriffen habe, um in diesem Augenblick den Nutzen von seiner und seiner Genossen Anwesenheit hervorzuheben.

Dritte Phase. V. 34—36: Die göttliche Stimme.

V. 34—35.[1]) Dies ist der Gipfelpunkt des Vorgangs. — Die Wolke ist keine Regenwolke, sondern der Schleier, mit welchem sich Gott verhüllt, wenn er auf Erden erscheint. Wir finden dieselbe in der Wüste und bei der Einweihung des salomonischen Tempels; ebenso wieder bei der Himmelfahrt. Matthäus nennt sie eine Lichtwolke; dem ungeachtet sagt er, wie die beiden andern, daß sie den Auftritt überschattete. Der Glanz des Lichtherds, der in ihrem Mittelpunkt war, drang durch die Hülle hindurch und warf einen geheimnisvollen Schatten auf die ganze Scene. Liest man mit dem T. R. ἐκείνους, so waren Jesus, Moses und Elias allein in der Wolke eingehüllt, und die Furcht der Jünger war nicht bloß durch dieses Zeichen der Gegenwart Gottes hervorgerufen, sondern kam auch aus der Besorgnis, von ihrem Meister getrennt zu werden. Liest man mit den Alex. αὐτούς, so waren alle sechs einen Augenblick von der Wolke umhüllt, und der Schrecken der Jünger war durch die unmittelbare Nähe Gottes verursacht. Es ist schwer, sich für die eine oder andere dieser Lesarten zu entscheiden, wenigstens wenn man von Voreingenommenheit für die alexandr. Lesarten frei ist. Das αὐτούς der Alex. kann durch das vorhergehende αὐτοῦ (er, Petrus) hereingekommen sein. Auch ist das ἐκ νεφέλης, aus der Wolke, nicht recht erklärlich, wenn die Jünger, an welche die Stimme gerichtet war, selbst in der Wolke sich befanden. Zu Gunsten der alex. Lesart könnte man dagegen sagen, daß das αὐτούς in ἐκείνους verwandelt worden sei, weil man es für zu ehrenvoll für die Jünger gehalten habe, mit dem Herrn und den Himmelsbewohnern in die Wolke eingehüllt zu werden. Indessen scheinen mir die vorher angeführten Gründe gewichtiger zu sein und für die byzant. Lesart zu entscheiden.

Die Form der göttlichen Erklärung lautet in unsern Evangelien verschieden. Bei Lukas hat man ohne Zweifel mit den Alex. zu lesen: dies ist mein Sohn, der auserwählte. Die recipierte Lesart: dies ist mein lieber Sohn ist entweder aus den beiden andern Berichten oder aus der Anrede bei der Taufe hergenommen. Der Ausdruck „der Auserwählte" steht im absoluten Sinn, im Gegensatz gegen die zu einem besonderen Werk erwählten Knechte, wie Moses und Elias. Vergl. 23, 35. Die Aufforderung: den höret, ist die Wiederholung derjenigen, durch welche Moses (Deuter. 18, 15) Israel verpflichtet hat, seiner Zeit die Lehre der Propheten und des Messias, durch welche die seinige ergänzt würde, anzunehmen. Dieses Schlußwort giebt dem

[1]) V. 34. ℵ B L: επεσκιαζεν statt επεσκιασεν. T. R. mit A D und 16 Mjj. It. Syr^sch liest εκεινους; ℵ B C L: αυτους. — V. 35. T. R. mit A C D und 15 Mjj.: ο αγαπητος μου, ℵ B L Ξ: ο εκλελεγμενος.

lich den Zweck des ganzen Vorgangs an: „höret ihn, was er auch sagen mag; folget ihm, wohin er euch auch führen mag!“ Man denke an die Worte des Petrus in der vorangegangenen Unterredung: „Das verhüte Gott! Das widerfahre dir nur nicht!“ (Matth. 16, 22), so wird man die ganze Bedeutung dieser göttlichen Aufforderung verstehen. — Wir finden hier wieder die Vollziehung eines in dem ganzen Leben Jesu sich bethätigenden Gesetzes, daß jedem Akt freiwilliger Erniedrigung von seiten des Sohnes ein Akt der Verherrlichung von seiten des Vaters entspricht. Er steigt in die Fluten des Jordans, um sich zum Tode zu weihen, da nennt ihn Gott seinen geliebten Sohn. Seine betrübte Seele erneuert das Versprechen der Treue bis in den Tod; alsbald antwortet ihm die himmlische Stimme mit der herrlichsten Verheißung (Joh. 12). So auch hier.

V. 36. Hierher setzt Matthäus die Regung der Furcht, welche die beiden andern früher erwähnen. — Die Angabe: Jesus allein ist allen drei Berichten gemein. Es spricht sich darin deutlich der Eindruck der Augenzeugen nach dem Verschwinden der himmlischen Wesen aus; siehe zu 2, 15. Liegt darin eine Anspielung auf die Idee, welche man schon zur Seele der ganzen Erzählung hat machen wollen: das Gesetz und die Propheten nehmen ein Ende; nur Jesus und sein Wort bleiben? Nichts der Art ist im Text enthalten. — Das anfängliche Schweigen der Apostel ist bei Matthäus und Markus durch einen ausdrücklichen Befehl Jesu motiviert. Die Absicht des Herrn war offenbar, die fleischliche Begeisterung abzuschneiden, welche die Erzählung eines solchen Vorgangs bei den übrigen Aposteln und bei dem Volk hätte erregen können. Nach seiner Auferstehung und der Himmelfahrt hatte die Darstellung der Verklärung keine Gefahr mehr. Ein Auferstandener kann kein König dieser Welt sein. Lukas erwähnt das Verbot Jesu nicht; es zu streichen, wenn er es gekannt hätte, hatte er keinen Grund. Hingegen läßt sich wohl erklären, daß er die folgende Unterredung über das Kommen des Elias absichtlich weggelassen habe. Da diese Idee nur bei den Juden im Umlauf war, so mochte es Lukas für unnötig halten, die Unterredung, zu welcher sie Anlaß gegeben hatte, für die Heiden in Erinnerung zu bringen. Überdies war schon in 1, 17 alles, was über diesen Gegenstand zu sagen war, übersichtlich enthalten. — Der ganze Vorgang in allen seinen Teilen hat also zu dem Zweck geführt, welchen sich Jesus vorgesetzt hatte, zur Befestigung des Glaubens der Seinigen. Zuerst die Anschauung seiner Herrlichkeit, dann die Bestätigung des Leidensweges, den er zu betreten und auf welchen er sie mit sich zu führen im Begriff war, endlich die auf alle seine Worte gelegte göttliche Sanktion — das mußten mächtige Stützen für den Glauben der drei bevorzugten Apostel sein. So gestärkt, mußte dieser, auch ohne Worte, wieder für den Glauben ihrer Mitjünger eine Stütze werden.

Über die Verklärung.

Mythus, Traum, Vision, wirklicher, aber ganz natürlicher Vorgang, wahre Geschichte — das sind die verschiedenen Erklärungen, welche hinsichtlich dieser Erzählung aufgestellt worden sind.

1. Nach den einen wäre es eine mythische Erzählung von dem christlichen Bewußtsein nach dem Vorbild der Verklärung des Angesichts Moses im Alten Testament geschaffen, um entweder die Idee zu veranschaulichen, daß die Apostel während des irdischen Lebens Jesu seine unter der Hülle des Fleisches verborgene göttliche Herrlichkeit erkannt haben — das ἐθεασάμεθα von Joh. 1, 14 —, oder die Wahrheit, daß in seiner Person das Alte Testament, Gesetz und Propheten (Moses und Elias), erfüllt ist. Dies ist, in der einen oder andern Form, die Ansicht von Weiße, Strauß, Keim u. a. — Allein wie will man dann die so

genaue Zeitangabe in den drei Berichten erklären (sechs oder acht Tage nach der Unterredung von Cäsarea einerseits, der Tag vor der Heilung des Mondsüchtigen andrerseits)? Ferner wäre die Kirche wohl nie auf den Gedanken gekommen, in diesen Mythus ein Wort des Petrus aufzunehmen, welches im Bericht selbst als unverständig bezeichnet wird. Vollends unbegreiflich aber wäre das Verbot Jesu an seine Jünger, das, was sie gesehen, zu veröffentlichen, wenn sie in Wahrheit nichts gesehen hätten.

2. Nach Kuinöl, Neander u. a. wäre es die Erzählung eines Traums der Jünger. Noch ganz erfüllt von der Unterredung, die sie mit Jesus gehabt hatten, seien sie während seines Betens eingeschlafen und da hätten sich in ihnen die Gedanken, welche ihr Gemüt beschäftigten, in Gestalt eines Traumes wiederholt. — Aber wie? bei allen dreien in gleicher Weise? Nein, erwidert Neander; sondern der Traum eines von ihnen, wahrscheinlich des Petrus, wurde allen dreien zugeschrieben. Unglücklicherweise setzt aber der Bericht des Lukas die Wahrnehmung der himmlischen Wesen seitens der Jünger und das Vernehmen ihrer Unterredung mit Jesu, also eben dessen, was den Gegenstand ihres angeblichen Traumes bildete, gerade in den Augenblick ihres Erwachens. Auch versteht man nicht, wie Jesus einem Traum eine solche Wichtigkeit hätte beilegen können, daß er den Jüngern feierlich verboten hätte, jetzt davon zu reden, während er ihnen ausdrücklich erlaubte, nach seiner Auferstehung diesen Traum zu erzählen!

3. Nach andern haben wir es mit einer Vision zu thun, welche den Jüngern zu teil wurde, um ihren Glauben zu befestigen. So Tertullian, Herder, Bleek, Reuß, Weiß. Man muß in diesem Falle annehmen, daß die drei Jünger zu gleicher Zeit dieselbe Vision gehabt haben, was allerdings nicht unmöglich ist, wenn sie von Gott bewirkt war. — Allein erstlich, wie hätte Jesus um diese Vision gewußt? Hätte er selbst daran Anteil genommen? Aber Weiß giebt zu, daß die Vision im inneren Leben Jesu niemals vorkommen konnte. Oder haben die Jünger ihm erzählt, was sie gesehen hatten? Allein wir können uns nicht das Wissen Jesu um diese Thatsache als von der Erzählung der Jünger abhängig denken. Überdies fand die Erscheinung der zwei himmlischen Wesen während des Schlafs der Jünger statt und diese waren nur noch Zeugen des Schlusses der Unterredung; daraus geht hervor, daß sein Wissen von dem Ereignis von dem der Jünger unabhängig war. Da nun Jesus die Vision weder selbst gehabt noch durch die Apostel davon gehört haben kann, so muß die Verklärung ein Vorgang anderer Art gewesen sein. Dies wird noch bestätigt durch die Worte des Petrus. Hätte Gott — denn von ihm kam in diesem Fall die Vision — ein Wort des Petrus in dieselbe eingeführt, von welchem es heißt, „er habe nicht gewußt, was er sagte"? Weiß fühlt wohl, daß dies unmöglich ist und meint, Petrus habe diese Äußerung erst nach dem Aufhören der Vision gethan. Allein nur der Zustand der Ekstase kann einen so unverständigen Satz, wie den des Petrus, erklärlich machen. Und was für einen Sinn hätte die Absicht, dem Moses und Elias Hütten zu bauen, noch gehabt, wenn die Vision und die Erscheinung der Männer schon vorüber war? Endlich ist das Verbot Jesu an die Jünger nur verständlich, wenn es sich um eine wirkliche Thatsache handelt. Was den Ausdruck ὅραμα (Matth. 17, 9) betrifft, auf welchen sich Reuß stützt, so beweist er gar nichts. Wie das Wörterbuch lehrt, bezeichnet er alles, was man wahrnimmt, sei es mit dem äußeren oder inneren Sinn, vergl. Gen. 3, 3 und Apg. 7, 31, wo es sich ohne allen Zweifel um einen äußeren Gegenstand handelt, da ja Moses näher hinzutritt, um ihn besser zu sehen.[1])

---

[1]) Weizsäcker nimmt gleichfalls eine Vision an, die aber zuerst Jesus selbst gehabt und an welcher er im Verlauf seines Gebets die Jünger habe Anteil nehmen lassen. Dieselben Gründe, ganz besonders die Unmöglichkeit, eine Vision im Leben Jesu selbst anzunehmen, sprechen gegen diese Auffassung.

4. Der alte Rationalismus hat einen ganz natürlichen Vorgang erfunden, welcher diese Erzählung veranlaßt haben soll: Zwei geheime Freunde, mit welchen sich Jesus auf dem Berg zusammenbestellt hatte (Joseph von Arimathia und Nikodemus oder auch zwei Essäer, in weißen Kleidern); dann eine glänzende Beleuchtung der Bergspitze durch die Strahlen der aufgehenden oder untergehenden Sonne; zuletzt ein plötzliches Gewitter und ein heftiger Donnerschlag — das war alles. Selbst Hase verwirft diese Fabel, welche darauf hinausläuft, daß man Jesum zu einem Betrüger macht, der absichtlich in den Jüngern eine ganz falsche Vorstellung von dem Wesen dieses Vorgangs fortbestehen ließ. Hase erkennt schließlich folgende zwei Thatsachen als wirkich an: einen ungewöhnlichen Glanz auf dem Angesicht und den Kleidern Jesu und zwei Männer, welche eine geheimnisvolle Unterredung mit ihm gehabt haben. Er erklärt nicht, woher dieser Glanz kam, noch wer diese Männer waren. Aber er giebt zu, daß „wenn es eine Brücke gebe über den Abgrund, den wir das Grab nennen, gewiß Jesus, der über so viele geheime Kräfte verfügt habe, imstande gewesen sei, ihn zu überschreiten und die Geister der Väter, welche sein Kommen gehofft und vorhergesagt haben, durch seine Gegenwart zu erfreuen".

5. Was Hase als möglich annimmt, das erklären unsre drei Berichte für wirklich; und je näher man sie untersucht, um so mehr überzeugt man sich, daß sie nicht bloß in diesen zwei, sondern in allen Punkten — denn alle hängen miteinander zusammen — einfach als Geschichte zu nehmen sind.

Von der Unschuld zur Heiligkeit, von der Heiligkeit zur Herrlichkeit: das ist, kurz gesagt, die Bestimmung des Menschen, der königliche Weg, der ihm vorgezeichnet war. Einmal wenigstens in der Geschichte der Menschheit mußte sich diese ideale Erhöhung realisieren und hat sie sich realisiert. — Die erste dieser zwei Stufen hatte Jesus nunmehr erreicht; es war natürlich, normal und rationell, daß es ihm von da an vergönnt war, auch die zweite zu ersteigen. Die Verklärung ist der erste Schritt dieser Erhebung zur Herrlichkeit, der Anfang der Verwandlung des psychischen, sterblichen Leibes in einen pneumatischen, unsterblichen. Aber Jesus zeigt den zwei Männern, welche im alten Bund diesem Ideal am nächsten gekommen sind, daß er es nur verwirklichen könne, indem er auf seine Sendung verzichte, und daß ihm durch seinen Beruf ein ganz anderes Lebensende auferlegt sei. Liegt hierin etwas, woran das geschichtliche oder sittliche Gefühl sich stoßen könnte?

Weiß wendet ein, Jesus habe nicht in dieser Weise seinen Leib wechseln und zuerst den verklärten, dann gleich wieder den irdischen annehmen können, ohne daß er aufgehört hätte, ein wahrer Mensch zu sein. Allein im Texte selbst ist nichts derart enthalten. Jesus wechselt den Leib nicht, sondern es kommt an ihm ein Symptom der einstigen völligen Verwandlung zum Vorschein, um alsbald wieder aufzuhören. Ferner fragt man, mit welchem Leib Moses und Elias haben erscheinen können, da sie ja den alten abgelegt und noch keinen neuen durch die Auferstehung erhalten hatten. Auf diesen Einwand haben wir schon entgegnet (S. 31). — Einen weiteren Einwurf schöpft man aus der folgenden Unterredung über Elias (Matth. und Mark.), in welcher Jesus jedes wirkliche Wiederkommen des Elias in Abrede ziehe. Aber was Jesus in Abrede zieht, ist nur die Vorstellung, als ob man in der vorhergegangenen Erscheinung das von Maleachi geweissagte und von den Schriftgelehrten erwartete Wiederkommen des Elias zu sehen hätte; denn dieses Wiederkommen hatte in der Person des Täufers wirklich schon stattgefunden. Es ist hinwiederum ganz klar, daß diese Antwort Jesu nur einen Sinn hat, wenn er die Erscheinung des Elias auf dem Berg für eine wirkliche Thatsache gehalten hat. — Endlich führt man das Stillschweigen des Johannes über diesen Vorgang an, der doch einer der bevorzugten Zeugen desselben gewesen war. Allein so bestimmt Johannes der von den Synoptikern erzählten galiläischen Thätigkeit in seinem Evan-

gelium ihren Platz anweist (6, 1 f. und 7, 1), so schildert er doch keine einzelnen Begebenheiten derselben, mit Ausnahme der Brotvermehrung, die er mit allem, was darauf folgte, ins rechte Licht stellen zu müssen glaubte, indem er durch die Tags darauf in Kapernaum gehaltene Rede die große galiläische Krisis motivieren wollte.

So ist nicht bloß die Verklärung als eine zum normalen Verlauf des Lebens Jesu gehörige Thatsache, sondern auch der Grund verständlich, weshalb die Apostel in der Person ihrer bevorzugten Vertreter an derselben Anteil nehmen durften. Der himmlischen Herrlichkeit, für welche Jesus reif war, zog er in diesem erhabenen Augenblicke freiwillig die Schmach des Kreuzes vor; vergl. Hebr. 12, 2. Die Apostel ihrerseits sollten lernen, daß der Weg, auf welchem ihr Meister sie führte, mit der Idee des alten Bundes übereinstimmte, welcher durch seinen Gründer und durch seinen Reformator vertreten war; ja daß dieser Weg ausdrücklich von Gott selbst gebilligt wurde. Auch sollten sie lernen, daß die Herrlichkeit, welche sie für ihren Meister und für sich selbst erwarteten und die ihnen vorerst versagt war, dereinst ihm und ihnen beschieden sein werde. Es war, wie de Pressensé sich ausdrückt, „ein Lichtstrahl, der die dunklen Tage, welche ihnen bevorstanden, erhellen sollte". Und wenn sie auch von dem, was sie gesehen, noch nicht reden durften, so mußte doch ihr so gestärkter Glaube auch wieder zur Stärkung des Glaubens ihrer Mitjünger dienen.

Die Verklärung ist bei unsren drei Synoptikern einerseits der Schluß der galiläischen Thätigkeit, andrerseits das Vorspiel der Leidensgeschichte.

V. Die Heilung des Mondsüchtigen.

9, 37—43a.

Diese Erzählung folgt bei den drei Synoptikern (Matth. 17, 14 ff.; Mark. 9, 14 ff.) unmittelbar auf die vorhergegangene. Ohne Zweifel trug der große Gegensatz zwischen der vorhergehenden und der folgenden Erzählung dazu bei, daß die Tradition den chronologischen Faden, der beide verband, unverändert festhielt.

V. 37—40.[1]) Die Bitte. Der Schlaf, der sich der Jünger auf dem Berg bemächtigte, sowie das Anerbieten des Petrus, V. 33, beweist klar, daß die Verklärung des Abends oder während der Nacht stattfand. Am folgenden Morgen kam Jesus und seine drei Begleiter vom Berg herab. Eine große Menge erwartete ihn und ging ihm entgegen. Nach Markus verursachte seine Ankunft eine gewisse Überraschung. Das Volk eilte herzu und begrüßte ihn. Man könnte diese Erregung einem letzten noch über seine Person gebreiteten Widerschein der Verklärung zuschreiben. Natürlicher aber ist es, ihn aus dem in Gegenwart der Menge vorgegangenen heftigen Auftritt zwischen den Jüngern und den Schriftgelehrten zu erklären, womit die Ankunft des Meisters so unerwartet zusammentraf. Matthäus übergeht alle diese näheren Umstände und geht geradezu auf die Begebenheit los. — Die Symptome der Krankheit, Krämpfe, Schaum, Schreien, zeigen, zu welcher Art von physischer Zerrüttung sie gehörte; es war eine Art Epilepsie. Aber V. 42 und die bei Matthäus und Markus folgende Unterredung zeigt, daß jedenfalls nach Jesu Überzeugung die Störung des Nervensystems entweder die Ursache oder die Wirkung eines ähnlichen geistigen Zustandes war, wovon wir schon mehrere Beispiele gehabt haben (4, 33 ff.; 8. 26 ff.). Nach Matthäus traten die Anfälle periodisch ein und hingen mit dem Mondwechsel zusammen (σεληνιάζεται). Markus fügt der Schilderung der Krankheit drei weitere Züge bei: die Stummheit (in dem

[1]) V. 37. ℵBLS lassen εν vor τη εξης aus. — V. 38. ℵ Syr[cur] lassen ιδου aus. — V. 39. ℵDIt. lesen hier και ρησσει. — BR lesen μολις statt μογις.

Ausdruck: sprachloser Geist liegt eine Verwechselung der Ursache mit der Wirkung; vergl. ähnliche Verwechselungen 8, 12. 13. 14. 23), das Zähneknirschen und die Abmagerung des Kranken. Es sind dies gewöhnliche Symptome der Epilepsie.

Die Jünger hatten sich gegen ein so tief gewurzeltes Leiden (es hatte schon in der Kindheit seinen Anfang genommen, Mark. V. 22) unmächtig gefunden; und die Gegenwart mehrerer Schriftgelehrten (vergl. Markus), welche es wohl an Spott über sie und ihren Meister nicht fehlen ließen, hatte sie gedemütigt und zugleich geärgert. Die Erwartung des Volks war daher aufs höchste gespannt. — Welcher Kontrast für Jesus, der mitten in diesen Auftritt hineinkam, zwischen den Stunden göttlichen Friedens in unmittelbarem Verkehr mit dem Himmel und dem Schauspiel des Jammers des Vaters und aller um ihn her stürmenden Leidenschaften!

V. 41—43a. Die Heilung. Die strenge Anrede Jesu: o du ungläubige und verkehrte Art u. s. w., hat man auf die Jünger bezogen (Meyer), auf die Schriftgelehrten (Calvin), auf den Vater (Chrysostomus, Grotius, Neander, de Wette, Weiß), auf das Volk, den Vater und die Schriftgelehrten (Reuß), auf den Vater und das Volk (Keim), auf alle Anwesenden, den Vater, das Volk, die Schriftgelehrten und die Jünger (Olshausen, Bleek, Keil, Schanz). Alle diese Erklärungen sind richtig. Denn der Vater bekennt bei Markus seinen Unglauben selbst, und die Jünger hatten wegen ihres Unglaubens die Heilung nicht zustande gebracht, wie ihnen Matthäus erklärt. Das Volk oder die Schriftgelehrten, dessen rechtmäßige Vertreter, auszuschließen, verbietet der umfassende Ausdruck γενεά, Geschlecht, Art. Um den Ausruf Jesu recht zu verstehen, muß man sich seine augenblickliche Stimmung vorstellen. Nach der Wonne des Umgangs mit himmlischen Wesen findet sich Jesus auf einmal wieder mitten in einer Welt, wo der Unglaube in verschiedenen Abstufungen herrschend ist; und der Kontrast nicht zwischen dieser oder jener Persönlichkeit, sondern zwischen der ganzen Gott entfremdeten Menschheit, in deren Mitte er lebt, und den Himmelsbewohnern, von denen er herkommt, preßt ihm diesen schmerzlichen Ausruf aus. Διεστραμμένη, durch und durch verkehrt, ein aus Deut. 32, 5 entlehnter Ausdruck. — Die zweimalige Frage: wie lange ...? erklärt sich auch nur aus dem Gegensatz zu dem vorangegangenen Auftritt. Es ist kein Ausdruck der Ungeduld. Gerade in der Verklärung hat sich ja gezeigt, daß das Verweilen Jesu auf Erden ein freiwilliges ist. Das Wort tragen drückt aus, wie sehr Jesus trotz seiner Liebe inmitten dieses Unglaubens sich fremd fühlt. Er kann eine Sehnsucht nach dem Augenblick nicht unterdrücken, wo sein kindliches und brüderliches Gemüt nicht mehr von Kundgebungen verletzt wird, welche seinen tiefsten Gefühlen, seiner innersten Gesinnung entgegengesetzt sind. Das Fest des vorigen Tags hat ein Gefühl ähnlich dem des Heimwehs in ihm erregt. Πρὸς ὑμᾶς, bei euch (Lukas und Markus), drückt ein aktiveres Verhältnis aus, als μεθ' ὑμῶν, mit euch (Matthäus). — Der Befehl: Bring deinen Sohn her, hat etwas Barsches. Jesus scheint den peinlichen Eindruck, der auf ihm liegt, abschütteln zu wollen; vergl. eine ähnliche Redeform, Joh. 11, 34.

Zwischen den drei Berichten findet eine Art Abstufung statt. Matthäus berichtet einfach die Thatsache der Heilung, ohne die vorangegangene Krise zu erwähnen; das Wesentliche ist für ihn die darauf folgende Unterredung mit den Jüngern. Bei Lukas geht dem Bericht über die Heilung die Schilderung der Krise voran. Markus endlich erzählt bei Gelegenheit der Krise eine bemerkenswerte Unterredung Jesu mit dem Vater des Kindes. Diese ganz das Gepräge der Echtheit tragende Unterredung gestattet nicht die Annahme, daß

Markus seinen Bericht aus einem der beiden andern entnommen, noch daß die beiden andern seinen oder einen dem seinen ähnlichen Bericht vor Augen gehabt haben; wie hätte namentlich Lukas solche näheren Angaben weglassen können?

Es ist hier nicht der Ort, auf die von Markus berichtete Unterredung näher einzugehen, in welcher Jesus die Frage, ob er Macht habe zu heilen, sofort in die umsetzt, ob der Fragende Macht habe, zu glauben, worauf dieser mit der Angst eines vom Gefühl seiner Verantwortlichkeit überwältigten Herzens antwortet. Es ist eine Photographie des menschlichen, des väterlichen Herzens. Und dieses Meisterstück des Markus sollten die andern vor sich gehabt und absichtlich weggelassen haben! — Wir finden bei Lukas die zwei Ausdrücke: einziger Sohn, und: er gab ihn seinem Vater wieder, welche an die Auferweckung des Jünglings von Nain erinnern. „Das ist des Lukas Manier", sagt die Kritik. Aber sollten diese originellen, charakteristischen Angaben näherer Umstände, wie sie in unsrem Evangelium sich so häufig finden (siehe die vorhergehende Erzählung), nicht etwas mehr Zutrauen zu seinen Berichten einflößen? — Die auf dieses Wunder folgende Erzählung, welche Lukas ausläßt, ist eine von den Stellen, wo der Unglaube der Apostel am strengsten getadelt wird. Wie stimmt diese Auslassung mit dem Übelwollen gegen die Zwölfe überein, welches die Kritik dem Lukas zuschreibt?

VI. Die zweite Leidensverkündigung.

9, 43b—45.

V. 43b—45.[1]) Aus den beiden andern Synoptikern (Matth. 17, 22 f.: Mark. 9, 30—32), insbesondere aus Markus, läßt sich schließen, daß Jesus diese neue Belehrung über seine Leiden auf dem Rückweg von Cäsarea Philippi nach Kapernaum gegeben hat. Lukas setzt diese Unterredung in Verbindung mit dem aufgeregten Zustand, in welchen die Gemüter in der Umgebung Jesu durch die vorangehenden Wunder versetzt waren. Der Herr will die gefährliche Gährung dämpfen, welche in den Gemütern der Jünger aus dieser einmütigen Bewunderung hätte entstehen können. Daher erwähnt er auch diesmal die Auferstehung nicht (vergl. 9, 22). — Durch das Pronom. ὑμεῖς, ihr, stellt er die Apostel der Menge gegenüber: „Ihr, die ihr mit dem wahren Stand der Dinge bekannt sein müßt." Der Ausdruck θέσθε εἰς τὰ ὦτα, wörtlich: leget das in eure Ohren, ist sehr nachdrücklich. „Wenn ihr es auch nicht verstehet, so präget es wenigstens eurem Gedächtnis ein: lasset es euch gesagt sein!" — Die λόγοι, Reden, welche sie so behalten sollen, sind, wie der 44. Vers beweist, diejenigen, welche er eben jetzt über sein bevorstehendes Leiden an sie richtet, und nicht, wie Meyer will, die begeisterten Reden des Volks, auf welche in V. 43 angespielt ist. Das folgende γάρ steht diesem allein natürlichen Sinn keineswegs entgegen: „Gedenket an diese Reden; denn so unglaublich sie auch scheinen mögen, werden sie doch unfehlbar erfüllt werden; und wenn ihr dann im gegebenen Augenblick nicht daran dächtet, daß euch das angekündigt worden ist, würde euer Glaube ohne Zweifel umschlagen." Vergl. Joh. 13, 19. — Der Ausdruck: in die Hände der Menschen überantwortet werden, bezieht sich nicht auf den Verrat des Judas, sondern auf den Ratschluß Gottes selbst. — Man muß den entscheidenden Einfluß des Willens auf die Thätigkeit des Verstandes wenig kennen, wenn man in dem V. 45 geschilderten Nichtverstehen der Jünger eine Schwierigkeit findet. Die Aussicht, welche ihnen Jesus eröffnete, berührte sie unangenehm (Matth. V. 23): deswegen wollten sie nicht ernstlich ihre Aufmerksamkeit darauf richten, und

[1]) V. 43. T. R. mit E und 12 Mjj.: ἐποίησεν; ℵABCDLΞ It. Syr.: ἐποίει.

nicht einmal Jesum fragen (Mark. V. 32). Nichts stimmt daher besser mit der psychologischen Erfahrung, als die von Lukas hier wieder geschilderte moralische Erscheinung. Die folgende Erzählung wird die Realität derselben erweisen. Das ἵνα, damit, V. 45, bedeutet nicht: so daß. Die Idee des Zwecks, welche in dieser Konjunktion enthalten ist, bezieht sich auf die providentielle Fügung, welche diese Verblendung zuließ.

VII. Ende der galiläischen Thätigkeit.
9, 46—50.

Das Ende der galiläischen Thätigkeit ist bezeichnet durch zwei bedeutsame Symptome des aufgeregten Zustandes, in welchen die Apostel durch die Ankündigung des baldigen geheimnisvollen und entscheidenden Ausganges versetzt worden waren: 1) der Streit über die Frage, welcher der größeste sei; und 2) ihr Verhalten gegen einen nicht zu den Zwölfen gehörigen Jünger. Es ist derselbe Hochmut, welcher in beiden Fällen zu Tage tritt, zuerst in ihrem Verhältnis zu einander, dann gegen einen außerhalb ihres Kreises stehenden Glaubigen.

1. V. 46—48: Das Vorbild des Kindes.

V. 46-48.[1]) Matthäus und Markus setzen dieses Vorkommnis in dieselbe Zeit (Matth. 18, 1 ff.; Mark. 9, 33 ff.). Markus, welcher stets reich ist an Einzelheiten, giebt an, daß die Frage unterwegs, auf der Rückreise von Cäsarea nach Kapernaum, erhoben wurde. „Was habt ihr miteinander verhandelt auf dem Wege?“ fragt Jesus nach ihrer Ankunft (V. 33). Und dann kam in einem Hause, welches nach Matthäus wahrscheinlich das des Petrus ist, der folgende Auftritt vor. Wir haben auch andere Anzeichen von einem um diese Zeit vorgekommenen bedeutenden Zusammenstoß unter den Jüngern, z. B. die von Markus erhaltene Mahnung am Schluß der von Jesus bei dieser Veranlassung gehaltenen Rede (9, 50): „Habt Salz bei euch und habt Friede untereinander“; dann die Anweisung Jesu über das Verhalten der Brüder bei Beleidigungen, Matth. 18, 15: „Wenn dein Bruder wider dich sündigt...“; endlich die Frage des Petrus: „Wie oft muß ich meinem Bruder vergeben?“ und die Antwort Jesu 18, 21 f. Alle diese Äußerungen, welche in die Zeit der Rückkehr nach Kapernaum gehören, sind die Anzeichen einer ernsten Störung des einträchtigen Verhältnisses unter den Jüngern. Nach dem sehr dramatischen Bericht des Markus hat Jesus selbst zuerst das Wort ergriffen und sie über den Gegenstand des Streits gefragt. Das Wort διαλογισμός scheint hier in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht zu sein, welche beide wohl möglich wären: in V. 46 in der Bedeutung Streit; in V. 47 in der Bedeutung: Gedanke. Allein es verhält sich doch nur scheinbar so. Im ersten Fall handelt es sich um die Frage, sofern sie in ihrer Mitte erörtert worden ist; im zweiten um dieselbe Frage, aber sofern sie sie in ihrem eigenen Herzen bewegt haben. Vergl. den Ausdruck 24, 38. Jesus hatte zwar den Streit nicht mitangehört, aber er erkannte in ihrem Innern die Gedanken, welche denselben hervorgerufen hatten (siehe Hofmann). — Beschämt wie schuldbewußte Kinder, die man auf der That ertappt hat, schweigen sie zuerst; hernach entschließen sie sich, die Streitfrage zu gestehen. Jeder hatte seine Ansprüche auf den ersten Platz geltend gemacht und die der andern heruntergesetzt. Natürlich hatte Petrus in dem Streit die erste Rolle gespielt und er war wohl am übelsten weggekommen.

[1]) V. 47. ℵ B und 4 Mjj. lesen ειδως statt ιδων. — V. 48. T. R. mit A D und 13 Mjj. liest: εσται; ℵ B C L X Ξ: εστι.

Daher seine Frage Matth. 18, 21 und die Antwort Jesu. Man sieht, wie wenig die Leidensverkündigung ihre Vorstellungen von der Größe des Messias geändert hatte. Jesus setzt sich (Mark. V. 35), versammelt die Zwölfe um sich und giebt ihnen die folgende Weisung. Die ganze von Markus so genau geschilderte Sachlage ist von Matthäus übergangen, welcher, entgegen aller inneren Wahrscheinlichkeit, die Frage: Welcher ist der größeste? den Jüngern selbst in den Mund legt. Er hat eben nur Eines im Auge, die bei dieser Gelegenheit von Jesus gegebene Belehrung. Was Lukas betrifft, so meinen Bleek und Weiß, es handle sich bei ihm nicht um einen äußeren Streit der Jünger (vergl. V. 47 τῆς καρδίας). Aber der Ausdruck εἰσῆλθε. es überkam, läßt nicht daran zweifeln, daß der Streit wirklich unter ihnen ausgebrochen war.

Jesus macht das Kind zum Gegenstand seiner Darlegung, aber nicht indem er es als Bild des demütigen Jüngers vorstellt, wie Meyer erklärt, sondern als den Typus eines schwachen, unwissenden, armen Geschöpfes. Es ist ein göttliches Gesetz, daß das schwächste Wesen der Erde die reichste Fülle von Liebe und himmlischem Beistand zu genießen hat (Matth. 18, 10). Diesem Gesetz gemäß schenkt Jesus den Kindern ein besonderes Interesse und will sie den Seinigen ganz besonders empfohlen wissen. Wer in seinen Sinn eingeht und sie als solche aufnimmt, der nimmt ihn selbst auf. Denn indem er auf Jesu Befehl das Kleinste aufnimmt, macht er sich selbst zum Kleinsten und nimmt so den Größten in sich auf, welcher selbst für uns der Kleinste geworden ist. Jesus und in Jesu Gott: das ist der Ersatz, welcher ihm für diese freiwillige Erniedrigung zu teil wird. Der Ausdruck: in meinem Namen bezeichnet nicht die Gesinnung des Aufgenommenen, als ob damit gesagt wäre, daß dieser als Jünger Jesu komme, sondern die des Aufnehmenden; er thut es um Jesu willen, der ihm dieses noch schwache Wesen anbefiehlt. — Der Komparativ größer hat wegen des Artikels superlative Bedeutung: „Der, welcher kleiner ist (als alle andern), indem er sich dazu macht.“ — Jesus sagt nicht: der größte, sondern nur groß, um nicht auf das Gefühl persönlichen Ehrgeizes einzugehen, welches diesen Streit unter den Jüngern veranlaßt hatte. — Die alex. Lesart ἐστί. ist, ist mehr spiritualistisch, als das ἔσται. wird sein, der Byzant., dessen Bedeutung eschatologisch ist. Sie scheint mir in diesem Zusammenhang die bessere zu sein.

Bei Matthäus wird das den Jüngern vorgestellte Kind zuerst nicht als Gegenstand ihrer liebreichen Aufnahme ihnen vorgehalten, sondern als Vorbild der demütigen Gesinnung, welche sie sich aneignen sollen. Erst in V. 5 kommt Matthäus von diesem Gedanken auf denjenigen, welcher in der Belehrung Jesu bei Lukas und Markus enthalten ist. Wahrscheinlich ist der erste Teil der Belehrung Jesu bei Matthäus einem andern Vorgang entlehnt, den wir später bei Markus (10, 13—16) und Lukas (18, 15—17) und bei Matthäus selbst (19, 13—15) finden. Dieses Evangelium stellt hier, wie gewöhnlich, Elemente, die verschiedenen Anlässen angehören, in Eine Rede zusammen.

2. V. 49—50: Der Jünger in Sonderstellung.

V. 49—50.[1]) Johannes tritt nur sehr selten in der evangelischen Geschichte thätig auf. Er scheint aber damals in sehr aufgeregtem Zustand gewesen zu sein; vergl. sein gleich folgendes Auftreten (9, 54 ff.) und ein anderes ebenso auffallendes, welches etwas später stattfand (Matth. 20, 20 ff.). Er

[1]) V. 49. ℵBL und 3 Mjj. lesen εν τω statt επι τω. — ℵBLΞ lesen εκωλυομεν statt εκωλυσαμεν. — V. 50. CDFLMX fügen αυτον hinzu, welches T. R. mit allen andern wegläßt. — T. R. mit E und 8 Mjj: καθ ημων . . . υπερ ημων, wie Mark.; ℵΑΧΔ: καθ υμων . . . υπερ ημων; BCDKLMΞΠ It. Syr.: καθ υμων . . . υπερ υμων.

spielte ohne Zweifel bei dem Vorgang, den er hier selbst berichtet, die Hauptrolle. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist einfacher als die Kritik meint. Nachdem Jesus in den vorangegangenen Worten auf seinen Namen so großes Gewicht gelegt, fürchtet Johannes, an diesem herrlichen Namen aus Übereilung eine Majestätsbeleidigung begangen zu haben; und da der Weg des Bekennens nun schon eingeschlagen war (aus Anlaß des Streits zwischen den Aposteln), fühlt er das Bedürfnis, denselben bis zu Ende zu gehen. Diese Beziehung ist angedeutet durch die Ausdrücke ἀποκριθείς (Lukas) und ἀπεκρίθη (Markus). — Dieser Auftritt, wie er hier unmittelbar nach dem vorigen hingestellt ist, trägt zur Erklärung einiger Stücke der großen Rede Matth. 18 bei, welche offenbar in diese Zeit fällt. Die Kleinen, welche man sich hüten muß zu ärgern (V. 6), welche der gute Hirte selig zu machen sucht (V. 11—13) und von welchen nach dem Willen Gottes nicht eines umkommen soll (V. 14), sind offenbar die Anfänger im Glauben, wie der, gegen welchen die Jünger intolerant gewesen waren. Wenn man so die in unsren drei synoptischen Berichten zerstreuten einzelnen Steine zusammenlegt, so ist man imstande, den ganzen Plan des Gebäudes, zu welchem sie gehören, wiederherzustellen.

Die hier erwähnte Begebenheit hat besonderes Interesse. „Man sieht," sagt Meyer, „daß es auch außer dem Kreis der regelmäßigen Jünger Jesu Leute gab, bei welchen sein Wort und seine Werke eine höhere, wunderbare Kraft geweckt hatten; aus diesen aus dem Kreis der Jünger hinausgefallenen Funken waren hier und da von dem Centralherd abgesonderte Feuer aufgelodert." Sollte man solche Flammen auslöschen? Es war eine schwierige Frage. Solche Leute, welche nicht in regelmäßigem Umgang mit Jesu gestanden hatten, konnten das Ansehen, das sie erlangten, zur Verbreitung von Irrtümern gebrauchen. Mit dieser rechtmäßigen Besorgnis mischte sich bei den Zwölfen wohl auch eine sündhafte Eifersucht, weil ihnen dadurch das Monopol des Werks Christi entzogen wurde. Jesus erkannte diese Mischung von Gefühlen alsbald aus ihrem eben eingenommenen Verhalten. — Bei Lukas, wie bei Markus, lesen mehrere Alex. statt des Aorist ἐκωλύσαμεν, wir haben es ihm gewehrt, das Imperf. ἐκωλύομεν: „Wir waren da als Hindernde und meinten, nicht übel daran zu thun; haben wir uns getäuscht?" Ihr Hindern ist nur ein Versuch, so lange Jesus nicht seine Zustimmung gegeben hat. Der Sinn ist sehr gut und bei Markus ist diese Lesart ohne Zweifel vorzuziehen. Bei Lukas dagegen ist sie wahrscheinlich durch die Abschreiber hereingekommen (siehe Tischendorf).

Die Antwort Jesu ist sehr weitherzig und erhaben. Die von ihm ausfließenden göttlichen Kräfte lassen sich in keine sichtbare Gemeinschaft einschließen, selbst nicht in die der Zwölfe. Geistige Gemeinschaft mit dem Meister geht noch über die Gemeinschaft des Umgangs mit seinen Jüngern. Einen Menschen, der sich auf seinen Namen beruft, darf man nicht als Gegner, sondern vielmehr auch in seiner vereinzelten Stellung als einen nützlichen Bundesgenossen betrachten. — Von den drei in den Mss. vorliegenden Lesarten des V. 50, welche sich auch bei Markus finden (gegen euch — für euch; gegen euch — für uns; gegen uns — für uns) scheint mir die erste vorgezogen werden zu müssen, welche außer der Autorität der alex. Mjj. auch die der alten Übersetzungen, der Itala und Peschito, für sich hat. Sie paßt gut zum Zusammenhang, sogar besser, als die beiden andern. In der That ist die Person Jesu bei der augenblicklichen Streitfrage unbeteiligt; denn dieser Mensch heilt in seinem Namen. Die Anklage lautet: „Er geht nicht mit uns." Mit Recht sagt daher Jesus hier nicht „gegen mich", sondern gegen euch. Anders ist es bei dem ähnlichen, scheinbar ent-

gegengesetzten Ausspruch in Lukas 11, 23 und Matth. 12, 30. Dort handelt es sich um das Werk und den persönlichen Charakter Jesu. Er stellt den von ihm bewirkten Heilungen von Besessenen diejenigen gegenüber, welche von den jüdischen Exorcisten vollbracht worden waren, um zu zeigen, daß das beide beherrschende Prinzip ein verschiedenes ist und daß deshalb die Werke, welche dieselben zu sein scheinen, in Wahrheit einander entgegengesetzt sind. Man könnte meinen, daß die Exorcisten der Pharisäerschulen mit Jesus gegen den gemeinsamen Feind, den Satan, kämpfen; in der That aber sind ihre Siege nur Scheinsiege, und dadurch, daß sie dem pharisäischen Geist in Israel Vorschub leisten, arbeiten sie für den Satan gegen Christus und Gott, so daß in diesem Fall Jesus sagen muß: „ist nicht mit mir, sondern wider mich". Diese zwei Aussprüche, welche einander zu widersprechen scheinen, sind daher beide gleich wahr, weil sie sich auf verschiedene Anlässe beziehen. So gewiß wir einen, der für unsre Sache gewonnen ist, als künftigen Mitarbeiter zu behandeln haben, auch wenn er äußerlich noch inmitten unsrer Feinde steht, so gewiß müssen wir einen, der äußerlich unsrem Lager angehört, aber in einem dem unsrigen entgegengesetzten Geist kämpft, als wirklichen Gegner betrachten.

Zwischen die beiden Teile dieser Antwort schiebt Markus noch ein bemerkenswertes Wort ein, dessen Sinn ist, von einem Menschen, welcher im Namen Jesu solche Thaten thue, sei nicht zu fürchten, daß er auf einmal zu seinen Verleumdern übergehe, d. h. zu denen, welche ihn anklagen, die Teufel durch Beelzebub auszutreiben. Wenn einer bei seinen Heilungen den Namen Jesu anruft, so wäre ja eine solche Anklage gegen ihn eigentlich eine Selbstanklage.

Nirgends ist vielleicht das selbst unbewußte Ineinandergreifen der Synoptiker merkwürdiger als hier. Bei Matthäus die Worte ohne die Thatsache (den Streit unter den Jüngern). Bei Lukas die Thatsache mit einem kurzen darauf sich beziehenden Wort. Bei Markus endlich die Thatsache mit sehr anschaulicher und viel umständlicherer Schilderung als bei Lukas, und eine Rede, welche zum Teil an die bei Matthäus erinnert, aber durch bedeutende Auslassungen und Hinzufügungen sich davon unterscheidet. Ist hier die Übereinstimmung und zugleich die respektive Unabhängigkeit der dreifachen Redaktion der traditionellen Erzählung nicht mit Händen zu greifen?

Vierter Teil.

Reise von Galiläa nach Jerusalem.

9, 51 — 19, 28.

Ein großer Kontrast beherrscht die synoptische Darstellung, der zwischen der Thätigkeit Jesu in Galiläa und der Leidenswoche in Jerusalem. Den Übergang von dem einen dieser Teile zum andern bildet nach den drei Berichten die Reise von Galiläa über Peräa nach Judäa. Aber nach Matthäus (19, 1 — 20, 34) und Markus (K. 10) scheint diese Reise kurz gewesen zu sein; denn sie umfaßt nur folgende Thatsachen: eine Unterredung über Ehescheidung, die Darbringung der Kinder, die Unterredung mit dem reichen Jüngling, eine dritte Leidensverkündigung, die Bitte der Söhne des Zebedäus und die Heilung des Blinden in Jericho. Dann folgt sofort die Ankunft Jesu in Jerusalem. Diese Begebenheiten können in wenigen Tagen geschehen sein. Lukas dagegen erzählt von 9, 51 an eine länger dauernde Reise durch die südlichen, an Samaria grenzenden Teile Galiläas. Allerdings bleibt Jerusalem das feste Ziel der Reise; Lukas hebt dies ausdrücklich hervor, indem er von Zeit zu Zeit an die allgemeine, in den ersten Worten bestimmt angegebene Sachlage erinnert, 9, 51 (wörtlich): „Und er festigte sein Angesicht, um nach Jerusalem zu reisen." Vergl. besonders 13, 22: „Und er durchzog die Städte und Dörfer, lehrend und den Weg nach Jerusalem verfolgend"; und 17, 11: „Er reiste nach Jerusalem und durchzog die Gegend zwischen Samaria und Galiläa." Aber nach der Schilderung, welche Lukas von dieser Reise macht und die bei ihm zehn Kapitel, ein Drittel des ganzen Evangeliums umfaßt, rückte Jesus nur langsam und in kleinen Tagereisen vor, indem er sich an jedem Ort aufhielt, um zu lehren und zu predigen. Er scheint zuerst gegen Osten, durch die südlichen, an Samaria angrenzenden Teile Galiläas, gezogen zu sein; nachdem er hierauf über den Jordan nach Peräa hinübergegangen war, wandte er sich gegen Süden und kam endlich von jenseits des Jordans nach Jerusalem. Eine solche Wanderung muß einige Monate ausgefüllt haben.

Die drei Berichte treffen also darin zusammen, daß sie diese Reise als den Weg bezeichnen, auf welchem Jesus zum letzten Osterfest nach Jerusalem reiste; sie weichen aber darin voneinander ab, daß Lukas Peräa nicht ausdrücklich erwähnt und daß diese Reise nach Matthäus und Markus wenige Tage, nach Lukas Monate lang gedauert haben kann.

Die meisten Ausleger (de Wette, Reuß, Weizsäcker, Weiß) glauben diesem charakteristischen Zug des dritten Evangeliums keinerlei geschichtlichen Wert beimessen zu dürfen. Nach ihrer Ansicht schließen die Berichte des Matthäus und Markus eine längere Reise aus, wie sie Lukas voraussetzt. Ferner widerspricht sich Lukas selber, indem er den Besuch bei Martha und Maria zu Bethanien (10, 38—42) mitten in diese angebliche galiläische Reise hinein-

versetzt. Ebenso ist das Wort Jesu: „Jerusalem, Jerusalem u. s. w." (13, 34 f.), welches nur in Judäa gesprochen worden sein kann, von ihm irrigerweise in dieselbe Reise verlegt. Daher kann der Bericht des Lukas keine Schilderung einer wirklichen Reise sein. Selbst Sabatier, welcher die Wichtigkeit dieser Reise für die Harmonie der vier Evangelien wohl zu würdigen weiß, geht so weit zu sagen: „Man sieht, von wievielen Widersprüchen und inneren Unmöglichkeiten dieser Bericht (der des Lukas) wimmelt." [1])

Nach de Wette, Reuß u. a. wäre die von Lukas erzählte Reise nur ein fingierter Rahmen, dazu bestimmt, alle die Materialien unterzubringen, welche er nicht in den Bericht der galiläischen Thätigkeit hatte aufnehmen können. „Die Worte in 9, 51, sagt Reuß, sind nichts als ein Titel, welcher zur Zusammenfassung alles Folgenden dient." Allein wäre es in diesem Fall nicht für Lukas einfacher gewesen, den Bericht von der galiläischen Thätigkeit um einige Kapitel zu verlängern und in denselben alles Folgende aufzunehmen, statt zu einer so willkürlichen Erfindung seine Zuflucht zu nehmen? — Holtzmann, in seinem Werk über die Synoptiker, nimmt an, Lukas habe den ganzen Inhalt der Logia des Matthäus, dieser zweiten Quelle, welche er neben dem Ur-Markus benutzte, an dieser Stelle hineingebracht. Weiß, welcher sich ihm hierin nähert, ist der Ansicht, die Form eines fortlaufenden Reiseberichts erkläre sich daraus, daß Lukas dem apostolischen Matthäus (den Logia) eine geschichtliche Ordnung zugeschrieben habe, welche er in Wahrheit nicht hatte und daß er in demselben die Darstellung einer außergaliläischen Thätigkeit Jesu gesehen habe. Weizsäcker, welcher im Gegenteil in den großen Reden unsres kanonischen Matthäus (Kap. 5—7; 10; 13 u. s. w.) die Form der Logia wiederfindet, nimmt an, Lukas habe den Inhalt dieser zehn Kapitel (10—18) den Logia entnommen, er habe aber die großen Lehrreden auf eine Menge einzelner Begebenheiten verteilt, um sie den Hauptfragen anzupassen, welche zur Zeit, da er sein Evangelium schrieb, in den apostolischen Gemeinden verhandelt wurden. Die geschichtlichen Einleitungen, mit welchen Lukas diese einzelnen Aussprüche motiviert, seien seine eigene Erfindung.[2]) Keine dieser Erklärungen ist in meinen Augen haltbar, einmal weil der Reisebericht nicht bloß Reden Jesu enthält, sondern auch Thatsachen (die Aussendung der 70 Jünger, K. 10; die Heilung der 10 Aussätzigen, K. 17), woraus erhellt, daß Lukas erzählen, nicht bloß belehren will; sodann weil die Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas sich nicht bloß auf die äußeren Umstände beziehen, unter welchen die Reden Jesu gesprochen worden sind, sondern sehr oft auch auf den Wortlaut und den Sinn derselben, was nach meiner Ansicht mit Notwendigkeit auf verschiedene Quellen hinweist; endlich weil die kurzen Einleitungen, auf die man so geringen Wert legt, sehr häufig, wie wir sehen werden, für die Exegese eine entscheidende Bedeutung haben und zu den Lehrreden, denen sie vorangeschickt sind, den Schlüssel enthalten, eine Thatsache, welche ihren geschichtlichen Charakter voraussetzt.

Was die Annahme von Weiß betrifft, Lukas habe dem apostolischen Matthäus, seiner Hauptquelle, eine chronologische Ordnung zugeschrieben, welche in demselben gar nicht vorhanden war, so möchte man fragen, wie ein Kritiker des 19. Jahrhunderts meinen kann, er sei von der Beschaffenheit einer heutzutage verloren gegangenen Schrift besser unterrichtet, als der Verfasser, der sie bei der Abfassung seines eigenen Werks Schritt für Schritt vor Augen hatte. Übrigens scheint mir der Titel selbst, welchen Weiß diesem Teil des

---

[1]) Essai sur les sources de la vie de Jésus, S. 29.

[2]) Holtzmann behandelt dieselben kaum respektvoller, obwohl er seinem Standpunkt nach dem Lukas günstiger sein sollte.

dritten Evangeliums giebt: „außergaliläische Thätigkeit Jesu", gänzlich falsch zu sein. Dieser Titel beruht auf der alex. Lesart zu Mark. 10, 1: „Er kam in das Gebiet von Judäa und nach Peräa", wonach Jesus nach Judäa gekommen zu sein scheint, ehe er nach Peräa ging. Allein von wo aus? Von Samaria? Aber aus dem Gebiet der Samariter wurde er gleich nach seinem Eintritt wieder ausgewiesen (Luk. 9, 53); und hätte er wohl 70 Jünger nach Samaria gesendet, um seinen eigenen Besuch vorzubereiten (10, 1 ff.), er, der zu den Aposteln sagte, Matth. 10, 5: „Gehet nicht in eine samaritische Stadt"? Oder von Peräa aus? Aber Weiß behauptet selbst, daß Jesus in Judäa gewesen sei, ehe er nach Peräa ging. Daher ist entweder die Lesart bei Markus: und nach Peräa anders zu verstehen oder ist die Lesart der byz. und gräkolat. Codd.: „durch Peräa", vorzuziehen, welche den gleichen Sinn giebt, wie die Parallele bei Matthäus (19, 1). Jesus tritt zwar die Reise nach Jerusalem an, aber keineswegs in der Absicht, auf geradem Weg dahin zu gehen, so daß er mit dieser Absicht im folgenden Abschnitt Samaria betreten hätte; vielmehr beginnt er eine Wanderung durch das Grenzgebiet von Galiläa und Samaria und wendet sich von da nach Peräa. Eben dies ist die Lage, welche wir 17, 11 beschrieben finden, und wir werden die Gründe leicht nachweisen können, welche ihn zum Einschlagen dieses Wegs bestimmt haben.

Die Form des Reiseberichts bei Lukas scheint sich mir durch folgende drei Betrachtungen zu rechtfertigen:

1) Wenn die wunderbare Speisung im Frühling, ungefähr zur Zeit des Osterfestes, stattgefunden hat, wie dies aus den vier Berichten hervorgeht, so reichen die wenigen, von Matthäus und Markus erwähnten Begebenheiten zwischen diesem Ereignis und der Ankunft in Jerusalem zum letzten Osterfest offenbar nicht aus, um den Zwischenraum eines ganzen Jahres auszufüllen. Es muß also im Bericht der beiden ersten Evangelisten eine bedeutende Lücke sein. Was sie nach der wunderbaren Speisung erzählen, die Unterredung über die Reinigung und die Forderung eines Zeichens vom Himmel, der Ausflug gegen Phönizien hin, die Reise nach Cäsarea Philippi mit der Verklärung und der Rückkehr nach Kapernaum (Matth. 16—18; Mark. 8—9), konnte zwar den Rest des Frühlings und den Sommer ausfüllen, mehr aber nicht. Gleichwohl versetzt uns ihr Bericht (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1) an den Anfang einer Reise, welche nach 5 oder 6 sehr unwichtigen Begebenheiten an den Thoren Jerusalems endigt. Man erfährt von ihnen nicht, was in den Herbst- und Wintermonaten dieses und in den ersten Monaten des folgenden Jahres geschehen ist.

2) Zu dieser chronologischen Lücke kommt eine geographische. Wir sehen bei Matthäus und Markus Jesum in Kapernaum und der Umgegend einen Besuch machen und dann nach drei Richtungen seine Thätigkeit ausdehnen, nach Osten (Gadara), nach Westen (Nazareth) und nach Norden (Phönizien und Cäsarea Philippi). Nach diesen Evangelien selbst hatte also Jesus, um in ganz Galiläa das Evangelium verkündigt zu haben, noch eine Lücke auszufüllen. Noch hatte ja der ganze südliche, an Samaria grenzende Teil dieser Provinz das Wort des Lebens nicht gehört. Es läßt sich daher erwarten, daß Jesus vor seiner letzten Abreise aus Galiläa auch diese Gegend noch besucht hat.

Diesen beiden Postulaten entspricht nun eben der Bericht des Lukas. Er ergänzt die sonst rein nicht zu erklärende Lücke zwischen dem Sommer des zweiten Jahres der Thätigkeit Jesu und dem folgenden Osterfest, an welchem er starb, und er schildert, wie der Herr in einem Teil des galiläischen Gebietes, welcher bisher noch nicht von den Segnungen seines Wirkens berührt worden war, eine länger dauernde Evangelisationsthätigkeit ausübt.

3) Vergleicht man endlich die sehr genaue Darstellung des vierten Evangeliums, so dient dieselbe zur Bestätigung des so verstandenen Berichts des Lukas. Nach den auch von Johannes (6, 1—71) erwähnten Thatsachen der wunderbaren Speisung und der Unterredung von Cäsarea Philippi finden wir in 7, 1 die sehr kurze Erwähnung einer längeren Thätigkeit Jesu in Galiläa, von der Zeit nach dem in Galiläa verbrachten Osterfest an bis zum Laubhüttenfest (7, 2), d. h. von April bis September. Diese nur summarisch berichtete Thätigkeit entspricht der Zeit der zwei Ausflüge Jesu in den Norden (nach Phönizien und an die Quellen des Jordans), die bei den Synoptikern mit der Rückkehr nach Kapernaum und der Abreise nach Judäa über Peräa endigen. Die Abreise zum Laubhüttenfest, welche im Bericht des Johannes folgt (K. 7), könnte daher zwar, wie verschiedene Ausleger meinen, derjenigen Abreise nach Jerusalem entsprechen, welche die Synoptiker im Auge haben. Allein diese fand mit der größten Öffentlichkeit statt — vergl. Matth. 19, 2 und Mark. 10, 1: „Große Massen begleiteten ihn", und bei Lukas die Aussendung der 70 Jünger (K. 10) —, während die Abreise zum Laubhüttenfest wie im Verborgenen (ὡς ἐν κρυπτῷ) erfolgte, Jesus also gewissermaßen inkognito sich auf den Weg machte. Es sind also zwei ganz verschiedene Reisen. Es fragt sich nun, was Jesus nach Johannes in der Zeit nach dem Laubhüttenfest gethan hat. Blieb er in Jerusalem oder Judäa, oder kehrte er nach Galiläa zurück? Darüber sagt Johannes nichts. Man nimmt meist das erstere an; nur Luthardt und Keil machen, soviel ich weiß, eine Ausnahme. Allein diese Annahme widerspricht durchaus dem vorhergehenden Bericht des Johannes. Jesus hatte insgeheim nach Jerusalem gehen müssen, weil man ihn dort zu töten suchte (7, 1); wie hätte er also nach den heftigen Auftritten von Kap. 8—10 während dieser Monate ruhig in der Hauptstadt oder in ihrer unter der Macht des Sanhedrins stehenden Umgebung sich aufhalten können? Das ist eine schlechterdings unmögliche Annahme. Nach diesem kurzen Auftreten muß er sich also schnell wieder entfernt und nach Galiläa zurückbegeben haben. Johannes erwähnt diese Rückkehr nicht, weil sie sich von selbst versteht; Galiläa war ja der gewöhnliche Schauplatz seiner Thätigkeit. Die Sachlage ist dieselbe, wie nach der Reise nach Jerusalem in Kap. 5, wo die darauf folgende Rückkehr nach Galiläa gleichfalls nicht erwähnt wird, obwohl sie durch den ganzen Bericht in K. 6 vorausgesetzt ist. Da Jesus von der galiläischen Bevölkerung, unter welcher er lange thätig gewesen war, sich noch nicht verabschiedet hatte, mußte er natürlich noch einmal für einige Zeit auf diesen Schauplatz seines Wirkens zurückkehren, ehe er ihn für immer verließ. Er kehrte also nach seinem Aufenthalt in Jerusalem beim Laubhüttenfest nach Galiläa zurück, und hierher ist nun der Aufbruch aus Galiläa und die Reise, welche von den Synoptikern erzählt sind, zu setzen. Die Reise nach Peräa, welche bei den Synoptikern folgt, fällt dann genau zusammen mit dem von Johannes (10, 30—42) erwähnten Aufenthalt in diesem Gebiet, kurz vor der letzten Reise nach Jerusalem.

Wir haben noch drei Versuche einer Erklärung des vorliegenden Teils unsres Evangeliums zu erwähnen.

Schleiermacher[1]) hat angenommen, dieser Reisebericht bei Lukas sei entstanden durch eine Verschmelzung von Beschreibungen zweier verschiedener Reisen, welche von zwei Begleitern Jesu in Form eines Tagebuchs verfaßt worden wären. Der eine habe die Reise nach Jerusalem beschrieben, deren Anfang in 9, 51 erzählt ist; der andere diejenige, welche mit dem feierlichen

[1]) Über die Schriften des Lukas, S. 161.

Einzug Jesu in Jerusalem endigte. Diese beiden Berichte habe Lukas kombiniert. Schleiermacher glaubt, auf diese Weise den Besuch Jesu in Bethanien, welchen Lukas mitten in diesen Reisebericht setzt, erklären zu können (10, 38—42). Allein dann müßte man annehmen, daß Lukas in dem einen Tagebuch das Ende der ersten Reise, in dem andern den Anfang der zweiten weggelassen habe, was unerklärlich wäre. Übrigens müssen wir Schleiermacher vollkommen recht geben, wenn er zu der irrtümlichen Behauptung: „Wir müssen den Gedanken eines einzigen, fortlaufenden Reiseberichts fallen lassen“, noch hinzusetzt: „Dagegen dürfen wir die Idee eines Reiseberichts nicht aufgeben“. Wieseler hat gemeint, der Bericht des Lukas umfasse eigentlich drei Reisen nach Jerusalem; die erste wäre die, die 9, 51 beginnt, und entspräche bei Johannes der Reise zum Laubhüttenfest (K. 7); die zweite würde 13, 22 beginnen und bei Johannes der Reise nach Bethanien von Peräa aus entsprechen (K. 11); die dritte, deren Anfang 17, 11 bezeichnet wäre, wäre keine andere als die von Ephraim nach Jerusalem zum Osterfest (11, 55). Diese Kombination ist, soviel ich weiß, nur von Edersheim angenommen worden. Erstlich kann man, wie wir gesehen haben, die Abreise Luk. 9, 51 keineswegs mit der zum Laubhüttenfest identifizieren (Joh. 7). Sodann sollen die zwei Angaben Luk. 13, 22 und 17, 11 offenbar nicht zwei verschiedene Abreisen bezeichnen, sondern nur die Fortsetzung derselben Reise, deren Beginn so ausdrücklich in 9, 51 angegeben ist. Ein bequemes Mittel, um der Idee eines Reiseberichts zu entgehen und trotzdem die Wahrheit der Darstellung des Lukas aufrecht zu erhalten, hat Keil angewendet. Er meint, Lukas habe die Zeit zwischen dem Entschluß Jesu, Galiläa zu verlassen, und seiner Ankunft in Jerusalem am Palmsonntag für den geeigneten Zeitpunkt gehalten, um alle Lehren Jesu über das Wesen und die Entwickelung seines Reichs, über die Bedingungen des Eintritts in dasselbe und andere ähnliche Wahrheiten darzulegen; so erkläre sich dieser Teil des Evangeliums, auf welchen sich der Begriff eines fortlaufenden, chronologisch geordneten Berichts keineswegs anwenden lasse. Und das hieße καθεξῆς, in der Ordnung, schreiben, wie doch Lukas versprochen hat! Zu was würden in diesem Fall die Bemerkungen 13, 22 und 17, 11, welche so ausdrücklich an die Fortsetzung einer Reise erinnern, zu was namentlich die Worte 9, 51 dienen, welche nicht nur den Beschluß, sondern sicher auch die Thatsache einer Abreise, sowie das letzte Ziel dieser Reise mit Nachdruck hervorheben?

Der Inhalt dieser zehn Kapitel des Lukas steht durchaus im Einklang mit der augenblicklichen Sachlage. Jesus verläßt Galiläa, wo er sein Werk vollendet hat, begleitet von der ganzen Schar von ergebenen Glaubigen, welche er in Galiläa gefunden, d. h. von allen denen, die einst den Kern seiner Gemeinde bilden sollten, insbesondere von dem auserlesenen Heer von Evangelisten, welches bald unter der Leitung der Apostel die Eroberung der Welt beginnen sollte. Er bereitet sie unterwegs auf diese Aufgabe vor, erstlich, indem er sie, wie früher die Zwölfe, unter ihren Landsleuten eine Lehrprobe machen läßt, sodann indem er die Lossagung von der Welt und ihren Gütern, sein Erlösungswerk und die Erwartung seiner Wiederkunft zum Gegenstand seiner Unterweisungen macht. Die heldenmütige Evangelistenschar, welche Eusebius schildert (III, 38, Ausg. von Lämmer) und die unter Trajan das Evangelium in aller Welt ausbreitete, war sozusagen die Tochter derjenigen, welche Jesus während dieser Reise bildete.

Erster Kreis.

9, 51—13, 21.

Aufbruch aus Galiläa. — Anfang der Reise.

I. Die üble Aufnahme bei den Samaritern.

9, 51—56.

V. 51. Einleitung. Der Stil dieses Verses hat etwas Feierliches und verleiht der Erwähnung der Abreise einen besonders ernsten Charakter; zugleich verrät er sehr deutlich eine aramäische Quelle, wie Weiß zugiebt. Das Verb. συμπληροῦσθαι, sich erfüllen, bedeutet hier, wie Apg. 2, 1, die allmähliche Vollendung einer Zeitperiode, welche langsam ihrem Ziel sich nähert; vergl. das πλησθῆναι (2, 21 f.). Die Periode ist hier die des Abschieds Jesu von dem Erdenleben; sie hatte begonnen mit der ersten Leidensverkündigung und war jetzt zu einem besonders wichtigen Moment vorgeschritten, zu dem des Aufbruchs aus Galiläa. Das Wort ἀνάλημψις, Wiederaufnahme, bezeichnet den Hingang aus der Welt und die Rückkehr in den himmlischen Zustand, welche das Werk Gottes ist: Gott nimmt Jesum zu sich. Der Genitiv drückt aus, daß dieser Hingang zu den ἡμέραι gehört, daß er ihr von Gott bestimmtes Ziel ist. Wieseler hat in seiner Synopse das Wort ἀνάλημψις in der Bedeutung: gute Aufnahme aufgefaßt: „Als die Zeit der günstigen Aufnahme, welche er in Galiläa gefunden, zu Ende ging." In den Beiträgen versteht er darunter: „die Tage der günstigen Aufnahme, welche Jesus bei den Menschen hätte finden sollen." Von diesen Erklärungen ist die eine so gezwungen, wie die andere. Meyer schließt aus Apg. 1, 2, daß dieser Ausdruck nur die Himmelfahrt bezeichne. Apg. 1 ist diese Bedeutung einleuchtend, da der Tod in diesem Zeitpunkt schon vollendete Thatsache war; aber hier umfaßt das Wort ἀνάλημψις offenbar alles, was zum Hingang Jesu gehört, den Tod und die Himmelfahrt. — Das Pronom. αὐτός, welches den Nachdruck auf das Subjekt legt, hebt das Freie, Überlegte des angegebenen Entschlusses hervor, und das καί, welches nach dem bekannten Hebraismus den Nachsatz anzeigt, erinnert an die innige Wechselbeziehung zwischen dieser Entscheidung Jesu und dem in dem Ausdruck συμπληροῦσθαι, sich erfüllen, enthaltenen göttlichen Ratschluß. — Πρόσωπον στηρίζειν, das Angesicht festigen, sich fest auf ein Ziel hinrichten, entspricht dem hebräischen פנים השים (Gen. 31, 21; Jer. 21, 10). Dieser Ausdruck setzt eine zu überwindende Furcht, eine Entwickelung von Energie voraus. Nach Jerusalem gehen, heißt in den Tod gehen. Jesus weiß es, und die Jünger selbst ahnen die Gefahr; vergl. 9, 31; Mark. 10, 32.

V. 52—53.[1]) Die Zurückweisung durch die Samariter. Dieser Versuch Jesu beweist keineswegs, daß Jesus, wie Meyer, Bleek und die meisten andern meinen, die Absicht hatte, tiefer ins samaritische Land einzudringen und auf diesem Weg sich nach Jerusalem zu begeben; denn es waren noch 5—6 Monate bis zum Osterfest, und auf diesem Weg wäre Jesus in drei Tagen nach Jerusalem gelangt. Was hätte er in der Zwischenzeit gethan, da er ja nicht einmal ganz kurze Zeit sich ruhig dort aufhalten konnte (Joh. 7, 1—10)? Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß Lukas hier den beiden andern Synoptikern widerspreche, welche ausdrücklich den Weg über Peräa als denjenigen bezeichnen, welchen Jesus bei dieser Reise machte.

[1]) V. 52. ℵΓΛ lesen πόλιν statt κώμην. — ℵB lesen ὡς statt ὥστε.

Er wollte bloß im Norden von Samaria ein ähnliches Werk versuchen, wie das, welches ihm im Süden so herrlich gelungen war (Joh. 4). Er gewöhnte so seine Jünger allmählich daran, das Vorurteil abzulegen, welches eine so tiefe Kluft zwischen den Juden und Samaritern bildete. — Die Sendung von Boten war notwendig wegen seines zahlreichen Gefolges. Die Lesart κώμην ist besser bezeugt, als die Lesart πόλιν. — Gewöhnlich legten die Samariter dem Durchzug der Juden durch ihr Land kein Hindernis in den Weg; aber bis zur Ausübung von Gastfreundschaft reichte ihre Toleranz nicht. — Der Ausdruck τὸ πρόσωπον πορευόμενον (פנים הולכים, Ex. 33, 14; 2. Sam. 17, 11) setzt gleichfalls eine aramäische Quelle voraus.

V. 54—56.[1]) Das Anerbieten der Jünger. Vielleicht waren die beiden Brüder selber die Boten, welche die Zurückweisung erfahren hatten. Ihr Verhalten verrät einen Zustand besonderer Aufregung, welcher vielleicht durch die kurz vorher stattgehabte Verklärung und die Erscheinung des Elias veranlaßt war; vergl. 9, 49 und Markus 10, 35 und 55. Die Worte: wie Elias that, sind wahrscheinlich eine erklärende Glosse; sie können aber auch ausgeworfen worden sein, weil die Gnostiker diese Stelle zu einem Angriff auf die Autorität des A. Ts. gebrauchten (Tertullian, adv. Marc. IV, 23). Wie dem auch sei, jedenfalls dürfte die Frage der beiden Brüder mit dem Eindruck in Verbindung stehen, welchen die Erscheinung des Elias bei der Verklärung in ihnen zurückgelassen hatte.

V. 55. Der Ausdruck wandte sich erklärt sich daraus, daß Jesus, als ihm die Antwort hinterbracht wurde, an der Spitze des Zuges ging. Trotz allem, was Weiß vorbringt, bin ich mit Meyer der Ansicht, daß es sich schwer erklären läßt, wie die Worte: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid? hätten in den Text hereinkommen können, wenn sie unecht wären. Dieser so kurze, scharfe Tadel kann kaum von einem Interpolator stammen. Er kann aus dem schon bei den Worten des vorigen Verses genannten Grund ausgeworfen worden sein; der Vorwurf schien den Elias zu treffen. Man kann die Worte als Frage auffassen: „Kennt ihr nicht den Geist der Güte und Freundlichkeit, dessen Organe ihr seid?" oder bejahend, ungefähr in demselben Sinn: „Ihr wisset also noch nicht, welches Geistes . . .?" oder endlich in einer viel strengeren Bedeutung: „Ihr wisset nicht, zu welches (teuflischen) Geistes Werkzeugen ihr euch machet, indem ihr so redet." Diese Bedeutung nehmen Augustin und Calvin an. Sie scheint mir aber nicht zu dem οὐκ οἴδατε zu passen, welches eher den Eindruck einer Frage macht. Der erste Sinn ist der, der am meisten der Güte Jesu zu entsprechen scheint. Mit dem Wort Geist bezeichnet er die neue geistige Macht, die er auf Erden bringt, mit dem Ausdruck: Kinder sein des . . ., die Abhängigkeit, in welche die Glaubigen zu demselben treten. Elias gehörte einem anderen Zeitalter an, welches ganz andere Kundgebungen verlangte. — Man hat gemeint, der Beiname Donnerskinder, welchen Johannes und Jakobus erhielten, rühre von dieser Begebenheit her. Allein Jesus hätte die Erinnerung an einen Fehltritt seiner zwei Lieblingsjünger nicht so verewigen wollen.

V. 56. Die Worte: „Denn des Menschen Sohn . . . zu retten", haben eine starke Stütze an den alten Übersetzungen; dagegen fehlt ihnen die Auto-

[1]) V. 54. ℵB lassen αυτου weg. — T. R. liest hier mit ACD und 13 Mjj. It. Syr^{sch} die Worte: ως και Ηλιας εποιησεν, welche in ℵBLΞSyr^{cu} Vg. fehlen. — V. 55. T. R. liest hier mit D und 6 Mjj. Syr. die Worte: και ειπεν ουκ οιδατε οιου πνευματος εστε υμεις; ℵABC und 9 Mjj. lassen sie weg. — T. R. liest hier mit K und 5 Mjj. It. Syr. Cop. die Worte: ο γαρ υιος του ανθρ. ουκ ηλθε ψυχας ανθρ. απολεσαι αλλα σωσαι; ℵABCD und 9 Mjj. lassen sie weg.

rität der alten Mjj., zu welchen sich diesmal auch der Cantabrigiensis gesellt; es ist wahrscheinlich eine aus 19, 10 und Matth. 18, 11 entnommene Glosse.

II. Die drei Jünger.
9, 57—62.

Die zwei ersten dieser drei kleinen Auftritte sind auch bei Matthäus vereinigt, 8, 19—22. Markus läßt alle drei weg. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie unmittelbar nacheinander stattgefunden haben, ohne Zweifel wurden sie, wie die Sabbathauftritte (6, 1—11), wegen ihrer inneren Ähnlichkeit zusammengestellt. Sie bildeten einen der Erzählungscyklen der mündlichen Tradition. Doch müssen sie alle unter ähnlichen Umständen, nämlich angesichts einer bevorstehenden Abreise, stattgefunden haben. Nach Matthäus wäre es der Zeitpunkt, da Jesus die Gadarareise antrat; nach Lukas würde es sich um den viel feierlicheren Augenblick handeln, wo Jesus Galiläa für immer verließ, um in Judäa zu sterben (V. 51). Die eingehendere Betrachtung der drei Unterredungen wird zeigen, zu welcher der beiden Sachlagen sie am besten passen.

1) V. 57—58.[1]) Meyer, Weiß, Schanz u. a. verbinden die Worte ἐν τῇ ὁδῷ, unterwegs, mit εἶπε, er sprach. Allein es ist an sich natürlicher und dem Zusammenhang entsprechender, sie auf πορευομένων zu beziehen: „Da sie schon unterwegs waren." Diese Worte erinnern an die in V. 51 angegebene Sachlage und sollen ausdrücken, daß die angekündigte Reise vor sich ging. Die drei Auftritte fanden also zwar zu verschiedener Zeit, aber alle kurz nach der Abreise statt. Lukas sagt: einer; Matthäus, dieses Mal genauer: ein Schriftgelehrter. Aus der Form, mit welcher er auf die zweite Unterredung übergeht (8, 21): „Ein anderer unter seinen Jüngern," könnte man sogar schließen, daß dieser Schriftgelehrte Jesu schon längere Zeit als beständiger Zuhörer nachfolgte. Durch den Anblick seiner Wunder und die Schönheit seiner Lehren gewonnen, wünschte er jetzt, für immer sich an ihn anzuschließen; aber er hatte noch nicht bedacht, wie schwach seine Kraft sei im Vergleich mit der Aufgabe, der er sich hingeben wollte. Jesus kannte ihn besser, als er sich selbst (Joh. 2, 24 f.) Der Ausdruck: „wo du hingehst", hat ihn überrascht; denn er weiß, wohin er geht und was das Ziel seiner Reise ist. Um ihm bis dahin folgen zu können, ist es an einer augenblicklichen Begeisterung nicht genug; da ist das Sterben des eigenen Ich, die Hingabe des eigenen Lebens nötig, von welcher Jesus 9, 23 geredet hat. „Bist du entschlossen, diejenigen Opfer zu bringen, die notwendig sind, um den Turm hinauszuführen (14, 28)? Halte inne und besinne dich noch einmal!" — Der Menschensohn, der normale Vertreter der Menschheit, der wahre König der Schöpfung hat infolge des elenden Zustandes, in welchen uns die Sünde versetzt hat, ein weniger beneidenswertes Los, als selbst die Tiere, von denen die einen in der Luft, die andern unter der Erde ihr Obdach finden. Renan schließt aus dieser Antwort, daß „das Wanderleben, welches in der ersten Zeit so viel Anziehendes hatte, anfing ihm zur Last zu werden." Im Gegenteil, es giebt nichts Mutigeres, Männlicheres, als dieses Wort, mit welchem er diesen Menschen auf die Probe stellt. — Es scheint mir viel unnatürlicher, diese Unterredung in die Zeit eines Ausflugs von nur wenigen Stunden zu setzen, als in den Augenblick, wo Jesus die Gegend für immer verließ.

2) V. 59—60.[2]) Lukas sagt: ein anderer; Matthäus: „ein anderer unter seinen Jüngern," was zur Not bedeuten könnte: „ein anderer Mensch,

---

[1]) V. 57. T. R. liest hier mit A C und 8 Mjj. Syr. κύριε, welches ℵ B D L Ξ auslassen.
[2]) V. 59. B D V lassen κύριε weg.

aus dem Kreis der Jünger," woraus nicht hervorgehen würde, daß schon der vorhergehende zu der Zahl der Jünger gehört hätte. Doch ist diese Bedeutung weniger natürlich. — Diesmal ergreift Jesus die Initiative; er hat in ihm einen charakterfesten, besonnenen, über die Maßen bedächtigen Menschen erkannt; hier gilt es anzutreiben, nicht zurückzuhalten. Er will seinem Zaudern ein Ende machen und fordert ihn auf, ihm nachzufolgen. Die Entschuldigung, welche der Mensch vorbringt, scheint begründet zu sein und die Antwort Jesu dem Gefühl natürlichen Anstands und kindlicher Pietät zu widersprechen. Und in der That, wenn es sich um einen Ausflug von nur einem oder zwei Tagen handelte, so wüßte ich dieses Wort nicht zu rechtfertigen, auch wenn man es in der von Hase angenommenen, aber unmöglichen Bedeutung verstehen würde: „Erlaube mir, daß ich zuvor meinem Vater, der am Sterben liegt, die Augen zudrücke." Ganz anders ist es, wenn Jesus den Schauplatz seiner bisherigen Thätigkeit für immer verläßt und geht, um nicht wiederzukommen. Wenn dieser Mensch in diesem entscheidenden Augenblick zurückbleibt, wird er dann je wieder mit Jesus zusammentreffen? Einmal in den Kreis seiner Familie und seiner Geschäfte zurückgekehrt, wird er sich bald davon umstrickt sehen und nicht mehr die Kraft haben, alles zu verlassen. Es giebt im sittlichen Leben kritische Augenblicke, wo das, was nicht sogleich geschieht, gar nicht mehr geschieht. Der Wind weht; ist er einmal vorbei, so wird das Schiff nicht mehr flott. Aber, sagt man, einen Vater begraben, ist eine heilige Pflicht. Allerdings, wenn nicht eine höhere Pflicht ruft. Unverzüglich an die vom Feind bedrohte Grenze eilen, ist eine Pflicht, welche selbst vor der Pflicht, einen Vater zu begraben, den Vorrang hat. Es giebt immer Leute genug, um diesen letzteren Dienst zu verrichten; aber giebt es immer genug Arme, um das Vaterland zu verteidigen? Das Gesetz selbst entband den Hohepriester und die Nasiräer von den Pflichten gegenüber den Toten, selbst gegenüber einem Vater oder einer Mutter (Lev. 21, 11; Num. 6, 6 f.). Das Reich Gottes aber steht noch höher als das Vaterland und der Gottesdienst des Tempels. Die Verunreinigung, welche die Berührung eines Toten zur Folge hatte, und die gesetzlichen Leichenzeremonieen dauerten sieben Tage. Nach Verfluß derselben wäre Jesus schon weit fort gewesen; eine rasche Entscheidung war hier die Bedingung des Heils und des Lebens. — Der Doppelsinn des Wortes: die Toten, auf welchem die Antwort Jesu beruht, zeugt von seinem Urteil über die menschliche Natur vor ihrer Erneuerung durch das Evangelium. Dieser Ausspruch steht dem gleich: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben". Ebenso sagt Paulus: „Ihr waret tot in euren Fehlern und Sünden." Jesus sagt: Ihre Toten. Damit will er ausdrücken, daß die Toten im eigentlichen Sinne derselben Ordnung der Dinge angehören, wie diejenigen ihrer Angehörigen, welche nichts Höheres kennen, als die Interessen und Güter des natürlichen Lebens. — Die Weisung, das Reich Gottes zu verkündigen, rechtfertigt durch die Erhabenheit dieser neuen Aufgabe das von diesem Menschen verlangte soziale Opfer. Das διά in διάγγελλε deutet die Ausdehnung an, während das σύ, du, die tiefe Kluft erkennen läßt, welche durch den Anschluß an Jesus zwischen diesem Menschen und der ganzen Vergangenheit entstanden ist, mit der er brechen soll.

3) V. 61—62.[1]) Diesen dritten Vorfall meldet Lukas allein. Selbst Weiß giebt zu, daß er ihn aus der Tradition geschöpft haben muß. Er ist sozusagen die Synthese der beiden andern. Dieser Mensch bietet sich selbst an, wie der erste; aber er zögert, wie der zweite. Jesus hält ihn weder zurück

[1]) V. 62. ADL lesen επιβαλλων; alle andern: επιβαλων. — B läßt αυτου weg. — ℵBLΞ lesen τη βασιλεια statt εις την βασιλειαν.

noch drängt er ihn; er fordert ihn auf, sich zu entscheiden und der inneren Geteiltheit zwischen der Welt und Gott, welche er bei ihm wahrnimmt, ein Ende zu machen. Der Ausdruck ἀποτάσσεσθαι bedeutet eigentlich aus seiner Stellung austreten, daher: Abschied nehmen. Er bezieht sich zuweilen auf Besitztümer, wie 14, 33, aber natürlicher und häufiger auf Personen (Mark. 6, 46; Apg. 18, 18; 2. Kor. 2, 13). Hier steht er unzweifelhaft in der zweiten Bedeutung; denn bei der ersteren würde es τοῖς ἐν τῷ οἴκῳ heißen, nicht τοῖς εἰς τὸν οἶκον, was ein aktives Verhältnis in sich schließt (in das Haus hinein- und wieder herausgehen). — Das von Jesus gebrauchte Bild ist von einem Menschen genommen, welcher, statt auf die Furche zu sehen, die er ziehen will, nach irgend einem ihn interessierenden Gegenstand zurückschaut. Da er nur halb an seinem Geschäft ist, verrichtet er es nicht gut; die Furche wird krumm.[1]) Dasselbe ist der Fall bei dem, der sich dem Werk Gottes auf Erden widmet, aber noch von den Interessen und Freuden dieses Lebens erfüllt ist. Seine geistliche Thätigkeit wird durch diese innere Geteiltheit gelähmt. Jesus sagt zu diesem Menschen weder: Besinne dich! noch: Vorwärts! sondern: Entschließe dich!

Im Ausdruck Reich Gottes sind hier die beiden Ideen der Arbeit an sich selbst und der Wirkung auf andere vereinigt. Man wird wohl zugeben müssen, daß die Aufforderung Jesu sich hier, wie in den beiden andern Fällen, besser erklären läßt, wenn sie in die Zeit der letzten Abreise aus Galiläa fällt, wie Lukas es darstellt, als wenn es sich um einen gewöhnlichen Ausflug handelt (Matthäus).

In dieser Gruppe von Erzählungen hatte die mündliche Tradition einige Beispiele der mannigfaltigen Weisheit zusammengestellt, mit welcher Jesus die verschiedensten Charaktere zu unterscheiden und zu behandeln wußte. Holtzmann, welcher behauptet, Matthäus und Lukas haben den Abschnitt den Logia entnommen, ist genötigt, zu fragen, warum unser kanonischer Matthäus die dritte Geschichte weggelassen habe. Seine Antwort ist: Matthäus hat gemerkt, daß diese dritte Person niemand anders war, als der reiche Jüngling, dessen Geschichte er später nach dem Ur-Markus zu erzählen beabsichtigte; Lukas hat nicht so scharf gesehen, er hat, ohne es zu merken, nach zwei verschiedenen Berichten dieselbe Geschichte zweimal erzählt. Allerdings nach „verschiedenen" Berichten; denn es ist nicht leicht einzusehen, was sie Gemeinsames haben sollen. Die Gemütslage des reichen Jünglings ist eine ganz andere als die unsrer dritten Person. Jener möchte ein gutes Werk thun, um sich der Seligkeit zu versichern; dieser dritte will sich der Predigt des Evangeliums widmen. Ebenso verschieden ist die darauf folgende Unterredung.

Nach Weiß hatte Lukas den Bericht der Gadara-Reise nach Markus wiedergegeben, bei welchem diese drei Geschichten fehlten; nachdem er aber diese im apostolischen Matthäus an dieser Stelle gefunden, stellte er sie an den Anfang dieses Abschnitts, wo die Beschreibung der außergaliläischen Thätigkeit Jesu beginnt. Allein erstlich paßt diese Erklärung nicht auf die dritte Unterredung, welche nach Weiß selbst in den Logia fehlte und von Lukas aus einer besonderen schriftlichen oder mündlichen Tradition geschöpft sein muß. Ferner, wenn er die Logia in Händen gehabt hätte, würde er dann nicht diese drei Geschichten einfach am Anfang der Gadara-Reise hinzugefügt haben, welche er aus Markus schöpfte? Endlich wäre es auffallend, wenn Lukas gerade auf eine Sachlage verfallen wäre, in welcher diese drei Geschichten sich viel besser erklären, als in derjenigen, welche unser Matthäus nach den Logia giebt. Allerdings bestreitet Weiß, daß die von Lukas geschilderte Sachlage vorzuziehen sei. Aber aus welchen Gründen? Diese drei Geschichten

[1]) Schanz citiert ein Wort des Plinius: Arator, nisi incurvus (wenn er nicht auf den Pflug gebeugt ist), praevaricabitur.

sollen deshalb nicht an die Stelle passen, an welcher sie bei Lukas stehen, weil die erste beweise, daß der Kreis bleibender Jünger noch nicht gebildet war, wie die Sachlage bei Lukas voraussetzt, und weil aus der zweiten folge, daß die Jünger sich noch nicht gewöhnt hatten, den Pflichten, welche ihnen der Umgang mit Jesus auferlegte, alles unterzuordnen. Der Leser möge über den Wert dieser Gründe selbst urteilen. Wir halten es für einfacher, anzunehmen, daß diese Geschichten „nach der Ähnlichkeit des Gedankens" zusammengestellt worden sind, wie Reuß sich ausdrückt, und daß sie einen der traditionellen Erzählungskreise bildeten, einen Cyclus, welchen Markus gar nicht und Lukas in einer etwas vollständigeren Form als Matthäus überkommen hat.

III. Die Aussendung der siebzig Jünger.

10, 1—24.

Obgleich Jesus langsam von Stadt zu Stadt, von Flecken zu Flecken zog, hatte er jedem Ort nur wenig Zeit zu widmen. Es lag ihm daher daran, jedesmal seine Ankunft vorbereitet, die Gemüter geweckt, die Herzen nach seinem Besuch verlangend zu finden. Diese Vorsorge war um so mehr von Bedeutung, als dieser erste Besuch zugleich der letzte sein sollte. Wie er daher in die nördlichen Gegenden von Galiläa, als er sie zum letztenmal besuchte, die Zwölfe gesendet hatte, so beruft er jetzt zu einer ähnlichen Sendung in den südlichen Teil der Provinz eine größere Schar seiner Anhänger und läßt sie sozusagen unter seinen Augen ihre Lehrprobe für ihren zukünftigen Beruf machen. Der Bericht über diese Sendung enthält: 1) die Aussendung (V. 1—16); 2) die Rückkehr (V. 17—24).

1) V. 1—16: Die Aussendung.

V. 1.[1]) Die Thatsache. — Das μετὰ ταῦτα, darnach, versetzt uns in die Zeit unmittelbar nach der Abreise, an welche sich die drei eben erzählten Vorgänge anschlossen. Schleiermacher, Meyer, Weiß u. a. meinen, mit dem Ausdruck ἑτέρους, andere, spiele Lukas auf die Sendung der zwei Boten an (9, 52). Aber diese beiden Sendungen sind zu verschiedener Art, um auf gleiche Linie gestellt werden zu können. Überdies würde der Ausdruck ἀνέδειξεν unter keinen Umständen auf die erste dieser beiden Sendungen passen. Er bezeichnet eine Wahl und feierliche Einsetzung in einen Dienst, welcher amtlichen Charakter hat (1, 80). Daher ist es die in 9, 1 ff. erzählte Sendung der Zwölfe, auf welche Lukas mit dem ἑτέρους und noch deutlicher mit dem καί, auch oder noch, anspielt, falls letzteres echt ist, wie aus der großen Majorität der Mjj. und den beiden alten Übersetzungen, der Itala und der syrischen von Cureton, hervorzugehen scheint. — In dem Ausdruck: noch andere, liegt, daß die Zwölfe sich nicht unter diesen Siebzig befanden; Jesus behielt sie bei sich, um sie auf ihre künftige Amtsthätigkeit selber vorzubereiten. Die Siebzig zeichnete Jesus durch diese vorübergehende Sendung vor der Menge der übrigen Jünger als solche aus, welche sich zu dem Evangelisationswerk besonders eigneten, das durch die künftige Entwickelung des Reiches Gottes notwendig werden sollte. — Das Schwanken der Lesarten zwischen 70 und 72 kommt auch sonst vor, so in der Legende von den alex. Übersetzern des A. Ts. Die erstere Lesart läßt sich durch den Vorgang der siebzig Ältesten erklären, die Moses in der Wüste aufstellte (Num. 11, 16—25), während die zweite durch Multiplikation der in der heiligen Symbolik häufig vorkommenden Zahlen 6 und 12 entstanden sein kann. Da der Sinait., der Cod. C und die koptische

[1]) BLΞ lassen και weg. — T. R. mit ℵ A C L und 13 Mjj. Syr[sch] Cop. liest εβδομηκοντα; BDMR Syr[cur]: εβδομηκοντα δυο. — BKΠ lesen ανα δυο δυο statt ανα δυο.

Übersetzung, welche in der Regel mit den Alex. gehen, hier die byz. Lesart (70) unterstützen, scheint mir die Wagschale sich auf die Seite der letzteren zu neigen.[1])

Wollte Jesus durch die Zahl 70 auf eine bekannte Thatsache anspielen, wie er bei der Berufung der Zwölfe offenbar die 12 Stämme Israels im Auge gehabt hat? In diesem Fall kann man annehmen, daß er an die 70 Mitglieder des Sanhedrins gedacht und sozusagen einen Anti-Sanhedrin habe aufstellen wollen, wie er durch die Ernennung der Zwölfe ein neues Patriarchentum errichtet hat, aus welchem ein neues Israel hervorgehen sollte. Allein diese Erwählung der Siebzig war zu sehr etwas Vorübergehendes, als daß man bei dieser Erklärung stehen bleiben könnte. Viel wahrscheinlicher ist, daß Jesus mit der Zahl 70 auf die im Talmud ausgesprochene, vielleicht schon damals verbreitete Ansicht anspielen wollte, daß die Menschheit gemäß einer mehr oder weniger willkürlichen Addition der in der Völkertafel (Gen. 10) enthaltenen Namen aus 70 Völkern und Sprachen bestehe. In diesem Fall ist das Verhältnis zwischen der Ernennung der Zwölfe und der jetzigen Erwählung der Siebzig leicht zu verstehen. Wenn jene die Predigt des Evangeliums unter den 12 Stämmen bedeutet, so stellt diese die Mission unter allen Völkern im voraus dar. Der zweite Vers bestätigt diesen Sinn. Je mehr die Zeit fortschritt, um so mehr ließ Jesus die Seinigen auf ein umfassenderes Arbeitsfeld als das alte Gottesvolk hinausblicken. — Jesus sendet sie zwei und zwei; die Gaben des einen sollen die des andern ergänzen. Und da ihre Verkündigung ein Zeugnis sein sollte, fand hier das gesetzliche Prinzip seine Anwendung: „Auf zweier oder dreier Zeugen Mund." — Lange übersetzt das ἔμελλεν nicht mit sollte, sondern mit „hätte sollen", wie wenn die Predigt der Siebzig den Besuch hätte ersetzen sollen, den Jesus diesen Gegenden nicht selbst machen konnte. Aber der Ausdruck: vor ihm her schließt diesen Sinn aus. Die Jünger sollen nicht Jesum ersetzen, sondern sein Kommen vorbereiten.

V. 2—12: Die Instruktion für ihre Reise.

Zuerst die Notwendigkeit der jetzigen und künftigen Evangelisation: V. 2.

V. 2.[2]) Bei Matthäus steht dieses Wort am Schluß von Kap. 9, als Einleitung für die in Kap. 10 erzählte Sendung der Zwölfe. Bleek und selbst Weiß giebt der Stellung bei Lukas den Vorzug. „Der Acker ist die Welt," hatte es im Gleichnis vom Sämann geheißen. Auf dieses weite Gebiet beziehen sich natürlicherweise die sehr starken Ausdrücke dieses Verses. Sie erinnern an das Wort, welches Jesus in Samarien, gleichsam auf der Schwelle der heidnischen Welt, aussprach: „Sehet das Feld, wie es schon weiß ist zur Ernte!" — Nach der alex. Lesart δέ (aber) schließt sich die folgende Instruktion an die Ernennung der Siebzig an; nach der byz. Lesart οὖν (also) ist sie deren Folge und Ergänzung. — Die Sendung neuer, zahlreicherer Arbeiter muß die Frucht des Gebets derer sein, die ihnen vorausgegangen sind. Eben die Größe der auf sie gelegten Aufgabe bringt den letzteren ihre Unzulänglichkeit zum Bewußtsein und treibt sie, Gott inständig um Gehilfen und Nachfolger zu bitten. Die Präpos. ἐκ in ἐκβάλλειν, hinausschicken, kann bedeuten: aus dem Haus des Vaters, dem Himmel, von wo die Berufungen ausgehen, oder: aus dem heiligen Land, von wo die Verkündigung unter die

[1]) Der Verfasser der klementinischen Homilieen (2. Jahrh.) las allerdings 72. Er läßt Petrus sagen: „Zuerst hat er uns, die Zwölfe, erwählt, die er Apostel nannte; dann wählte er noch 72 andere Jünger aus den Glaubigsten heraus." Allein gerade die hier vorkommende Nebeneinanderstellung der zwei Zahlen 12 und 72 (6 × 12) kann auf den Text Einfluß gehabt haben.

[2]) ℵBCDLΞ lesen δέ statt οὖν.

Heiden ausgehen muß. Nach der vorangegangenen Idee des Gebets ist die erstere Bedeutung natürlicher.

Zweitens der Geist ihres Wirkens: V. 3—4.

V. 3—4.[1]) Der Geist, der die Jünger bei ihrer Sendung beseelen soll, ist der des Vertrauens sowohl bezüglich ihrer persönlichen Sicherheit (V. 2), als ihrer materiellen Bedürfnisse (V. 3). Schwach und wehrlos begeben sie sich unter eine feindselige Bevölkerung. Ihr Vertrauen muß sich auf den gründen, der sie sendet; das ἐγώ (ich) des byz. Textes paßt sehr gut in diesem Zusammenhang. — Wie er, Jesus, die Sorge auf sich nimmt, sie zu schützen, so ist er es auch, der ihnen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse während der Reise verschaffen wird, bei welcher sie weder Vorrat, noch Kleider mitnehmen; siehe zu 9, 3. — Ὑποδήματα: Sandalen, nämlich zum Wechseln; diese Bestimmung ergiebt sich aus dem Verb. βαστάζειν, eine Last tragen. — Sollen die letzten Worte die Eile anzeigen, wie 2. Kön. 4, 29? Allein diese Reise Jesu hat nichts Eilfertiges an sich. Oder will er ihnen verbieten, wie manche meinen, die Gunst der Menschen zu suchen? Allein dann wäre der Ausdruck: auf dem Wege ein müßiger Zusatz. Hofmann meint, Jesus wolle der Zerstreuung wehren, welche durch nichtige Unterhaltungen verursacht werden könnte. Dieser Sinn kommt der Wahrheit näher. Sie sollen reisen als Leute, deren Gedanken von einem hohen Ziel erfüllt sind, und sollen ihre Zeit nicht mit unnützen Zeremonien verlieren. Bekanntlich sind die Begrüßungen der Morgenländer bis zum Ekel umständlich. Den häuslichen Herd sollen sie aufsuchen; da werden sie die Ruhe finden, die nötig ist, um ihre Botschaft mit Erfolg anzubringen. An diesen Gedanken schließen sich die folgenden Anweisungen über die Art, wie sie ihre Aufgabe erfüllen sollen, natürlich an. Zuerst sagt ihnen Jesus, wie sie sich da zu verhalten haben, wo man sie nicht abweist: V. 5—9.

V. 5—7.[2]) Vorerst handelt es sich um ein einzelnes Haus. Das Präs. εἰσέρχησθε der byz. Codd. drückt besser als der Aorist der Alex. die Gleichzeitigkeit des Eintritts und des Wunsches aus. Die vorherrschende Regung im Herzen eines Dieners Christi ist das Verlangen, den Frieden, von dem er selbst erfüllt ist (seinen Frieden, V. 6) mitzuteilen. — Wenn der Artikel ὁ vor υἱός im T. R. und Sinait. echt wäre (das Kind des Friedens), so würde er diese Person als besonderen Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses bezeichnen; dieser Gedanke ist gesucht. — Der Ausdruck: Kind des Friedens, ist hebräisch. In derartigen Redensarten ist der abstrakte Begriff (hier der des Friedens) als eine im Individuum lebendig werdende reale Kraft vorgestellt. Die zwei ältesten Mss. lesen ἐπαναπαήσεται, ein regelmäßiges vom Aorist ἐπάην abgeleitetes Futur. Wenn keine, die Kraft des evangelischen Grußes zu empfangen geeignete Seele da ist, wird er darum nicht wirkungslos sein. Er wird mit verdoppelter Kraft auf den zurückkommen, der ihn aufrichtig ausgesprochen hat. — Der Sendbote Christi soll sein Eintreten gerade in dieses Haus als providentiell betrachten und deshalb für die ganze Zeit seines Aufenthalts an diesem Ort in demselben Wohnung nehmen; siehe zu 9, 4. Ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ, nicht: „in demselben Hause" (ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ), sondern: „eben in dem Hause, wo ihr zuerst eingetreten seid." — Sie sollen sich sofort als Glieder der Familie ansehen und ohne Bedenken das Brot ihrer Gastfreunde essen. Es ist kein Almosen; ihre Botschaft ist dieses Lohnes wert.

---

1) V. 3. ℵAB lassen εγω nach ιδου weg. — V. 4. ℵBDLΞ: μη statt μηδε. — ℵA lassen και weg.

2) V. 5. T. R. mit A und 12 Mjj. Syr^cur liest εισερχησθε; ℵB und 5 Mjj. It.: εισελθητε. — V. 6. T. R. liest μεν nach εαν, mit nur einigen Mnn. — T. R. mit ℵ liest ο vor υιος. — ℵB: επαναπαησεται statt επαναπαυσεται.

Dasselbe Verhalten, wie gegen eine Familie, ist auch gegenüber einer ganzen Stadt zu beobachten: V. 8—9.

V. 8—9. In einer solchen Stadt gleicht die Ankunft der Jünger einem Triumpheinzug: man wartet ihnen auf; man bringt ihnen Kranke; sie bringen öffentlich ihre Botschaft vor, und diese wird mit Achtung aufgenommen. Fälschlich sieht man in dem paulinischen: Πᾶν τὸ παρατιθέμενον ἐσθίετε (1. Kor. 10, 27) eine Anspielung auf diesen 8. Vers. Die Absicht beider Aussprüche ist durchaus verschieden; hier ist keineswegs die Rede von reinen oder unreinen Speisen; die Sendboten befinden sich noch auf jüdischem Boden. — Das Pronom. im Akkusativ ἐφ' ὑμᾶς, über euch, drückt die Wirksamkeit der Botschaft, ihren Einfluß auf die Individuen aus. — Das Perfekt. ἤγγικε zeigt an, daß die Nähe des Reichs Gottes eine vollendete Thatsache ist, vollendet durch die Gegenwart dessen, der nach diesen Sendboten kommen wird. Welche Spannung mußte eine solche Ankündigung hervorrufen!

Nun das Verhalten gegen eine Stadt, in der man sie abweist: V. 10—12.

V. 10—12.[1]) Diese Ankündigung und die symbolische Handlung am Schluß derselben sind wichtige Thatsachen, denn sie werden in dem Gericht über diese Bevölkerung mitreden. — Καί: sogar diesen Staub. Der Dativ ὑμῖν, euch, drückt den Gedanken aus: „wir geben ihn euch zurück, indem wir ihn von unsern Füßen schütteln." Damit wird alle Gemeinschaft mit den Einwohnern abgebrochen (vergl. zu 9, 5). — Πλήν drückt wie immer eine Einschränkung aus: „Übrigens haben wir euch nichts zu verkündigen, als daß . . ." Wenn auch diese üble Aufnahme den Besuch Jesu verhindert, wird dieser Augenblick dennoch für sie die Zeit der Entscheidung sein. — Ἐφ' ὑμᾶς, über euch, bei T. R. ist eine aus V. 9 entlehnte Glosse. — An jenem Tage kann sich auf die Zerstörung des Volks durch die Römer oder auf das jüngste Gericht beziehen. Die beiden Strafgerichte, von denen das eine mehr national, das andere mehr persönlich ist, fließen in dieser Drohung des Herrn zusammen, wie in der des Täufers 3, 9. Indessen scheint die Idee des jüngsten Gerichts, nach dem, was V. 14 folgt, hier vorzuherrschen. — Diese Bedrohung der Städte, welche, ohne auf die Zeichen der Zeit zu achten, seine Gesandten abweisen werden, veranlaßt Jesus, einen Blick auf die Städte zurückzuwerfen, welche so lange sich seiner Gegenwart erfreut, aber sie nicht benutzt haben. Indem er für immer aus ihrer Nähe fortgeht, sendet er ihnen als Abschiedsgruß das folgende ernste Wort zu:

V. 13—16: Abschiedswort an die Städte, wo Christus gepredigt hatte.

V. 13—16[2]). Chorazin ist weder im A. T., noch bei Josephus genannt. Dagegen wird die Stadt unter dem Namen Chorazaim von der jüdischen Tradition erwähnt und von ihr gesagt, daß sie einen Weizen zweiter Klasse erzeuge.[3]) Nach Eusebius (Onomasticon) war Chorazin 12 Meilen (3 Stunden) von Kapernaum entfernt — Hieronymus sagt in der Übersetzung 2 Meilen (40 Minuten) —. Diese Angabe paßt ziemlich genau auf die Ruinen, welche noch jetzt Bir-Kirazeh heißen, im Nordosten von Tel-Hum. Nach dem Bericht des Kapitäns Wilson sind dieselben so bedeutend, wie die von Tel-Hum. Jedenfalls muß Chorazin eine wichtige Stadt gewesen sein, da Jesus sie mit

[1]) V. 10. ℵBCPLΞ lesen εισελθητε statt εισερχησθε. — V. 11. ℵBDR Syr^cu lesen hier εις τους ποδας. — T. R. mit AC und 13 Mjj. Syr. liest hier εφ υμας, was in ℵBDLΞ fehlt. — V. 12. ℵD und 4 Mjj. lesen am Anfang ein δε.

[2]) V. 13. ℵBDLΞ lesen εγενηθησαν statt εγενοντο. — ℵABC und 6 Mjj lesen καθημενοι statt καθημεναι. — V. 15. T. R. mit AC und 13 Mjj. Syr. liest η υψωθεισα; ℵBDLΞ Italiq. Syrcur.: μη . . . υψωθηση. — BD Syrcur.: καταβηση statt καταβιβασθηση.

[3]) Tr. Menachoth. fol. 85, 1. Baba Bathra, fol. 15, 1 (siehe Caspari, Chronolog. geogr. Einleit. in das Leben Jesu Christi, S. 76).

Tyrus und Sidon vergleicht und sie auf eine Linie mit Kapernaum stellt. — Von den hier vorausgesetzten zahlreichen Wundern ist uns keines bekannt, von denen von Bethsaida nur eins. — Colani hat vorgeschlagen, unter δυνάμεις hier nicht Wunder, sondern Werke der Heiligkeit Jesu zu verstehen; über diese Erklärung braucht man kein Wort zu verlieren. — Die beiden zerstörten Städte, welche zur Vergleichung dienen, sind personifiziert und vorgestellt als zwei Frauen, welche mit dem Sack bekleidet und mit Asche bestreut, als Abzeichen der Trauer, dasitzen. Die byzant. Lesart καθήμεναι ist eine Korrektur des Maskul. καθήμενοι, welches sich auf die Bewohner der Städte bezieht. Das πλήν, ausgenommen, ist aus einem hinzugedachten Satz zu erklären: „Tyrus und Sidon werden auch schuldig erfunden werden; nur in einem geringeren Grad, als ihr.“ Die Verantwortlichkeit, welche aus der Zurückweisung der Gnade folgt, steht im Verhältnis zu der Größe der angebotenen Gnade.

V. 15. Der Ton erhebt sich, sowie sich dem Geist Jesu das Bild der Stadt darstellt, welche bei der Gnadenausströmung über Galiläa am reichsten bedacht worden ist, Kapernaum. Dort hatte Jesus seine Wohnung genommen, so daß er sie seine Stadt nannte (Matth. 9, 1); er hatte sie zur Wiege des Reichs Gottes, zum neuen Jerusalem gemacht. — Unbegreiflich, wie manche Ausleger die Worte: bis an den Himmel erhaben, auf den blühenden Handel von Kapernaum und vollends, wie Stier sie auf die Lage der Stadt auf einem Hügel am Ufer des Sees hat beziehen können. Die Gedanken Jesu bewegen sich in einem höheren Gebiet; es handelt sich um den Vorzug, welchen Jesus dieser Stadt gewährte, indem er sie zum Mittelpunkt seiner irdischen Thätigkeit machte. Tischendorf und Hort-Westcott nehmen die Lesart einiger Alex. an: μὴ ὑψωθήσῃ: „Wirst du bis zum Himmel erhoben werden?“ Antwort: „Nein, du wirst im Gegenteil bis in die Hölle hinabgestoßen werden.“ Selbst Weiß erklärt diese Lesart für „schlechterdings unpassend,“ und mit Recht. Die Voraussetzung, die in dieser Frage liegen würde, daß Kapernaum bis in den Himmel erhoben werden könne, ist in der That durch nichts begründet. Höchstwahrscheinlich ist die Form ὑψωθήσῃ aus einer Nachahmung des folgenden καταβιβασθήσῃ, und das μή vielleicht einfach daraus zu erklären, daß das Schluß-μ von Kapernaum verdoppelt und mit dem folgenden η verbunden worden ist. Die byz. Lesart ἡ . . . ὑψωθεῖσα, die du erhoben worden bist, ist ganz klar und einfach. — Wie der Himmel hier das Bild der höchsten göttlichen Gnaden ist, so die Hölle, eigentlich der Hades, das der tiefsten Erniedrigung, welche der erfährt, der die Gnade verwirft. Es ist im A. T. der Ort unter der Erde, eine Stätte des Dunkels und des Schweigens, wo alle menschliche Thätigkeit aufhört, alle menschliche Größe in das Nichts zurücksinkt (Ez. 13, 9 ff.; Jes. 31, 17 f.; 32, 19 ff.). — Auf der Stätte von Tel-Hum erblickt man heutzutage weithin nichts als Ruinen und Disteln. Tiefe Stille herrscht in diesem einsamen, öden Gefilde, welches sich von den nahen Anhöhen gegen das Ufer des Sees hinabzieht. — Statt καταβιβασθήσῃ, du wirst hinabgestoßen werden, liest der Vatic. und Cantabr. sowohl bei Matthäus, als bei Lukas καταβήσῃ, du wirst hinabfahren. Ich halte es für wahrscheinlich, daß ursprünglich der eine dieser Ausdrücke im einen, der andere im anderen Evangelium stand, der erste eher bei Lukas, der zweite bei Matthäus (wo καταβήσῃ einige minder wichtige Autoritäten mehr für sich hat). Diese Thatsache zeigt deutlich den Einfluß, welchen in solchen streng parallelen Stellen, wie die vorliegende, der Text des einen Evangeliums auf den des andern oder der andern ausübte.[1])

---

[1]) Außer den zwei Hauptvarianten μή oder ἡ und ὑψωθήσῃ oder ὑψωθεῖσα, welche sich auch bei Matthäus finden, bietet dieser noch eine dritte dar, welche in sieben byzant.

Im ersten Evangelium (Matth. 11, 20—23) ist dieser Ausspruch in den Verlauf des galiläischen Lehramts, nach der durch die Gesandtschaft des Täufers veranlaßten Rede, eingereiht. Die Ideenassoziation, vermöge welcher man diese zwei Stücke zusammengelegt hat, ist leicht zu verstehen. Die Unbußfertigkeit des Volks gegenüber dem Täufer war das Vorspiel seines Unglaubens gegen Jesum. Aber es ist auch klar, daß diese schmerzlichen Abschiedsworte besser in den Augenblick passen, wo die Mission Jesu unter dem galiläischen Volk beendigt ist und er dieses Gebiet für immer verläßt — dies ist die Sachlage bei Lukas —, als in denjenigen, wo er noch mitten in seiner galiläischen Thätigkeit stand.

V. 16. Lukas setzt hier einen Ausspruch hinzu, mit welchem Jesus auf die jetzige Sendung der Jünger zurückkommt und welcher einen treffenden Abschluß dieser ganzen Instruktion bildet, indem er die in derselben enthaltenen Verheißungen und Drohungen feierlich sanktioniert. Da die Jünger in ihren Erzählungen bloß die Thaten und Lehren Jesu wiederholten, so hörte und sah man in dem Jünger Jesum selbst; die Stellung, die man gegen den Sendboten einnahm, kam der Stellung gegen Jesus selbst gleich; ebenso wie auf höherer Stufe die Stellung, welche man gegen Jesus einnahm, der gegenüber Gott selbst gleichkam, da ja Jesus nur that, was der Vater ihm zeigte, und verkündigte, was er ihn lehrte; vergl. Matth. 10, 40—42 und Joh. 13, 20, wo derselbe Gedanke auf das Lehramt der Zwölfe, und 1. Thess. 4, 8, wo er auf die Prediger des Evangeliums überhaupt bezogen ist. Er paßt zu allen diesen Sachlagen, in den verschiedenen Formen, in welchen er ausgesprochen ist. Nichts war geeigneter, die Siebzig bei der Erfüllung ihrer Aufgabe zu stärken, als das Gefühl ihrer Wichtigkeit, wie es durch diesen Ausspruch in ihnen hervorgerufen werden mußte.

2) V. 17—24: Die Rückkehr der Jünger.

Jesus hatte wahrscheinlich seine Jünger an einen bestimmten Ort hinbestellt. Zu ὑπέστρεψαν, sie kehrten zurück, ist nicht zu ergänzen: an den Ort, von wo sie ausgesandt worden waren, sondern: zu Jesus, welcher seine Reise langsam fortgesetzt hatte. Es war seine Absicht, jetzt alle die Orte der Reihe nach zu besuchen, wo er so von ihnen angekündigt worden war; vergl. das vor ihm, V. 1. Es ist daher durchaus kein Grund vorhanden, von Unwahrscheinlichkeiten oder Mangel an Zusammenhang in diesem Bericht zu reden.

Bei ihrer Rückkehr durften die Jünger zuerst aus Jesu Mund einiges über den Erfolg ihrer Sendung hören (V. 17—20) und dann eine in seinem Leben einzige Herzensergießung über den unerwarteten, aber wunderbaren Gang seines Werks (V. 21—24).

V. 17—20: Die Freude der Jünger.

V. 17—20.[1] Das mit Freuden spricht den Ton des ganzen Abschnitts aus; die Freude der Jünger teilt sich Jesu mit, aus dessen Gemüt sie erhoben und gereinigt ausströmt (V. 21 ff.). — Auf die Verheißung ihres Meisters vertrauend hatten sie sich an die Heilung der Kranken gewagt, indem sie über

Urkunden enthalten ist, nämlich: ἣ ὑψώθης, die du erhoben worden bist. Weiß erklärt diese Lesart, ich weiß nicht, aus welchem Grunde, für sinnlos; sie könnte aber wohl (siehe Keil) den Schlüssel der beiden andern bilden. Der Sinn ist derselbe, wie der der Lesart ὑψωθεῖσα. Aus dieser Form ὑψώθης konnte leicht die Form ὑψωθήσῃ entstehen, indem man unter dem Einfluß des parallelen Verb. καταβιβασθήσῃ am Schluß ein η hinzufügte, wodurch die Verwandlung des ἣ in μή veranlaßt wurde (vielleicht auch durch Verdoppelung des Schluß-μ in Καπερναουμ). Andrerseits konnte aus ὑψώθης leicht ὑψωθεῖσα werden, wenn man das Pronom. ἣ als Artikel faßte.

[1] V. 17. BD lesen δυο εβδομηκοντα. — V. 19. T. R. nebst AD und 11 Mjj. Syr. Iust. Ir. liest διδωμι; ℵBCLX It[pler]: δεδωκα. — V. 20. T. R. liest hier μαλλον, nur mit X. — ℵBLX lesen εγγεγραπται statt εγραφη.

denselben seinen Namen anriefen, und obwohl ihnen Jesus keine diesbezügliche Verheißung gegeben hatte, wie den Aposteln (9, 1), waren sie bald dazu geführt worden, die schwerste Krankheit, die Besessenheit, anzugreifen, und es war ihnen gelungen. Ihre Überraschung war groß; sie sprechen sie mit der Lebhaftigkeit einer ganz frischen Erfahrung aus: „Herr, selbst (καί) die Dämonen unterwerfen sich uns (Präsens ὑποτάσσεται)".

V. 18. Der Ausdruck ἐθεώρουν, ich sah, bezeichnet ein lebhaftes Schauen, nicht eine Vision im eigentlichen Sinn. Seit seiner Taufe hatte Jesus keine Vision mehr. Die beiden Thatsachen, deren Gleichzeitigkeit das Imperf. ich sah andeutet, sind die innere Wahrnehmung Jesu und die Triumphe der Jünger: „Während ihr die Unterthanen austriebet, sah ich den Fürsten fallen." Der Aorist πεσόντα scheint hier die Bedeutung des Partiz. Präsens πίπτοντα, fallend, zu haben. Allein das Präsens würde die Gleichzeitigkeit des Sehens Jesu und des Falles des Satans ausdrücken. Das ist aber nicht der Gedanke, den Jesus aussprechen will. Der Aorist dagegen drückt wirklich die Gleichzeitigkeit des Sehens Jesu und der von den Jüngern bewirkten Austreibungen aus.

Was hat man unter dem Fall des Satans, den Jesus während der Predigtreise seiner Jünger sah, zu verstehen? Nach Hofmann wäre es der Akt, durch welchen Gott den Satan nach seiner Empörung aus seinem himmlischen Wohnort verstoßen hat; denn eben dieser Fall sei die Ursache davon, daß die Dämonen keinen Widerstand zu leisten vermögen, wenn man ihnen im Namen Gottes befiehlt, ihre Beute zu verlassen. Allein mit dem Ausdruck: „Ich sah", kann Jesus nicht wohl auf eine Thatsache anspielen, von welcher er in seinem präexistenten Zustand Zeuge gewesen ist. In diesem Fall müßte es zum mindesten heißen: „Ich habe gesehen."

Mehrere Kirchenväter denken an die Niederlage des Satans, welche mit der Menschwerdung Jesu angefangen hat; Lange an den gezwungenen Rückzug des Satans in der Wüste, als Jesus zu ihm sprach: „Hebe dich weg von mir!" Nichts rechtfertigt die Annahme einer Anspielung auf so fernliegende Thatsachen. Weiß, welcher sich strenger an den Zusammenhang hält, meint, es handle sich bloß um die von den Jüngern bewirkten Austreibungen, welche der Gewalt des Satans über die geheilten Besessenen ein Ende gemacht haben. Meyer erklärt ungefähr ebenso, indem er die Worte: „Ich sah", auf den Augenblick bezieht, wo Jesus die Jünger aussandte, ihres Erfolgs im voraus gewiß. Dieser Sinn erscheint mir zu beschränkt und fast kleinlich angesichts eines so feierlichen, man kann sagen, so einzigartigen Ausspruchs, wie der vorliegende ist. Er ist offenbar aus tiefem Nachsinnen hervorgegangen. Während seine Jünger diese Siege davontrugen, erkannte er daran den Sturz der Macht, welche der Satan noch auf Erden besaß, ähnlich, wie man beim ersten Ausbrechen eines Brandes das ganze Haus in Flammen sieht. Man kann hier nach meiner Ansicht unmöglich von der Thatsache Umgang nehmen, daß nach der Schrift das Hauptwerk des Satans auf Erden das Heidentum ist. Der Götzendienst ist nichts als Teufelsblendwerk, weshalb man das Heidentum „eine Besessenheit im großen" genannt hat. Es ist dem Satan und seinen Engeln gelungen, die Anbetung, welche Gott gebührt (1. Kor. 10, 20), sich zuzuwenden, woraus man aber keineswegs die schriftwidrige Folgerung ziehen darf, daß jede heidnische Gottheit einen besonderen Dämon vorstelle. Indem Jesus im Geist an dem Werk seiner Jünger teilnimmt, sieht er schon das Ende dieser ungeheuren Verblendung kommen.

Der Himmel könnte hier, wie in V. 15, das Bild eines höheren Zustandes sein; aber es ist wahrscheinlicher, daß dieser Ausdruck, wie das ἐν ἐπουρανίοις, in der Himmelswelt, Eph. 6, 12, lokale Bedeutung hat und

die obere Sphäre bezeichnet, von welcher herab der Satan seine Macht über die Menschenherzen ausübt. In Apok. 12, 7—9 ist der letzte Akt dieses Siegs über das Heidentum beschrieben, welchen hier Jesus in seinem Anfang schaut. Das Bild des Blitzes, welcher im Herabfallen erlischt, stellt eine Macht von blendendem Glanz dar, welche plötzlich verschwindet. So sah denn Jesus im Geist die jetzige Macht des Satans in einem Augenblick vor der armen, kleinen Schar verschwinden, welche ihm zu seiner Bekämpfung zu Gebot steht.

V. 19. Dieses Wort kann man ansehen als eine Erklärung der von den Jüngern bewirkten Heilungen, und zwar zu dem Zweck, diese Wundermacht einem noch größeren, realeren und erhebenderen Wert, dem ihres eigenen Heils (V. 20) gegenüberzustellen. So versteht Hofmann die Stelle. In diesem Fall muß man notwendig mit den Alex. lesen: δέδωκα, „ich habe euch gegeben". „Ihr habt diese Thaten verrichtet, weil ich euch die Vollmacht dazu gegeben habe". Allein das ἰδού, siehe, zeigt etwas Neues, Überraschendes an. Meyer und Weiß geben also dem Perf. δέδωκα folgenden, ziemlich verschiedenen Sinn: „In der Vollmacht, die ich euch erteilt habe, ist die Kraft enthalten, viel größere Werke zu verrichten, als diese Heilungen, über welche ihr euch so sehr freuet, nämlich die nachher, in V. 19, beschriebenen Werke." Diese Bedeutung ist passend. Allein mir scheint es, als ob derselbe Gedanke noch deutlicher hervortreten und das Wort ἰδού, siehe, welches etwas Überraschendes ankündigt, sich noch besser erklären würde, wenn man der byz. Lesart δίδωμι, ich gebe euch, folgt. Der Sinn ist dann: „Ihr habt ja schon eine große Gewalt empfangen; aber siehe, ich gebe euch jetzt eine noch größere Vollmacht, nämlich die, alle Werkzeuge des Satans unter die Füße zu treten und an der Stelle seines Reiches das Reich Gottes auf Erden aufzurichten." Das Perf. δέδωκα ist wohl daher gekommen, daß man gemeint hat, Jesus wolle hier die Machtthaten erklären, durch welche die Jünger so sehr in Erstaunen gesetzt worden waren. — Das Bild der Schlangen und Skorpione ist aus Psalm 91, 13 genommen. Es handelt sich nicht mehr bloß um zu heilende Besessene; die Sendboten Christi werden bald einer ganzen Menge von Übeln ausgesetzt sein, durch welche der Satan ihnen zu schaden sucht. Diese Übel, welche er in der Natur oder in der menschlichen Gesellschaft auffindet, sind hier durch das Bild dieser listigen, schädlichen Tiere bezeichnet. Der folgende, allgemeinere Ausdruck: und auf alle Gewalt des Feindes, bedeutet: „und überhaupt auf . . .", und umfaßt neben den äußeren auch die rein geistigen Mittel, durch welche der Satan das Werk der Diener Jesu zu hemmen sucht. Das ἐπί, auf, hängt nicht von πατεῖν, wandeln, ab, sondern von dem Substantiv ἐξουσία, Vollmacht. — Mitten unter allen diesen inneren und äußeren Werkzeugen des Satans geht der treue Diener unbeschädigt seinen Weg, solange sein Herr mit seiner Arbeit zufrieden ist und seines Dienstes bedarf. Man denke an die Gefangennehmung des Petrus durch Herodes, an die Otter in Malta, den Engel des Satans, der Paulus mit Fäusten schlägt u. s. w. Mark. 16, 18 finden wir denselben Gedanken etwas anders ausgedrückt. — Es ist unnatürlich, aus οὐδέν, nichts, ein Objekt von ἀδικήσῃ zu machen, indem man δύναμις τ. ἐχθ. als Subjekt nimmt; οὐδέν ist einfach Subjekt.

V. 20. Indessen hätten die Siege über den Satan, die sie schon errungen, und selbst die größeren, die ihnen Jesus verheißt, keinen Wert für sie selbst, wenn sie nicht auf ihrem persönlichen Heilsstand beruhten. Man kann im Namen Jesu Dämonen ausgetrieben und sonst alle möglichen Wunder verrichtet haben, ohne das Heil zu besitzen; vergl. Matth. 7, 22 f. Man denke nur an Judas! In diesem Fall verschwindet jeder Grund zur Freude an den Werken, die man vollbracht, an den Erfolgen, die man gehabt. Die groß

artigsten Erfolge, die glänzendste Beredsamkeit, die gefüllten Kirchen, die Bekehrungen nach Tausenden geben in der That nur demjenigen ein Recht zur Freude, der in Wahrheit von sich sagen kann: Ich bin ein Erlöster. Um dieses Wort zu rechtfertigen, ist es also nicht nötig, nach χαίρετε δέ, freuet euch aber, ein μᾶλλον, mehr, hinzuzufügen, wie T. R. mit einem einzigen Mj. thut. — Das πλήν, nur, hat den Zweck, diese Wahrheit, welche viel wichtiger ist, als das, was Jesus in V. 19 gewissermaßen zugestanden hat, vorzubehalten. Vom persönlichen Standpunkt des Arbeiters aus ist dieser Gegenstand der Freude in der That der einzige; denn jeder andere fällt mit jenem dahin. — Das Bild einer himmlischen Liste, in welche die Namen der Erlösten im voraus eingeschrieben sind, ist ein dem A. T. geläufiges (Ex. 32, 32 f.; Joh. 4, 3; Dan. 12, 1). Es ist von dem Register hergenommen, in welches alle israelitischen Familien eingetragen wurden. Es ist aber auch in der Schrift oft davon die Rede, daß man aus diesem Buch, dem Sinnbild des göttlichen Ratschlusses, ausgestrichen werden kann (Ex. 32, 33; Jer. 17, 13; Ps. 69, 29; Apok. 22, 19). Dadurch wird der Begriff der menschlichen Freiheit neben dem des göttlichen Vorherwissens und der Berufung festgehalten. — Statt der echten Lesart ἐγγέγραπται, eingeschrieben, hat man wahrscheinlich den gebräuchlicheren Ausdruck ἐγράφη, ist geschrieben worden, gesetzt.

V. 21—24: Die Freude Jesu.

Der außerordentliche Charakter dieses Augenblicks im Leben Jesu erhellt aus der genauen Bestimmung: In eben dieser Stunde, nämlich in der Stunde, wo die Jünger wieder zu Jesu kamen und ihm von ihren Erfahrungen berichteten. Diese unwissenden Fischer, diese einfachen Landbewohner, welche bei den Mächtigen und Weisen Jerusalems als „das verfluchte Volk" (Joh. 7, 49), als „das Erdgeschmeiß" gelten (rabbinischer Ausdruck), sind also die Werkzeuge, welche Gott ihm giebt, um das Reich des Satans auf Erden zu zerstören! Jesus selbst mochte wohl öfters die Frage erwogen haben: Wie kann ein Werk durchdringen, welchem die Mitwirkung von keinem der Gebildeten und Angesehenen in Israel zuteil wird? Die Antwort Gottes bringt ihm jetzt der Erfolg der Sendung der Siebzig: durch die geringsten Werkzeuge hat Gott die Absicht, sein größtes Werk zu vollbringen. In dieser den menschlichen Erwartungen so ganz entgegengesetzten Fügung erkennt Jesus mit freudiger Anbetung die Weisheit seines Vaters.

V. 21.[1]) Liest man mit dem T. R. bloß τῷ πνεύματι (ohne ἐν), so ist mit diesem Ausdruck: im Geist, am natürlichsten der Geist Jesu gemeint als Bestandteil seiner menschlichen Person; vergl. 1. Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12; Röm. 1, 9. Der Geist in diesem Sinn unterscheidet sich von der ψυχή, der Seele, dadurch, daß diese der Sitz derjenigen Gemütserregungen ist, welche mit dem natürlichen Leben zusammenhängen (Joh. 12, 27), während der Geist das Organ für diejenigen ist, welche sich auf die göttlichen Interessen beziehen; denn der Geist ist das höhere Organ der menschlichen Seele, durch welches sie den Umgang pflegt mit der himmlischen Welt. Bei Maria haben wir in dem Augenblick, wo sie ihren Lobgesang anstimmt, eine Gemütsbewegung derselben Art gefunden, wie die, die hier bei Jesus zu Tage tritt; vergl. 1, 46 f. Dort ist auch dasselbe Verb. ἀγαλλιᾶσθαι gebraucht als Ausdruck der freudigen Bewegung, welche die Seele in unmittelbarer Berührung mit dem göttlichen Wesen empfindet. Joh. 11, 33 deutet eine ebenso tiefe, aber entgegengesetzte Regung im Innern Jesu an; das betreffende Verb. ist ἐμβριμᾶσθαι, schaudern.

[1]) T. R. mit A C und 12 Mjj. liest hier ο Ιησους, welches ℵ B D Ξ It. Syr[cur] weglassen. — T. R. mit A B C und 12 Mjj.: τω πνευματι, statt εν τω πνευματι, wie ℵ D und 3 Mjj. lesen. — Ferner lesen ℵ B C D und 5 Mjj. It. Syr. τω αγιω nach πνευματι.

Nach dem Sinait. wäre vor πνεύματι ἐν zu lesen und nachher τῷ ἁγίῳ; in diesem Falle würde es sich um den göttlichen Geist handeln. Es ist mir aber von der Taufe Jesu an kein Fall bekannt, wo eine Einwirkung des heiligen Geistes auf Jesus so speziell erwähnt wäre. Die Verbindung zwischen seinem und Gottes Geist war wohl von da an eine zu innige und beständige, als daß zu einer solchen plötzlichen, vorübergehenden Einwirkung Raum gewesen wäre. Die Worte ἐν und τῷ ἁγίῳ waren also ursprünglich Randglossen, welche im Lauf der Zeit in den Text hereingekommen sind. Nur ist nicht zu vergessen, daß, wenn Lukas vom Geist Jesu redet, er sich denselben nicht ohne den ihn erfüllenden göttlichen Geist vorstellt. — Aus dieser mächtigen Einwirkung der äußeren Ereignisse auf das Gemüt Jesu sehen wir, wie ernstlich in unsern Evangelien seine Menschheit gemeint ist.

Das Verb. ἐξομολογεῖσθαι. eigentlich: „erklären, bekennen," steht in den LXX für הודה, loben (Gen. 29, 35). Es drückt eine freudige, vertrauensvolle Zustimmung zu den Wegen Gottes aus. Die Worte: Vater und Herr bezeichnen, das erstere die besondere Liebe, als deren Gegenstand sich Jesus beim Gang seines Werkes fühlt, das zweite die unbeschränkte Macht, mit welcher Gott, als Herr der Welt, nach Belieben von allen menschlichen Bedingungen absieht und den Erfolg seiner Ratschlüsse niemand als sich selbst verdankt. — Man meint oft, die Danksagung Jesu beziehe sich bloß auf die zweite der im Folgenden angegebenen Thatsachen; der Sinn wäre: „daß du, während du . . . verborgen hast, . . . geoffenbart hast." Das Offenbaren wäre allein Gegenstand der Lobpreisung. Eine ähnliche Form findet sich allerdings Jes. 50, 2 und Röm. 6, 17. Aber ich bin mit Weiß der Ansicht, daß damit nicht die ganze Tiefe des Gedankens Jesu erreicht wird. Gott hat, so, wie er das Werk Jesu in Israel lenkte, entschieden die Mitwirkung der klugen Politiker und der weisen Gesetzesmänner Jerusalems verworfen. Man erinnere sich des Ausspruchs über die alten und die neuen Schläuche (5, 36—38), wofern wir denselben richtig verstanden haben. Der Herr brauchte ganz in seiner Schule gebildete Werkzeuge, die keine andere Weisheit besaßen, als die, die er ihnen von seinem Vater her selbst mitgeteilt hatte (Joh. 17, 8). Die Rabbinen Jerusalems hätten sicher der göttlichen Weisheit des Evangeliums die Zusätze ihrer eigenen Weisheit beimischen wollen. Darum hat er das Heil in einer Form dargeboten, in welcher es sich nur die Niedrigen und Kleinen aneignen können. Wenn je einmal Jesus es für gut findet, einen Gelehrten zum Apostel zu nehmen, so wird es nur geschehen, nachdem er die eigene Weisheit desselben durch die Erfahrung seiner Thorheit zu nichte gemacht haben wird. An diesem Tag bezeugt Jesus in heiliger Freude die Vortrefflichkeit dieses Ganges, welchen Gott seinem Werk vorgezeichnet hat, und in freudiger Anbetung preist er diese ersten sichtbaren Erfolge desselben. Wer hätte das erwartet? Die größte, heilsamste Umwälzung in der Weltgeschichte vollbracht durch Leute, welche bis dahin kaum als Glieder der Menschheit gezählt worden waren! Dieselbe göttliche Methode erfuhr Paulus bei der Gründung der korinthischen Gemeinde, 1. Kor. 1, 25, und er giebt den Beweggrund derselben an, V. 29 und 31. Einerseits werden die Weisen, welche versucht gewesen wären, sich zu rühmen, wenn man sie gebraucht hätte, dadurch gedemütigt, daß man ihre Weisheit beiseite setzt; andrerseits können die Kleinen, deren sich Gott zu bedienen für gut findet, über diese Bevorzugung nicht hochmütig werden, weil sie sich ihrer Unwissenheit bewußt sind. — Hofmann macht mit Recht auf das Fehlen des Artikels vor σοφῶν und συνετῶν, Weise und Verständige, aufmerksam. Der Sinn ist: Weise, Verständige (nicht: die Weisen). Die Ausschließung ist in dieser Form keine absolute. Es können solche darunter sein, welche in ihren eigenen Augen unwissend und arm werden

und so in die Kategorie der Kinder fallen; wie es umgekehrt Unwissende geben kann, die sehr anmaßend sind und sich für sehr weise halten, so daß ihnen Gott nichts offenbaren kann; weshalb der Artikel auch vor νηπίοις fehlt. — Das ταῦτα, dies, bezeichnet natürlich die neue, in der Person und durch die Lehre Jesu vermittelte Offenbarung der göttlichen Dinge (V. 22).

Dieses göttliche Verfahren ist so auffallend, so unerwartet, daß Jesus es unter erneuter, freudiger Anbetung nochmals wiederholt und bestätigt. Er faßt es kurz zusammen in dem οὕτως, so. Das ναί, ja, ist der kräftige Ausdruck der kindlichen Zustimmung Jesu zu diesem Gang der Dinge. Der Nominativ ὁ πατήρ, der Vater, der statt des Vokativs πάτερ steht (im vorigen Satz), hat qualitative Bedeutung: „als Vater handelst du mir gegenüber, indem du mein Werk so lenkst.“ — Das ὅτι wird von vielen in der Bedeutung weil genommen; Jesus würde seine Lobpreisung begründen. Allein das Folgende enthält keine Begründung, sondern eine bloße Wiederholung derselben. Daher ist es besser, das ὅτι in der Bedeutung daß zu nehmen und auch noch von „ich lobe dich“ abhängig zu machen. „Ja, ich lobe dich, daß es dir wohlgefällig gewesen ist, so zu thun.“ — Der Ausdruck εὐδοκία ἔμπροσθέν σου ist hebräisch; er entspricht dem לרצון לפני יהוה, Ex. 28, 38. Jesus freut sich darüber, daß „Gott in seinem Ratschluß die Erkenntnis des Heils nicht von dem Maß des Wissens und der Klugheit des natürlichen Menschen abhängig gemacht hat“ (Hofmann). Geß faßt den Inhalt dieses Verses treffend zusammen in den Worten: „Dem Wissensdünkel wird mit Verblendung geantwortet, der Herzenseinfalt, welche nach der Wahrheit verlangt, mit der Offenbarung.“ — Die folgenden Worte sollen den Erfolg dieser Methode erklären.

V. 22.[1]) Die Worte: und er wandte sich zu seinen Jüngern, welche T. R. mit den Alex. wegläßt, werden zwar von Tischendorf und Meyer verteidigt, welche behaupten, die Auslassung derselben sei durch die Parallele bei Matthäus veranlaßt; sie sind aber gleichwohl als unecht anzusehen. Wie sollte man diesen Ausdruck: er wandte sich, fassen? Meyer erklärt: Von Gott wendet sich Jesus zu den Menschen; denn in diesem Augenblick hört er auf zu beten. Aber paßt der Ausdruck: sich wenden zu dieser Bedeutung? Weiß meint im Gegenteil, und zwar mit mehr Recht, daß durch die Thatsache des Aufhörens des Betens die Interpolation dieses Satzglieds veranlaßt worden sei. Man kann aber auch annehmen, daß das κατ' ἰδίαν, insbesondere, in V. 23, die Glosse veranlaßt habe. Denn man meinte, es sei damit ein Gegensatz angedeutet zwischen einer ersten, allgemeineren Mitteilung an alle Zeugen des Vorgangs (V. 22) und einer durchaus vertraulichen Eröffnung an die Jünger allein (V. 23). Dies ist einer der seltenen Fälle, wo der T. R. von der dritten Ausgabe Stephani abweicht, welche diese Worte aufgenommen hat.

Die freudige Herzensergießung des V. 21 dauert fort; aber der erste lebhafte Eindruck macht jetzt einer ruhigen Betrachtung Platz. Nachdem die Anbetung Jesum gleichsam in den Schoß des Vaters versetzt hat, senkt er sich tiefer und tiefer in denselben ein, seine Worte werden wie ein Echo der Wonne der ewigen Sohnschaft.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist der: Wenn auch die Werkzeuge Jesu Schwachheit und Unwissenheit selbst sind, so ist es doch des Vaters Wille, daß durch sie alles dem Sohne unterthan werde. Daraus erklären sich die eben erlangten Erfolge, das Vorspiel der künftigen Siege und

---

[1]) T. R. läßt hier mit ℵBDLMΞ ll $\text{It}^{\text{pleriq}}$ Syr^{cur} die Worte και στραφεις προς τους μαθητας ειπεν weg, welche AC und 11 Mjj. Syr^{sch} lesen.

der endlichen Unterwerfung aller Dinge. Mehrere neuere Ausleger, Keim, Weiß u. a. beziehen die Worte: Alles ist mir übergeben, bloß auf das geistliche Gebiet, den Besitz und die Mitteilung der Erkenntnis Gottes. Das Folgende kann wirklich dazu führen, den Sinn dieser Worte so zu beschränken. Allein man darf den Ausgangspunkt dieser Rede Jesu, das Werk der Jünger und die von ihnen verrichteten Heilungen, nicht vergessen. Es handelte sich da nicht bloß um ein Lehren, sondern um eine Kraftentfaltung; wievielmehr muß das der Fall sein, wenn es die Zerstörung des Reiches des Satans auf Erden gilt, dieses glorreiche Ziel des Werkes Jesu, auf welches er soeben die Hoffnung der Jünger hingelenkt hat! Wenn der Zusammenhang mit dem Folgenden die geistliche Bedeutung des πάντα, alles, verlangt (die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge), so verlangt der Zusammenhang mit dem Vorangehenden ebenso gebieterisch die ganz allgemeine Bedeutung dieses Ausdrucks, welche zudem offenbar die natürliche ist; vergl. Matth. 28, 18 und Joh. 17, 2. Allerdings wird die Herstellung des Reiches Gottes durch Jesus auf der vollkommenen Erkenntnis des göttlichen Wesens beruhen, welche er allein besitzt und den Menschen mitteilt. Aber diese Offenbarung ist begleitet von der Macht, mit der er die Herzen und dadurch die Welt und alles erobert. Gott erkennen, heißt, in seinen Ratschluß eingeweiht sein, mit ihm denken und folglich auch mit ihm wollen. Mit Gott aber wollen und sich als Werkzeug zu seinem Dienst hergeben, ist das Geheimnis der Teilnahme an der göttlichen Allmacht. Dieser Ausspruch erinnert an seine dem Pilatus gegebene Antwort (Joh. 18, 37), in welcher er das Zeugnis, das er von der Wahrheit abgelegt hat, als das Mittel zur Herstellung seines Reiches darstellt. Man muß daher annehmen, daß Jesus bei den Worten: „Alles ist mir übergeben," an eine äußere Herrschaft denkt, welche in seinen Augen mit seiner geistigen Herrschaft eng verbunden ist, nicht bloß als Folge, sondern auch als Mittel derselben, sofern die Herrschergewalt, welche dem verklärten Christus zu teil werden soll, die bleibende Stütze der Kirche bei der Erfüllung ihrer Aufgabe in der Welt sein wird. Übrigens darf man aus diesen Worten Jesu nicht auf eine endliche universelle Bekehrung schließen; denn übergeben bedeutet, wie Geß bemerkt, nicht bloß: „zur Seligkeit, zum Heil anvertraut", sondern auch: „zum Gericht überantwortet".

Das καί, und, welches die beiden Teile des Verses verbindet, kann umschrieben werden: „Und zwar, weil . . ." Die vollkommene Erkenntnis Gottes, welche Jesus besitzt und mitteilt, ist das Zepter, unter welches sich zuletzt die ganze Welt beugen muß. — Im Folgenden bestehen zwischen Lukas und Matthäus zwei nicht unwichtige Verschiedenheiten der Fassung. Der letztere gebraucht das Verb. ἐπιγινώσκειν, durch und durch erkennen, den Finger auf etwas legen. Lukas gebraucht das einfache γινώσκειν, welches weniger nachdrücklich ist; aber er ersetzt dieses Defizit durch die Erweiterung des Objekts: τίς ἐστιν, „wer der Vater ist", „wer der Sohn ist", d. h.: alles, was Gott ist für den, der die Seligkeit genießt, ihn als Vater zu kennen, und alles, was der Name Sohn in sich schließt für den, der das Glück hat, sich von dem Munde des Vaters so nennen zu hören; mit einem Wort, alles, was der Vater und der Sohn für einander sind. Die zwei von den Evangelisten gebrauchten Formen haben also im Grund dieselbe Bedeutung; Lukas giebt vermittelst dieser Umschreibung wieder, was Matthäus durch das ἐπί ausdrückt. Nur hat die Form des Matthäus vielleicht eine etwas mehr didaktische Färbung, während die des Lukas sich mehr im Gebiet des Gefühls bewegt. Jedenfalls sind beide Formen verschiedene, von einander unabhängige Versuche, die ursprüngliche aramäische Form wiederzugeben. Es war dies ohne Zweifel der dem lateinischen cognoscere de entsprechende Ausdruck ידע על. H. 37, 16, der nicht bloß die

äußerliche Erkenntnis eines Objekts bedeutet, sondern die innere Durchdringung desselben durch das Subjekt.

Die folgenden Worte Jesu enthalten drei Gedanken. Erstlich: in seiner Sohnschaft liegt ein Geheimnis, welches nur der Vater vollkommen erkennt; zweitens: die völlige Erkenntnis des Vaters ist ein Schatz, welchen nur der Sohn ganz besitzt; drittens: niemand kann in diese Erkenntnis des Vaters eingeweiht werden, außer durch den Sohn. Die zwei ersten Sätze geben den Grund an, warum der Vater dem Sohn alles übergeben hat, der dritte, welcher aus den beiden ersten folgt, führt den Gedanken auf die gegenwärtigen Verhältnisse zurück. Denn die, welche der Sohn in die Erkenntnis des Vaters einzuweihen bereit ist, sind eben die Jünger, die er im Vorhergehenden als „unmündige" bezeichnet und denen „der Vater seine Geheimnisse zu offenbaren für gut befunden hat". So bildet diese Rede ein wohl zusammenhängendes, auf die geschichtliche Sachlage vorzüglich passendes Ganzes.

Der Artikel vor den Worten Vater und Sohn verleiht diesem Verhältnis einen einzigartigen, wesentlichen und absoluten Charakter und verbietet, es in dieselbe Kategorie zu stellen, wie andere analoge Verhältnisse, z. B. dasjenige zwischen Gott und den Menschen oder den frommen Israeliten oder den theokratischen Königen. Wenn Gott für gewisse Wesen Vater ist, so ist er es deswegen, weil er der Vater im absoluten Sinn ist, und dies setzt voraus, daß es ein Wesen giebt, welches für ihn der Sohn im absoluten Sinn ist. Die Idee der messianischen Würde erschöpft, wie Weizsäcker zugiebt, den Inhalt dieses Ausspruchs keineswegs. Das Wort der Sohn kann nach seiner Ansicht nur der Ausdruck des persönlichen Lebens Jesu sein; es handelt sich weder um seinen Gehorsam, noch um den Schutz, den er von seiten Gottes genießt, sondern um eine Einheit mit Gott, deren er sich von Anfang an bewußt ist und die sicher und stark genug ist, um sein wahres Selbst zu heißen. (Untersuch., S. 433—434). Man hat es zuweilen auffallend gefunden (siehe besonders Keim, II, 380 ff.), daß Jesus die ausschließliche Erkenntnis des Sohnes durch den Vater derjenigen des Vaters durch den Sohn voranstellt. Keim meint, Jesus könne nicht so geredet haben, und zieht die umgekehrte Ordnung vor. Nun stehen allerdings in den Schriften der Gnostiker (Marcion, die Marcioniten, die klementinischen Homilieen) und selbst in den Citaten dieser Stelle bei einigen Vätern (Justin, Irenäus, Tertullian, Epiphanius) die beiden Sätze mehrmals in umgekehrter Ordnung. Allein die kanonische Lesart ist doch kritisch gesichert, und sie entspricht auch am besten dem Zusammenhang und der Natur der Sache. Der tiefste Grund, weshalb der Vater alles dem Sohn übergeben hat, ist die Erkenntnis, welche der Vater vom Sohne, nicht die, die der Sohn vom Vater hat. Im gleichen Sinn erklärt der Vorläufer von Jesus: „Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hände gegeben" (Joh. 3, 35). Lieben und erkennen sind eigentlich nur zwei Seiten einer und derselben geistigen Thätigkeit. Wenn Gott dem Sohne alles übergiebt, so thut er es, weil er ihn als Sohn erkennt und liebt. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn begründet das Verhältnis des Sohnes zum Vater, nicht umgekehrt. Es ist beachtenswert, daß Jesus nicht auch von einer Offenbarung redet, welche die Menschen von Gott über das Wesen des Sohnes empfangen hätten. Vielleicht ist eine solche, wie Meyer meint, implicite in der Erkenntnis des Vaters enthalten, in welche der Sohn die Menschen einweiht. Ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, daß Jesus durch dieses Stillschweigen andeuten will, daß die Existenz und das Wesen des Sohnes ein Mysterium ist, welches nicht zu der den Menschen durch seine gegenwärtige Erscheinung vermittelten Offenbarung gehört, daß es eine geheimnisvolle, wenn man so sagen darf, innergöttliche Thatsache ist, welche nur Gott

zu ergründen vermag. Der Ausdruck τίς ἐστιν, wer der Sohn ist, bezieht sich nicht bloß auf das sittliche Leben des Sohnes; denn dieses wird nicht bloß vom Vater, sondern auch von den Menschen erkannt. Der Sohn macht dasselbe, ebenso wie das sittliche Wesen des Vaters, aller Welt, namentlich den Glaubigen, durch sein ganzes Leben offenbar (Joh. 14, 19). Es handelt sich um sein eigentliches Wesen, um die geheimnisvolle Existenz eines Sohnesbewußtseins in Gott.

Der zweite Gedanke steht in Wechselbeziehung zum ersten. Wie das Wesen des Sohnes für das Auge des Vaters nichts Geheimnisvolles hat, so hat das des Vaters für das Auge des Sohnes nichts Unergründliches. In der That kann die hier geschilderte, ganz einzigartige Lebensgemeinschaft nur stattfinden unter der Bedingung vollkommener Gegenseitigkeit. Die durch die Ausdrücke Vater und Sohn bezeichnete Verschiedenheit der Stellung löst sich in eine vollkommene Einheit des Denkens und Wollens auf. Bei den alten Schriftstellern, welche diesen Ausspruch citieren, findet sich häufig der Aorist ἔγνω, er hat erkannt, statt des Präsens. Dies war, wie man weiß, die z. B. von Marcion angenommene Lesart. Ohne Zweifel war sie ihm deshalb genehm, weil er sich ihrer bedienen konnte, um zu beweisen, daß Jesus die Erkenntnis Gottes den Heiligen und Propheten des alten Bundes nicht mitgeteilt habe. Der Sinn dieses Ausdrucks ist der gleiche, wie der des Wortes sehen in dem Ausspruch: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn ausgelegt" (Joh. 1, 18). Jede Erkenntnis, welche der Mensch außer der Gemeinschaft mit Jesus Christus von Gott besitzt, ist eine Nichterkenntnis im Verhältnis zu der vollkommenen Erkenntnis des Vaters, welche das ausschließliche Vorrecht des Sohnes ist.

Den dritten Satz darf man nicht in dem Sinn verstehen, daß der Sohn denen, welche er in seine eigene Erkenntnis des Vaters einzuweihen für gut findet, die ganze Fülle der Erkenntnis mitteilt, welche er selbst besitzt; es giebt verschiedene Stufen dieser Mitteilung. Er läßt sie stufenweise an dem Sohnesbewußtsein teilnehmen, welches er gegenüber dem Vater hat und das gleichsam die Sonne seines Lebens ist. Die Worte ᾧ ἐὰν βούληται drücken die völlige Freiheit aus, mit welcher der Sohn diesen Schatz der Erkenntnis des Vaters austeilt; sie erinnern an das οὓς θέλει, welche er will, Joh. 5, 21. Mit diesen letzten Worten kommt Jesus zu den ihn umgebenden Jüngern zurück, und indem er sich speziell an sie wendet, schließt er diesen einzigartigen, zuerst der Anbetung, dann der andächtigen Betrachtung gewidmeten Moment mit einer Anrede vertraulichster Art ab, welche den Zweck hat, den Jüngern die Größe des Werkes zum Bewußtsein zu bringen, das eben jetzt geschieht und wovon sie selbst die Werkzeuge sind.

Nach solchen Aussprüchen können wir keine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Jesus der Synoptiker und dem des Johannes zugeben. Man sieht, daß die Existenz des Sohnes nach beiden ebenso wesentlich zu der des Vaters gehört, wie die Existenz des Vaters zu der des Sohnes. Daher ist die Präexistenz des einen in der Ewigkeit des andern eingeschlossen.[1])

[1]) Réville giebt diesen Worten einen sehr abgeschwächten Sinn. Jesus habe einmal in wehmütigem Tone gesagt: „Gott allein liest in den Tiefen meines Herzens, und ich allein kenne ihn." Dieser „ganz natürliche Gedanke habe unter dem Einfluß einer fortgeschrittenen Theologie die Form angenommen, in welcher wir ihn hier finden" (Histoire du dogme de la divinité de J. Chr., S. 17). Den Beweis findet er darin, daß der Ausspruch in seiner gegenwärtigen Form den Faden der Rede abbreche. Wir haben gesehen, daß dies keineswegs der Fall ist, daß sie vielmehr ganz im Zusammenhang bleibt. Und die genaue Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Form des Lukas und der des Matthäus hat uns auf eine aramäische, durchaus originale Quelle des Berichts geführt. — Renan meint, es sei ein späteres Einschiebsel, welches den johanneischen Typus in die synoptische Darstellung einführe.

Diese Worte, V. 21—22, die, wie wir gesehen haben, so ganz in den geschichtlichen Zusammenhang des Lukas passen, setzt Matthäus (11, 26 f.) nach der an die galiläischen Städte gerichteten Warnung und der Rede über den Täufer. Ich kann nicht begreifen, wie es Kritiker geben kann, welche diese Situation der des Lukas vorziehen. Geß weiß den Zusammenhang bei Matthäus nur dadurch herzustellen, daß er annimmt, Jesus stelle hier die Jünger der ungläubigen Bevölkerung Galiläas gegenüber, nicht den Weisen und Gelehrten Jerusalems, und daß er den Ausdruck niemand in V. 27 folgendermaßen umschreibt: „Niemand, nicht einmal der Täufer." Man sieht leicht, wie künstlich diese Antithesen sind und wie man sie bloß erfunden hat, um auf jede Weise die Stellung zu rechtfertigen, welche das erste Evangelium diesen Worten giebt. Die Superiorität des Zusammenhangs bei Lukas scheint mir außer Zweifel zu sein. Bei Matthäus finden wir hier wieder dieselbe Methode der Aneinanderreihung von Aussprüchen Jesu, wie sie uns in seiner ganzen Schrift entgegentritt.

V. 23—24.[1]) Wie hohe Vorstellungen auch die Jünger von der Person und dem Werk Jesu hatten, so waren sie doch noch weit entfernt, seine Erscheinung in ihrer ganzen Bedeutung zu würdigen. Jesus sucht ihnen darüber die Augen aufzuthun; aber er redet nur halblaut mit ihnen, denn es ist ein Geheimnis, das er ihnen anvertraut. Er selbst ist die vollkommene Offenbarung des Vaters, nach welcher sich die Besten im alten Bund gesehnt haben. Durch dieses letzte Wort bekommt dieser Abschnitt einen herrlichen Abschluß. Wir finden denselben Ausspruch bei Matthäus (13, 16 f.), wo er auf das Lehren in Gleichnissen bezogen ist. Der Ausdruck: „Was ihr höret", würde zur Not diese Beziehung zulassen; aber die Worte: „Was ihr sehet", sprechen entschieden für die Lage bei Lukas, wie Weiß ohne Bedenken zugiebt. — Die schöne Stelle, mit welcher bei Matthäus (11, 28—30) diese ganze Rede schließt: „Kommet her zu mir . . .", hat Lukas nicht. Würde er diese freundliche Einladung an die Mühseligen und Beladenen ausgelassen haben, wenn er sie gekannt hätte? Ist sie nicht im vollkommensten Einklang mit dem Geist seines Evangeliums? Holtzmann nimmt an, Lukas als echter Pauliner habe sich an dem auf Christus angewendeten Ausdruck ταπεινός, demütig, und an den Worten Joch und Last gestoßen, welche zu sehr an das Gesetz erinnern. Und derartige Gründe bringt man vor angesichts solcher Worte, wie Luk. 22, 27: „Ich bin mitten unter euch wie ein Diener," und 16, 17: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein einziger Tüttel vom Gesetz falle"! Weiß giebt offen die Richtigkeit dieser Gründe zu. Er selbst erklärt diese Auslassung folgendermaßen: „Der Übergang von der Unterredung Jesu mit Gott und mit sich selbst zu der Anrede an das Volk erschien dem Evangelisten zu hart." Ich muß bekennen, daß mir dieser Grund gar nicht einleuchtet.

Über die Aussendung der Siebzig.

Dieser Abschnitt ist einer von denen, welche die neuere Kritik am meisten mißhandelt hat. Nach Baur hat Lukas diese Aussendung der siebzig Jünger erfunden, um die der Zwölfe herabzusetzen und die des Paulus und seiner Gehilfen, deren Vorläufer gleichsam die Siebzig sein sollen, zu verherrlichen. Zu diesem Zweck hat Lukas sogar absichtlich einen Teil der Anweisungen, welche bei Matthäus (K. 10) an die Zwölfe gerichtet sind, auf diese letzteren angewendet. Eine Bestätigung seiner Ansicht findet Baur darin, daß die anderen Evangelien diese Aussendung der

Allein wie wäre ein solches Einschiebsel in zwei verschiedene Schriften und in sämtliche Handschriften und Übersetzungen derselben hereingekommen, und zwar mit den Verschiedenheiten, welche wir gefunden haben und die sich aus dem Aramäischen erklären?

[1]) V. 23. D It. Syr^cur lassen die Worte κατ' ἰδίαν weg.

Siebzig mit keinem Wort erwähnen. Holtzmann schreibt Lukas keinen absichtlichen Betrug zu; er erklärt so: Nachdem Lukas (9, 1—6) die Sendung der Zwölfe nach dem Ur-Markus, der einen seiner Quellen, berichtet hatte, fand er in der anderen, den Logia, die große, an die Zwölfe gerichtete und in Matth. 10 enthaltene Instruktionsrede. Da er nun meinte, es handle sich hier um eine verschiedene Thatsache, so erfand er, um die Rede passend unterzubringen, die Aussendung dieser Siebzig. Weiß ist ungefähr derselben Ansicht. — Allein Baur erklärt uns nicht, wie es komme, daß Lukas, nachdem er die Sendung der 70 Jünger erfunden hat, um die Zwölfe herabzusetzen, dieselben sowohl im weiteren Verlauf des Evangeliums als in der Apostelgeschichte gänzlich vergißt und nur noch von den Zwölfen redet als dem Kollegium, welches Jesum bis Jerusalem begleitet und nach dem Pfingstfest in seinem Namen handelt. Wenn man eine solche Fälschung begeht, so thut man es doch, um sie nachher auszubeuten. — Lukas will die Sendung der Zwölfe in Schatten stellen? Allein wie kommt es dann, daß, während Matthäus über den Erfolg dieser Apostel-Sendung kein Wort hinzufügt (Kap. 10, Schluß), Lukas es für gut findet, ausdrücklich diesen Erfolg zu erwähnen (9, 6)? Was würde die Kritik sagen, wenn das Gegenteil stattgefunden hätte? Was die Annahme von Holtzmann und Weiß betrifft, so ist sie unvereinbar mit Matth. 10, 1. Denn aus dieser Stelle geht hervor, daß in den Logia die Aussendung der Zwölfe ausdrücklich als diejenige bezeichnet war, welche zu der in diesem 10. Kapitel enthaltenen Instruktionsrede die Veranlassung gegeben hatte. Hat der Verfasser des kanonischen Matthäus getreu nach den Logia berichtet, so mußte Lukas, wenn er diese Rede den Logia entnahm, mit Augen lesen, daß sie an die Zwölfe gerichtet war. Ferner, wenn Lukas eine solche Aussendung erfunden hat, um diese Rede unterzubringen, woher hat er die genaue Zahl 70? Er hat sie doch nicht auch frei erfunden! Endlich werden in einer Schrift des zweiten Jahrhunderts (Recogn. Clem. I, 24), deren Verfasser ein erbitterter Gegner des Paulinismus ist, dem Petrus folgende Worte in den Mund gelegt: „Zuerst hat er uns, die Zwölfe, erwählt, welche er Apostel nannte, dann noch 72 andere Jünger aus den Glaubigsten." Liegt darin nicht das stärkste Zeugnis für die geschichtliche Wahrheit des Lukasberichts? Die alten Kirchenhistoriker haben allerdings dieses Kollegium der Siebzig mißbraucht, indem sie alle hervorragenden Männer der ältesten Kirche demselben beizählten; allein auch diese falsche Anwendung ist ein Beweis für die Wahrheit der Thatsache.

Dieser unvergleichlich schöne und erhabene Abschnitt scheint uns das Meisterstück des Lukas zu sein, wie die Erzählung von der Heilung des Mondsüchtigen das Meisterstück des Markus, die Schilderung des Verhörs vor Pilatus das des Johannes ist.

IV. Unterredung mit dem Schriftgelehrten und Gleichnis von dem Samariter.

10, 25—37.

Jesus setzt seine Wanderung fort, indem er an jedem Ort anhält. Die mannigfaltigsten Auftritte folgen aufeinander ohne inneren Zusammenhang, wie die Gelegenheit es mit sich bringt. Weizsäcker, von der Ansicht ausgehend, daß der allgemeine Rahmen nicht historisch ist, legt sich darauf, einen systematischen Plan zu suchen und will überall eine Sachordnung auffinden. So soll das Gleichnis vom barmherzigen Samariter den gleichen Zweck haben, wie die Sendung der Siebzig, nämlich die Berechtigung der Evangelisten zu erweisen, welcher Nationalität sie auch angehören mögen. Aber wo soll man in dem Gleichnis die geringste Andeutung finden von einer Beziehung zwischen dem Werk des barmherzigen Samariters und der Thätigkeit

der Evangelisten in der apostolischen Gemeinde? — **Holtzmann** meint, Lukas schmelze im Folgenden zwei verschiedene Berichte zusammen: den von dem Schriftgelehrten (V. 25—28), welchen wir bei Markus (12, 28) und Matthäus (22, 35) wiederfinden, und die aus den Logia entnommene Parabel vom Samariter. Die Verbindung, in welche unser Evangelium beides bringt (V. 29), sei eben eine ziemlich ungeschickte Kombination von Lukas. Aber nichts beweist, daß der Schriftgelehrte des Lukas derselbe ist mit dem, von welchem Markus und Matthäus reden. Der letztere tritt in Jerusalem auf in den Tagen vor dem Leiden Jesu; und namentlich ist, wie **Meyer** anerkennt, der Gegenstand der Verhandlung ein ganz verschiedener. Der von Jerusalem fragt Jesum nach dem vornehmsten Gebot. Das ist eine theologische Frage. Der von Galiläa wünscht, wie der reiche Jüngling, daß Jesus ihm ein Mittel anzeige, seines Heils gewiß zu werden. Das ist eine rein praktische Frage. Konnte nicht mehr als Ein Rabbi in Israel über solche Gegenstände mit Jesu sich unterreden? **Weiß**, welcher die Identität unsres Schriftgelehrten mit dem des Markus und Matthäus annimmt, ist der Ansicht, Lukas habe den Bericht umgearbeitet. In der That, so gänzlich, daß er nicht mehr kenntlich wäre und eher einer reinen Erfindung gliche! Wenn das Gleichnis vom barmherzigen Samariter nicht schon in der ursprünglichen Erzählung zu der Unterredung mit dem Schriftgelehrten gehört hätte, was bliebe dann von dem ganzen Vorgang übrig? Er wäre dann so unbedeutend, daß man nicht verstehen könnte, warum die Überlieferung ihn aufbewahrt hat. Der Zusammenhang, welchen der 29. Vers zwischen der Unterredung und dem Gleichnis herstellt, wird vollkommen bestätigt durch die Lehre, auf welche das Gleichnis hinausläuft (V. 36 f.) und deren Echtheit nicht zweifelhaft ist.

1) V. 25—28. **Die Unterredung mit dem Schriftgelehrten.**

V. 25—26. In Griechenland sucht man die Wahrheit, in Israel das Heil und um dieses zu erlangen, die Gerechtigkeit. So finden wir denn auch dieselbe Frage in dem Munde des reichen Jünglings. — Aus dem Ausdruck: **stund auf** sehen wir, daß Jesus und seine Umgebung saß. **Holtzmann** erklärt diese „Szenerie" für unvereinbar mit der Vorstellung einer Reise. Als ob Jesus auf einer Predigtreise immer auf dem Sprung sein müßte. — Die **Versuchung** von seiten des Schriftgelehrten bezog sich entweder auf die Orthodoxie oder auf die theologische Geschicklichkeit Jesu. Seine Frage beruht auf der Idee des Verdienstes der Werke. Wörtlich: **welches Werk thuend** (gethan habend), **werde ich gewiß... erben?** In dem Ausdruck **erben** liegt eine Anspielung auf das Land Kanaan, welches die Kinder Israel als Erbe aus der Hand Gottes empfangen hatten und welches nach jüdischen Vorstellungen der Typus des messianischen Glücks blieb. Die Frage Jesu unterscheidet zwischen dem Inhalt (τί) und dem Ausdruck (πῶς) des Gesetzes. Man hat behauptet, bei den Worten: **wie liesest du?** habe Jesus auf den Denkzettel an dem Kleid des Schriftgelehrten gedeutet, auf welchem Schriftstellen geschrieben waren. Allein da müßte es V. 28 heißen: **du hast recht gelesen**, nicht: **du hast recht geantwortet**. Es läßt sich auch nicht beweisen, daß beide Sprüche auf den Denkzetteln standen, wahrscheinlich bloß der erste.

V. 27.[1]) Daß der Schriftgelehrte sogleich den ersten Teil von der Summa des Gesetzes aus Deut. 6, 5 citiert, kann nicht befremden; denn diese Stelle mußten die Juden morgens und abends hersagen. Hingegen möchte man zweifeln, ob er die Geistesgegenwart hatte, den zweiten Spruch aus Lev. 19, 18

[1]) V. 27. BII lassen σου nach θεον weg. — ℵBLΞ lesen die drei letzten Male εν statt εξ. — D liest die drei ersten Male εν und läßt (mit Γ und It.) die vierte Bestimmung ganz weg.

unmittelbar hinzuzufügen und damit die treffliche Zusammenstellung des wesentlichen Inhalts des Gesetzes zu bilden. In Markus 12, 30 f. und Matth. 22, 37—39 stellt Jesus selbst beide Sprüche zusammen. Jesus mag wohl, wie Bleek annimmt, den Schriftgelehrten durch einige Fragen auf diese Antwort geleitet haben; V. 26 sieht in der That aus wie der Anfang einer Katechese. — Der erste Teil der Summa enthält bei Lukas vier Ausdrücke; im Hebräischen sind es nur drei: לב, Herz; נפש, Seele; מאוד, Kraft. Allein das Hebräische לב bezeichnet nicht bloß das Herz, sondern auch den Verstand. Diese enge Beziehung zwischen beiden tritt bei den LXX stark hervor, indem sie לב, Herz, mit διάνοια, Verstand, übersetzen und somit nur drei Ausdrücke haben, wie der hebräische Text. Matthäus hat auch drei, διάνοια als letzten, Markus vier, σύνεσις statt διάνοια und zwar als zweiten. Καρδία, das Herz, steht bei Markus und Lukas an der Spitze; es ist der allgemeinste Ausdruck und bezeichnet in der Schrift den Zentralherd, von welchem alle Radien des sittlichen Lebens ausgehen, und zwar in seinen drei Hauptrichtungen: das Empfindungsvermögen oder die Affekte, נפש, die Seele, das Gefühl; sodann מאוד, die Kraft, das Thätigkeitsvermögen, der Wille; endlich διάνοια, der Verstand, das intellektuelle Vermögen, sowohl nach der analytischen, als nach der kontemplativen Seite. Die Unterscheidung zwischen dem Stamm, dem Herzen, und den drei Ästen, Gefühl, Wille und Verstand, ist in der alex. Variante stark betont durch die Ersetzung der Präpos. ἐκ, von, durch ἐν, in oder durch, in den drei letzten Satzgliedern. Das sittliche Leben geht aus von dem Herzen und verwirklicht sich im Leben in den drei genannten Thätigkeitsformen oder durch dieselben. So geht die Erhebung zu Gott aus vom Herzen und verwirklicht sich durch das Gefühl, welches sich von diesem höchsten Wesen nährt durch die persönliche Gemeinschaft mit ihm und durch alles, was zur Erhaltung derselben dienen kann, ferner durch den Willen, welcher sich der Erfüllung seines Willens kräftig widmet, endlich durch den Verstand, welcher in allen seinen Werken die Spuren seiner Weisheit aufsucht. — Der zweite Teil der Summa ist der Folgesatz des ersten und nur in Verbindung mit diesem vollziehbar. Nur die herrschende Liebe zu Gott kann jeden einzelnen so über den Egoismus erheben, daß das Ich des Nächsten ihm auf ganz gleicher Linie mit seinem eigenen Ich steht. Wir müssen das Urbild über alles lieben, wenn das Abbild uns bei den andern derselben Achtung und Liebe wert erscheinen soll, wie bei uns selbst. So lieben ist in der That, wie Jesus sagt, das Mittel zu leben, oder vielmehr das ist das Leben. Das Leben Gottes selbst ist die Liebe.

V. 28—29.[1]) Diese Antwort Jesu ist keine bloße Anbequemung an den gesetzlichen Standpunkt des Schriftgelehrten. Das Thun, welches selig macht, oder vielmehr die Seligkeit selbst, besteht seinem Wesen nach im Lieben. Das Evangelium unterscheidet sich auf diesem Standpunkt vom Gesetz nur dadurch, daß es das Mittel darbietet und die Kraft verleiht zur Erfüllung dieser höchsten Pflicht.

Wie kommt man aber dazu, Gott und den Nächsten so zu lieben? So würde der Schriftgelehrte gefragt haben, wenn er in der Röm. 6 geschilderten Gemüts-Verfassung gewesen wäre, welche die Vorbereitung für den Glauben ist. Er würde unter dem Druck des Gesetzes seine Unfähigkeit erkannt und in viel tieferem Sinn als im Anfang der Unterredung die Frage wiederholt haben: Was muß ich thun? Was muß ich thun, um so zu lieben? — Bleek, Meyer, Weiß, Hofmann, Schanz u. a. meinen, die Worte: er

---

[1]) V. 29. T. R. mit A und 12 Mjj. liest δικαιουν; ℵBCD und 3 Mjj.: δικαιωσαι.

wollte sich selbst rechtfertigen, hätten den Sinn: er wollte sich rechtfertigen wegen seiner ungeschickten Frage, und zwar dadurch, daß er zeigte, daß dieselbe doch ein ernstes Problem enthalte. Dies wäre etwas kindisch! Aus den Worten: „Thue das, so wirst du leben," hatte der Schriftgelehrte eine Anklage, ja eine Verurteilung herausgehört. Denn wenn er wirklich geliebt hätte, so würde er nicht nötig gehabt haben, zu fragen: Was muß ich thun . . .? Er hätte das Leben schon gehabt. Indem er sich also durch das von ihm selbst ausgesprochene, vollkommene Gesetz angeklagt fühlt, wendet er sein Nichtwissen, mit andern Worten, die Unklarheit des Buchstabens des Gesetzes vor als Entschuldigungsgrund für seine Nichterfüllung: „Was heißt das Wort: Nächster? Wie weit erstreckt sich seine Anwendung? Solange man über den Sinn dieses Ausdrucks nicht im Reinen ist, ist es ja unmöglich, das Gebot sicher zu erfüllen. So scheint sich uns die Bemerkung: „er wollte sich selbst rechtfertigen," natürlicher zu erklären. Der wahre Zweck des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter ist, dem Schriftgelehrten zu zeigen, daß die Antwort auf die von ihm gestellte theologische Frage von Natur in jedes aufrichtige Herz geschrieben ist und daß er nur muß hören wollen, um wirklich zu hören. Jesus will also keineswegs sagen, daß der Samariter durch seine liebevolle Gesinnung und durch seine Wohlthätigkeit das Heil erlangt habe. Man darf nicht übersehen, daß eine ganz neue Frage dazwischen gekommen ist, die nach der Bedeutung des Worts: Nächster. Das Gleichnis bezieht sich bloß auf diesen neuen Gegenstand. Jesus zeigt dem Schriftgelehrten, daß ein aufrichtiger Mensch diese von ihm als so schwierig bezeichnete Frage löst, ehe er sie sich nur gestellt hat. Dieser unwissende Samariter besaß von selbst (φύσει. Röm. 2, 14) das Licht, welches die Rabbinen nicht gefunden oder in ihren theologischen Grübeleien verloren hatten. Damit war die Entschuldigung beseitigt, welche er vorzubringen gewagt hatte. Zwischen dem Verhalten, welches Jesus dem Samariter zuschreibt, und der Lehre des Paulus von dem ins Herz geschriebenen Gesetz und seiner relativen Erfüllung durch die Heiden, Röm. 2, 14—16, findet eine merkwürdige Übereinstimmung statt. — Lightfoot hat bewiesen, daß die Rabbinen im allgemeinen alle, welche nicht Glieder des jüdischen Volks waren, nicht als Nächste betrachteten. Sie hatten wohl darüber gelehrte Debatten in ihren Schulen. Das Wort πλησίον ohne Artikel könnte streng genommen als Adverb angesehen werden. Einfacher jedoch wird es als das substantivierte Adverb ὁ πλησίον genommen. Das καί, und, mit dem die Frage beginnt, setzt sie in enge Beziehung zu der vorangehenden Antwort.

2) V. 30—35: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

V. 30—32.[1]) Der Priester und der Levit. — Der Ausdruck ὑπολαβών, aufnehmend (das Wort), der sich sonst im N. T. nicht findet, ist statt des gewöhnlichen ἀποκριθείς gesetzt, um dem Folgenden mehr Nachdruck zu geben. — Die bergichte und im allgemeinen unbewohnte Gegend, durch welche der Weg von Jerusalem nach Jericho geht, war ziemlich unsicher. Hieronymus (ad Jerem. III. 2) sagt, zu seiner Zeit sei sie von arabischen Horden beunruhigt worden. Die Entfernung zwischen beiden Städten beträgt sieben Stunden. Das καί, auch, vor ἐκδύσαντες, V. 30, setzt als selbstverständlich voraus, entweder, daß sie ihn zuerst anhielten oder daß sie ihm schon seine Barschaft

[1]) V. 30. T. R. mit AD und 15 Mjj. It. liest am Anfang des Verbs ein δε, welches bei ℵBC Syr. fehlt. — E und 6 Mjj.: εξεδυσαν statt εκδυσαντες. — T. R. mit AC und 13 Mjj. liest hier τυγχανοντα, welches ℵBDLΞ weglassen. — V. 32. T. R. liest mit AC und 12 Mjj γενομενος nach λευιτης, BLXΞ lassen es weg. — D läßt ελθων aus. — ADΓΔ fügen nach ιδων ein αυτον hinzu.

genommen hatten. — In dem κατὰ συγκυρίαν, von ungefähr, liegt etwas Ironisches; es ist ja doch nicht bloßer Zufall, daß der Erzählende diese beiden Personen in der Geschichte auftreten läßt. — Die Präposition ἀντί in ἀντιπαρῆλθε, er ging vorüber, bezeichnet ein Ausweichen nach der entgegengesetzten Seite. Vergl. die Antithese προσελθών, er trat hinzu, V. 34. — Das Wort τυγχάνοντα, welches die Alex. weglassen, gehört sicher in den Text. Es veranschaulicht den Zustand der Verlassenheit, in welchem der Verwundete liegen blieb.

V. 33—35.[1]) Der Samariter. — Des Kontrasts wegen wählt Jesus einen Samariter, ein Glied des halbheidnischen, durch alten Nationalhaß von den Juden geschiedenen Volks. Wo die Priester nicht wissen, der Schriftgelehrte noch streitet, hat das einfältige, aufrichtige Gemüt sogleich klare Einsicht. Sein Nächster ist jeder beliebige Mensch, mit welchem ihn Gott zusammenführt und der seiner Hilfe bedarf. Der Ausdruck ὁδεύων, der auf der Reise war, erinnert daran, daß er leicht hätte denken können, er habe seine Geschäfte und sei zum Mitleiden mit einem, der nicht sein Landsmann war, nicht verpflichtet. In jedem Pinselstrich der Schilderung, V. 34, verrät sich das Gefühl des herzlichsten Mitleidens (ἐσπλαγχνίσθη). — Öl und Wein gehörten immer zu den Reisevorräten. — Aus dem Folgenden ergiebt sich, daß πανδοχεῖον keine bloße Karawanen-Herberge, sondern ein eigentliches Gasthaus war, wo man gegen Bezahlung bewirtet wurde. — Ἐπί, V. 35, ist zu nehmen wie Akt. 3, 1: Gegen Morgen, d. h. mit Tagesanbruch. Ἐξελθών, da er aufgebrochen war, zeigt, daß er bereits aufgestiegen war, im Begriff abzureisen. Dieses Wort ist, wohl mit Unrecht, von den Alex. weggelassen. — Zwei Denare machen ungefähr einen halben Thaler. — Nachdem er den Verunglückten bis in die Herberge gebracht, hätte er sich aller Verantwortlichkeit gegen ihn entbunden achten und ihn seinen eigenen Landsleuten übergeben können: „Es ist euer Nächster mehr als der meinige." Aber das Erbarmen, das ihn getrieben hat, anzufangen, nötigt ihn auch, bis zum Ende fortzufahren. — Welch ein Meisterstück der Darstellung! Dieses Gemälde hat nichts von seiner ursprünglichen Frische verloren.

3) V. 36—37. Schluß der Unterredung.

V. 36—37.[2]) Die Frage, durch welche Jesus den Schriftgelehrten nötigt, selbst die Anwendung des Gleichnisses zu machen, scheint falsch gestellt. Nach dem Thema der Unterredung: „Wer ist mein Nächster?" (V. 29) scheint es, er hätte fragen sollen: Wen mußt nun du als deinen Nächsten ansehen, um so an ihm zu handeln, wie dieser Samariter an deinem Landsmann gehandelt hat? Allein da der Ausdruck: Nächster ein Verhältnis der Wechselbeziehung in sich schließt, so hat Jesus das Recht, die Ausdrücke umzukehren und die Frage so zu stellen: „Von wem meinst du, daß du als Nächster behandelt werden mußt?" Der Grund, weshalb Jesus diese Form der Frage vorgezogen hat, liegt auf der Hand. Um die richtige Antwort zu erhalten, ist es sicherer zu fragen: „Von wem wünschte ich eine Wohlthat zu empfangen?" als: „Wem muß ich eine solche erweisen?" Die Antwort auf die erste Frage ist nicht zweifelhaft. Der Egoismus kommt da dem Gewissen zu Hilfe, so daß es die Antwort geben muß: Von jedermann. Der Schriftgelehrte fühlt es wohl und kann auch der so gestellten Frage nicht ausweichen. Nur weil sein Gemüt sich sträubt, den verhaßten Namen Samariter lobend auszusprechen,

[1]) V. 33. T. R. mit ACD und 12 Mjj. liest αυτον nach ιδων, ℵBLΞ lassen es weg. V. 34. T. R. mit AC und 13 Mjj. liest εξελθων vor εκβαλων; dieses Wort fehlt bei ℵBDLXΞ. — V. 35. BDLΞ lassen αυτω weg.

[2]) V. 36. T. R. liest mit AC und 14 Mjj. ουν nach τις, ℵBLΞ Itpleriq. Syrcur lassen es weg. — V. 37. T. R. mit A und 12 Mjj. liest ειπεν ουν; ℵBCD und 5 Mjj.: δε.

gebraucht er eine Umschreibung. Über den Gebrauch von μετά. V. 37, siehe zu 1, 58. — In der Schlußerklärung stellt Jesus das Thun des Samariters der leeren Kasuistik der Rabbinen, die Unwissenheit, die da weiß, dem Wissen, das nichts weiß, gegenüber. Doch ist zu beachten, daß er zu den Worten: thue das, diesmal nicht, wie in V. 28, hinzufügt: so wirst du leben. Die Wohlthätigkeit allein macht nicht selig. Wäre sie auch die vollständige Erfüllung des zweiten Teils von der Summa des Gesetzes, so hat diese auch einen ersten Teil, dessen Erfüllung ebenso unerläßlich ist und doch dem wohlthätigsten Menschen fremd bleiben kann. So viel aber ist gewiß, daß, wer in seinem Handeln das Naturgesetz verleugnet, auf dem entgegengesetzten Weg ist von dem, der zum Glauben und zur Seligkeit führt (Joh. 3, 19—21).

Die Kirchenväter gefielen sich in der allegorischen Erklärung dieses Gleichnisses: Der Verunglückte soll die Menschheit bedeuten, die Mörder den Dämon, der Priester und der Levit das Gesetz und die Propheten; der Samariter wäre Jesus selbst, das Öl und der Wein die göttliche Gnade, das Maultier der Leib Christi, die Herberge die Kirche, Jerusalem das Paradies, die zu erwartende Wiederkehr des Samariters das letzte Kommen Christi. Diese Erklärung hat denselben Wert, wie diejenigen, auf welche ihre Gegner, die Gnostiker, oft verfielen.

V. Martha und Maria.

10, 38—42.

Es ist dies eine der köstlichsten Szenen, welche uns in der evangelischen Überlieferung erhalten worden sind, wieder ein Juwel, den Lukas wohl in Palästina entdeckt und aufbewahrt hat. Hase bezeichnet sie „als ein loses Blatt der Überlieferung“. Was an dieser Geschichte auffällt, ist ihre Stellung mitten in einer galiläischen Reise. Einerseits weist der Ausdruck ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς, wie sie so wanderten, darauf hin, daß es allerdings die Fortsetzung der 9, 51 begonnenen Wanderung ist; andrerseits läßt das, was wir aus Joh. 11 von Martha und Maria wissen, keinen Zweifel, daß die Begebenheit in Judäa, in Bethanien bei Jerusalem, stattgefunden hat. Hengstenberg vermutet, Lazarus und seine beiden Schwestern haben zuerst in Galiläa gewohnt und nachher sich in Judäa niedergelassen. Allein vom Herbst bis zum Frühling ist die Zwischenzeit etwas kurz, um während derselben eine solche Veränderung des Wohnsitzes anzunehmen. Joh. 11, 2 heißt Bethanien der Flecken der Maria und Martha, was voraussetzt, daß sie da seit lange wohnten. Eine andre Lösung ist natürlicher. Joh. 10 finden wir die Angabe eines kurzen Besuchs Jesu in Judäa im Dezember dieses Jahrs zum Fest der Tempelweihe. Sollte nicht damals der hier von Lukas erzählte Besuch stattgefunden haben? Man braucht bloß anzunehmen, daß Jesus seine Predigtreise vorübergehend unterbrochen und einen raschen Ausflug nach Jerusalem gemacht habe, vielleicht während die 70 Jünger ihre vorbereitende Mission ausführten. Nach einem kurzen Auftreten in der Hauptstadt wäre er wieder zurückgekehrt und an die Spitze der Karawane getreten, um die Orte vollends zu besuchen, wo die Jünger inzwischen sein Kommen angekündigt hatten. Lukas selbst kannte offenbar den Ort nicht, wo der Vorgang stattgefunden hat (in einem Flecken); er erzählt uns die Begebenheit, wie er sie in seinen Quellen fand oder wie er sie aus der mündlichen Tradition entnommen hatte, ohne genauere Angabe des Orts. In der Überlieferung hielt man sich mehr an die sittliche Lehre, als an die äußeren Umstände. Beachtenswert ist, daß der Schauplatz des vorangehenden Gleichnisses eben die Gegend zwischen Jericho und Jerusalem ist. Vielleicht auch eine Hinweisung auf eine zu dieser Zeit geschehene Reise nach Jerusalem.

Zweierlei ist dabei zu beachten: 1) daß die mündliche Überlieferung, aus welcher (mit Ausnahme des Johannes) unsre geschriebenen Darstellungen hervorgegangen sind, sich unmittelbar nach dem öffentlichen Leben Jesu gebildet hat, wo die in dem evangelischen Drama handelnden Personen noch lebten, und daß sie hinsichtlich der Personen, namentlich der Frauen, große Vorsicht anzuwenden hatte; daher das Verschweigen vieler Eigennamen; 2) daß das später verfaßte Evangelium Johannis diese Namen in der evangelischen Geschichte ohne Bedenken hat herstellen können, während zu der Zeit, wo Lukas schrieb, die Notwendigkeit, dieses Inkognito zu bewahren, noch vorhanden war.

V. 38—40.[1]) Der Martha Klage. Die Form des ersten Satzes ist hebräisch und weist auf eine aramäische Quelle hin. Es ist unmöglich, das αὐτός in der Bedeutung zu nehmen, welche Weiß ihm giebt: allein, ohne seine Jünger. In diesem Fall wäre nicht so viel Aufwartung nötig gewesen διακονία πολλή. V. 40); und mit wem hätte dann Jesus gerade geredet, als Maria kam, um ihm zuzuhören? Man sieht deutlich, daß Martha die Herrin des Hauses war. Aus Matth. 26, 6 und Mark. 14, 3 hat man schließen wollen, daß sie die Frau Simons des Aussätzigen gewesen sei und ihre Schwester Maria zu sich genommen habe; allein es läßt sich nicht beweisen, daß die in diesen beiden Stellen erzählte Mahlzeit bei Lazarus und Martha stattgefunden hat; der Bericht des Johannes (12, 1—2) beweist sogar deutlich das Gegenteil. — Wenn man in V. 39 das ἥ in den Text aufnimmt, was ich für das Richtige halte, so können die Worte ἣ καί nur bedeuten: welche auch. Hofmann und Weiß erklären diesen Ausdruck so: sie hörte nicht bloß zu, sondern setzte sich auch noch, um besser zu hören. Allein in diesem Fall dürfte dieses auch nicht mit dem zuerst genannten Akt, dem des Sitzens, verbunden sein. Man erklärt daher besser so: Maria hatte zuerst auch gedient; aber sie erkannte, daß dieser materielle Dienst seine Grenzen habe und daß es bei einem solchen Gast etwas Besseres zu thun gebe, als ihn zu bedienen, nämlich sich von ihm bedienen zu lassen. Deshalb setzte sie sich auch (während sie anfangs diente), um zu hören. Vergl. das κατέλιπεν. V. 40. — Da Jesus in halbliegender Stellung auf dem Sofa saß, die Füße nach hinten gestreckt, so hatte sie hinter ihm Platz genommen (7, 38). Das Verb. περιεσπᾶτο. sie wurde hin- und hergezogen, zeigt einen äußerlichen, aber auch innerlichen Zustand an. — Der Aorist ἐπιστᾶσα mit δέ bezeichnet eine plötzliche Änderung der Haltung: Da Martha Jesum und ihre Schwester sieht, wie sie voll Andacht ihm zuhört, hält sie inne und nimmt eine dreiste Stellung an: ihr Vorwurf ist an Jesus selbst gerichtet: Kümmerst du dich nicht darum? wie wenn er parteiisch wäre. Mit dem Ausdruck: κατέλιπεν. sie hat mich gelassen, oder nach den Alex.: κατέλειπεν. sie ließ mich, gesteht sie übrigens zu, daß Maria bis dahin ihr beim Dienen geholfen habe. Im Kompositum συναντιλαμβάνεσθαι sind drei Ideen enthalten: eine Last auf sich nehmen (das Medium), für einen andern (ἀντί), indem man sie mit ihm teilt (σύν).

V. 41—42.[2]) Die Antwort Jesu. Auf den Vorwurf der Martha antwortet Jesus mit dem ihrer übertriebenen Thätigkeit. Sie hat so viele Mühe, weil sie es so haben will. Μεριμνᾶν. sich beunruhigen, bezieht sich

---

[1]) V. 38. ℵBLΞ Syr^cur lassen das εγενετο weg und lesen εν δε τω πορ αυτους, αυτος. — ℵCLΞ lesen την οικιαν statt τον οικον; ℵLΞ lassen αυτης weg; B läßt τ. οικ. αυτης weg. — V. 39. ℵBCLΞ lassen η nach Μαρια weg. — ℵBCLΞ lesen παρακαθεσθεισα προς statt παρακαθισασα παρα und του κυριου statt του Ιησου. — V. 40. ABC und 12 Mjj. lesen κατελειπεν statt κατελιπεν.

[2]) V. 41. ℵBL lesen ο κυριος statt ο Ιησους. — ℵBCDL lesen θορυβαζη statt τυρβαζη. — V. 42. T. R. liest mit AC und 14 Mjj. Syr. ενος δε εστι χρεια. ℵBL: ολιγων δε εστι χρεια η ενος. — T. R. mit AC und 12 Mjj.: Μαρια δε; ℵBL und 2 Mjj.: Μαρια γαρ.

auf die innere, τυρβάζεσθαι, umgetrieben werden, auf die äußere Aufregung. Nach der Lesart θορυβάζῃ nähert sich der Sinn dieses zweiten Verbums mehr dem Sinn des ersten. — Die Wiederholung des Namens Martha in der Anrede Jesu ist dazu bestimmt, sie sanft, aber fest von dieser Zerstreutheit zu sich selbst zurückzuführen. Jesus rechtfertigt diesen Vorwurf mit einem Ausspruch, welcher uns in verschiedener Form überliefert ist und verschieden erklärt wird. Die rezipierte Lesart lautet: Nur Eines ist not; dies könnte in dem Sinn verstanden werden: „Es bedarf nicht dieser vielen Speisen, eine einzige würde hinreichen." Allein eine solche Ermahnung zur Einfachheit in der Haushaltung erscheint mir, ebenso wie Weiß, im Munde Jesu sehr trivial; jedenfalls wäre dieser Sinn nur annehmbar, wenn man darin eine Anspielung auf die für das Leben der Seele einzig notwendige Nahrung finden würde, was gesucht ist. Eher hätte man wohl den Ausdruck: das einzig Notwendige, in geistlichem Sinn zu nehmen: das Heil der Seele oder Jesus und sein Wort, als das alleinige Mittel, das Heil zu erlangen. Mit dieser Idee wäre dann nur noch die der göttlichen Hilfe für die irdischen Lebensbedürfnisse zu verbinden. Aber wenn dies wirklich der Gedanke Jesu ist, so muß man zugeben, daß derselbe durch die alex. Lesart viel besser ausgedrückt ist: „Es ist nur wenig (im Gegensatz zu dem Vielen, was Martha auftrug), ja in der That nur Eines nötig"; mit diesem Einen meint er dann die geistliche Nahrung, von welcher die Seele lebt, das Wort des Lebens, Christus selbst, welcher sich in seinem Wort offenbart und mitteilt, wie in diesem Augenblick das Beispiel der Maria beweist. — Dieses einzig Notwendige, welches sich von dem Wenigen (das ὀλίγα im Gegensatz zu dem πολλά) unterscheidet, ist das von Maria erwählte gute Teil; daher im Folgenden das denn der Alex. Es liegt darin vielleicht eine Anspielung auf das Ehrenstück bei den Mahlzeiten im Altertum. Das Pronom. ἥτις, welches als solches, hebt die Beziehung hervor zwischen der Vortrefflichkeit dieses Teils und seiner Unverlierbarkeit für den, der es erwählt hat und bei dieser Wahl verharrt. Die Worte: wird ihr nicht genommen werden, beziehen sich auf den gegenwärtigen Augenblick: Maria wird nicht genötigt werden, ihrer Schwester zu folgen. Aber diese Zusicherung schließt zugleich die eines ewigen Besitzes in sich. In dieser Rechtfertigung des Verhaltens der Maria liegt eine Aufforderung an Martha, es ihr sofort nachzumachen.

Man hat es häufig so angesehen, als ob die beiden Schwestern zwei gleich rechtmäßige Seiten des christlichen Lebens repräsentierten, die innere Andacht und die praktische Thätigkeit. Allein nach dem Text ist das gute Teil nicht unter beide verteilt; es gehört ganz der Maria. Auf der einen Seite beweist die Aufregung der Martha, wie sehr ihre hausfräuliche Eitelkeit bei ihrer äußeren Thätigkeit mit im Spiele war, auf der andern stellt Maria keineswegs einen kränklichen Quietismus dar, der durch äußere Thätigkeit ergänzt werden sollte. Dies ergiebt sich aus der Thatsache, daß sie selbst solange gedient hatte, als es ihr notwendig erschien, sowie aus der Handlung, welche sie wenige Monate später an Jesus vornahm (Joh 12, 3 ff.) und die er mit den Worten bezeichnete: „Sie hat ein gutes Werk an mir gethan." Indem sie damals gegen Jesus so handelte, zeigte sie, daß sie nicht bloß zu empfangen, sondern auch zu geben wußte.

Es ist überraschend, die Schilderung dieser Familie in einer so friedlichen, unaussprechlich glücklichen Stunde mit der Schilderung derselben an dem Tag des Schmerzes und der Trauer (Joh. 11) zu vergleichen. Martha, in beiden Lagen geschäftig und nach außen gekehrt, Maria in beiden gesammelt und in sich gekehrt. Daß es sich um keine Kopie handle, ergiebt sich aus dem völligen Stillschweigen des Lukas in Betreff des Lazarus.

Die Tübinger Schule hat in dieser Erzählung bis dahin unbekannte Tiefen entdeckt. In der Person der Martha hat Lukas das judaisierende Christentum, das der gesetzlichen Werke, gebrandmarkt, in der der Maria hat er das paulinische Christentum, die Rechtfertigung ohne Werke durch den Glauben allein, gepriesen. Die Unrichtigkeit dieser Hypothese ergiebt sich aus der Thatsache, daß Martha zur Ehre der Person Jesu selbst sich anstrengt, nicht zur Erfüllung gesetzlicher Pflichten, sowie daß das paulinische Christentum sich durch seine äußere Thätigkeit nicht weniger ausgezeichnet hat, als durch seine geistliche Intensität. Wenn diese so außerordentlich einfache Erzählung eine dogmatische oder polemische Tendenz hätte, so könnte sich dieser theologische Ursprung unmöglich verbergen. Es wird eine Zeit kommen, wo solche Urteile der Kritik nur noch als Verirrungen einer kranken Phantasie erscheinen werden. Ist nicht diese Zeit zum Teil schon gekommen? Selbst Hase scheut sich nicht zu erklären, daß der Versuch, aus dieser so einfachen Erzählung des Lukas eine Allegorie von allgemeiner Bedeutung zu machen, sich nur aus dem Wunsch erkläre, dem Bericht der folgenden, in Bethanien stattgehabten Begebenheiten (Lazarus' Auferweckung) ihren festen, geschichtlichen Boden zu entziehen.

VI. Das Gebet.

11, 1—13.

Während seines Weiterziehens versäumte der Herr seine gewöhnlichen Gebetsübungen nicht. Er begnügte sich nicht mit der beständigen Richtung des Gemüts zu dem Vater, auf welche man häufig die Gebetspflicht reduzieren will. Es fanden in seinem Leben bestimmte Gebetsmomente, positive Gebetsakte statt. Dies geht aus den folgenden Worten hervor: Als er aufgehört hatte zu beten. Infolge von einem dieser Momente, welche wohl für seine Umgebung immer das Zeichen zu andächtiger Sammlung waren, erbat sich einer von seinen Jüngern eine besondere Anweisung für das Gebet. Holtzmann ist so unparteiisch, daß er die Einleitung hier (V. 1) nicht in das allgemeine Verwerfungsurteil einschließt, welches die gegenwärtige Kritik über diese kurzen Einleitungen des Lukas zu fällen gewohnt ist. Er findet in der so genauen Angabe: „lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger es gelehrt hat", einen Beweis der Echtheit. Er schließt daraus, daß dies einer der Fälle sei, wo die Sammlung der Logia ausdrücklich die geschichtliche Sachlage enthalten habe. — Das Gebet des Herrn, sowie die darauf folgenden Anweisungen zum Beten sind bei Matthäus in den Verlauf der Bergpredigt hineingestellt (6, 9—13). Geß und andere nehmen an, Jesus habe dieses Mustergebet zweimal gelehrt. Es sei wohl möglich, daß ein Jünger einige Monate nach der Bergpredigt gegen Jesus die Bitte ausgesprochen habe, welche ihn zur Wiederholung desselben veranlaßte. Und was den Zusammenhang bei Matthäus betrifft, so sehe man aus Luk. 20, 47, daß das Schwatzen, welches Jesus in der Bergpredigt bekämpft, ebenso eine Gewohnheit der Pharisäer gewesen sei, wie der Heiden. Diese Gründe erscheinen mir schwach im Vergleich mit denen, welche dagegen sprechen.[1] Nichts in der Antwort Jesu und im Bericht des Lukas läßt vermuten, daß der Evangelist ein Mustergebet berichtet, welches Jesus seinen Jüngern schon einmal vorgelegt hätte. Und doch wäre es natürlich, daß bei der erwähnten Anfrage Jesus oder Lukas daran erinnern würde. Ferner ist nicht anzunehmen, daß der Herr zuerst das Gebet vollständig, so wie es sich bei Matthäus findet, gegeben und ein zweites Mal es in der abgekürzten und sogar veränderten Form vorgelegt hätte, in

[1] Siehe die treffliche Abhandlung von Page, Critical Notes on the Lords Prayer. *The Expositor*, Juni 1888.

welcher wir es bei Lukas lesen. Endlich ist es nicht möglich, bei Matthäus einen naturgemäßen Zusammenhang herzustellen, so sehr sich auch Geß darum bemüht. Was Jesus in dem betreffenden Abschnitt der Bergpredigt an den Pharisäern brandmarkt, ist nicht die *Weitschweifigkeit*, welche den Pharisäern und Heiden gemeinsam wäre, sondern das Prahlen vor den Leuten; das Vaterunser steht aber in keiner Beziehung zu dem Vorwurf des Haschens nach Ehre bei den Menschen. Es ist dies also vielmehr einer der zahlreichen, dem eigentlichen Zusammenhang der Bergpredigt fremden Bestandteile, welche in dieser Rede vereinigt sind, um eine vollständige Darstellung *der neuen Gerechtigkeit* zu geben. Bei Lukas hingegen ist die Veranlassung dieser Belehrung über das Gebet ebenso einfach, wie die Verbindung zwischen ihren einzelnen Teilen natürlich ist.

Der Bericht enthält: 1) das Muster des christlichen Gebets (V. 1—4); 2) eine auf die Gewißheit der Erhörung gegründete Aufmunterung zu solchem Gebet (V. 5—13).

1) V. 1—4: *Das Mustergebet.*

V. 1. Der Anlaß. Die Juden beteten regelmäßig dreimal des Tags. Der Täufer scheint diesen Gebrauch, ebenso wie den des Fastens beibehalten zu haben (5, 33); ohne Zweifel mit Rücksicht auf diese tägliche Übung hatte er seinen Jüngern eine Gebetsformel gegeben. Diese bloß von Lukas erhaltene Nachricht ist merkwürdig und kann nur echt sein.

V. 2—4.[1]) Das Gebet des Herrn. In den Worten: *Wenn ihr betet, so sprechet*, bezeichnet προσεύχεσθαι, *beten*, den Zustand der Anbetung, und das Wort: *sprechet* das Gebet in Worten. — Die Anweisung: „*wenn ihr betet, so sprechet*...“ bedeutet offenbar nicht, daß diese Formel bei jedem Gebetsakt sklavisch wiederholt werden soll; es ist der Typus, dessen Gepräge sich, aber auf freie, mannigfaltige, selbständige Weise in jedem christlichen Gebet wiederfinden soll. Der unterscheidende Charakter der Formel ist *der kindliche Geist*, welcher sich vorerst in der Anrede: *Vater*, dann in dem Gegenstand und der Ordnung der Bitten zeigt. Unter den fünf Bitten, welche das Gebet des Herrn bei Lukas enthält, beziehen sich zwei unmittelbar auf die Sache Gottes und die stehen voran; drei auf die Bedürfnisse des Menschen, die nehmen die zweite Stelle ein. Dieser der Sache Gottes gegebene absolute Vorrang schließt bei dem Betenden eine Selbstverleugnung, eine Liebe und einen Eifer für Gott und seine Sache in sich, welche dem Menschen nicht natürlich sind und das Herz eines Kindes Gottes voraussetzen, welchem wie dem Herrn die Angelegenheiten des himmlischen Vaters am wichtigsten sind. Dann wenn der Christ so sich selbst vergessen und gleichsam in Gott verloren hat, kommt er auf sich selbst zurück; aber da er sich in Gott wiederfindet, findet er sich nicht allein. Er schaut sich als Glied der Gottesfamilie an, und nachdem er gesagt hat: *du*, fährt er nun fort mit: *wir*. *Der brüderliche Sinn* tritt so im zweiten Teil seines Gebets als Ergänzung des kindlichen Geistes auf, welcher den ersten eingegeben hatte; die brüderliche Fürbitte fließt mit der persönlichen Bitte zusammen. Das Gebet des Herrn ist daher nichts anderes, als die Summa des Gesetzes in die Herzenspraxis übergetragen, um von da in das ganze Leben überzugehen.

---

[1]) V. 2. T. R. liest hier mit ACD und 15 Mjj. It^{pleriq} Syr. (mit Syr^{cur}) ημων ο εν τοις ουρανοις; diese Worte fehlen in ℵBL. — BL Syr^{cur} Tert. Aug. lassen die Worte weg: γενηθητω το θελημα σου ως εν ουρανω και επι γης. — V. 3. ℵD lesen δος (wie Matth.) statt διδου. — Marcion las σου (*dein* Brot, das Brot Gottes, Joh. 6), statt ημων. — V. 4. T. R. liest mit ℵ und 9 Mjj. Syr. αφιεμεν; B und 15 Mjj. αφιομεν. — ℵBLOr. Aug. lassen die Worte αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου weg, welche T. R. mit ACD und 14 Mjj. It^{pleriq} Syr^{cur} liest.

Nach den Mss. erscheint als sicher, daß im Text des Lukas die Anrede sich auf das einzige Wort Vater beschränkt. Die folgenden Worte: unser, der du in den Himmeln bist, sind in unsrem Evangelium eine Einschaltung aus Matthäus; aber die vollständige Anrede bei dem letzteren entspricht ohne Zweifel dem wirklichen Tenor der Rede des Herrn. In der Bezeichnung Vater drückt sich das doppelte Gefühl der Unterwürfigkeit und des Vertrauens aus. Dieser Name findet sich im A. T. nur Jes. 63, 16 (vergl. Ps. 103, 13) und wird nur in Beziehung auf die Gesamtheit der Nation gebraucht. Der fromme Israelit fühlte sich als Knecht, nicht als Kind Jehovas. Das in dieser Bezeichnung ausgedrückte kindliche Verhältnis des Glaubigen zu Gott beruht auf der Menschwerdung und Offenbarung des Sohnes. Luk. 10, 22: „Der, welchem der Sohn den Vater offenbaren will." Vergl. Joh. 1, 18. — Die Worte: der du in den Himmeln bist, bei Matthäus, erinnern an die Allmacht dieses unendlichen Wesens, während die Bezeichnung als Vater dessen Weisheit und Güte hervorhebt.

Die zwei ersten Bitten beziehen sich auf die Ehre Gottes; nur das Kind Gottes kann so beten. Wetstein hat eine große Menge von Stellen aus jüdischen Gebetsformeln gesammelt, welche den beiden Bitten ähnlich lauten; auch das A. T. ist voll von solchen Ausdrücken. Aber die Originalität dieses ersten Teils des Vaterunsers liegt nicht in den Worten, sondern in dem kindlichen Gefühl, welches sich hier in diesen schon bekannten Ausdrücken ausspricht. — Der Name Gottes bezeichnet die Offenbarung des göttlichen Wesens im Herzen der Geschöpfe, seinen Widerschein im Bewußtsein der Menschen. Vollständig wohnt daher dieser Name nur in Einem Wesen, demjenigen, welches selbst das vollkommene Ebenbild Gottes ist und allein ihn vollkommen kennt. Daher sagt Gott von ihm als Engel des Angesichts, Ex. 23, 21: „Mein Name ist in ihm." Deswegen kann und muß dieser Name heiliger werden, als er ist: er muß — dies ist der Sinn des Wortes geheiligt — heilig gemacht werden in allen Wesen, welche Gott noch unvollkommen kennen. Wieviele unwürdige Begriffe von Gott und seinem Wesen sah Jesus noch unter den Menschen herrschen! Seine Jünger sollen Gott bitten, er möchte sein heiliges Wesen in jedem menschlichen Gewissen kräftig bezeugen, damit alle grobe oder feine Abgötterei, wie aller pharisäische Formendienst für immer hinfalle und jeder Mensch, seiner Erkenntnis voll, mit den Seraphim ausrufe: Heilig, heilig, heilig (Jes. 61)!

Strahlt einmal die Erkenntnis des heiligen Gottes im Grund des Herzens, so kann sich das Reich Gottes darin aufrichten. Denn wo Gott recht gekannt wird, da herrscht er auch. Der Ausdruck: Reich Gottes bezeichnet die neue Ordnung der Dinge, welche geschichtlich durch Christus begründet ist und sich durch den Glauben an ihn auf Erden entwickelt, bis jeder menschliche Wille sich aus freien Stücken dem göttlichen unterworfen hat und infolge davon der äußere, soziale Zustand eintritt, in welchem die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklicht sein wird. Der Aorist ἐλθέτω, komme, begreift die ganze Reihe von geschichtlichen Thatsachen in sich, welche diesen Zustand herbeiführen werden. Dieser Imperativ drückt das tiefste Sehnen eines Kindes Gottes und zugleich die Gewißheit der Erhörung aus.

Die dritte Bitte: „Dein Wille geschehe!" welche T. R. nach mehreren Mss. hat, ist offenbar aus Matthäus hereingetragen. Man kann sich keinen Grund denken, warum so viele Mss. sie bei Lukas ausgeworfen haben sollten. Bei Matthäus spricht sie so schön den Zustand aus, welcher die Frucht der Aufrichtung des Gottesreichs in der Menschheit sein wird, daß man nicht zweifeln darf, ob sie dem Mustergebet, wie es Jesus gesprochen hat, angehöre. Die

Stellung dieser Bitte zwischen den zwei vorhergehenden in einer Stelle Tertullians kann entweder daher kommen, daß sie auf eine verschiedene Weise bei Lukas interpoliert worden ist, oder daß man wegen der eschatologischen Bedeutung, welche man dem Ausdruck: Reich Gottes beilegte, den ersten Teil des Gebets mit der Bitte abschließen zu müssen glaubte, welche sich auf den Endzustand zu beziehen schien.

V. 3. Von der Sache Gottes geht der Anbeter zu den Bedürfnissen der Gottesfamilie auf Erden über. Die Verbindung ist: „Und damit wir selbst an diesem göttlichen Werk arbeiten können, um dessen Fortschreiten wir dich bitten, gieb uns, vergieb uns u. s. w.“ — Um Gott zu dienen, muß man vor allem leben. Die Kirchenväter haben im allgemeinen das Brot in geistigem Sinn genommen: das Brot des Lebens (Joh. 6). Aber die wörtliche Bedeutung scheint uns aus der sehr allgemeinen Haltung dieses Gebets unzweifelhaft sich zu ergeben, welche wenigstens Eine Bitte hinsichtlich des Unterhalts für das gegenwärtige Leben erfordert. Jesus, der mit seinen Aposteln von den täglichen Gaben seines Vaters lebte, wußte aus seiner eigenen Erfahrung, vielleicht besser als manche Theologen, wie sehr seine Jünger eine solche Bitte nötig haben werden. Ein Armer wird nie über die Bedeutung dieser Bitte im Zweifel sein. — Das Wort ἐπιούσιος ist dem profanen und biblischen Griechisch fremd. Es scheint, sagt Origenes, von den Evangelisten gebildet worden zu sein. Man kann es ableiten von ἔπειμι, bevorstehen, woher das Partizip ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα), der nächste Tag (Prov. 27, 1; Apg. 7, 26 und ö.). Dann wäre zu übersetzen: „Gieb uns jeden Tag das Brot für den folgenden Tag.“ So hat jedenfalls das Evangelium der Hebräer die Bitte verstanden, welches nach Hieronymus das Wort übersetzte: לחם מחר, das Brot für morgen. Von derselben grammatischen Bedeutung des ἐπιούσιος ausgehend erklärt Athanasius: „das Brot der zukünftigen Weltzeit“. Aber diese beiden Erklärungen sind zu gekünstelt, besonders die zweite. Die erste verträgt sich nicht wohl mit Matth. 6, 34: „Sorget nicht für den morgenden Tag; der morgende Tag wird für das Seine sorgen.“ Vergl. Ex. 16, 19 ff. Besser wird es daher als Kompositum des Substantivs οὐσία, Wesen, Existenz, Güter gefaßt. Allerdings verliert ἐπί gewöhnlich sein ι in den mit einem Vokal anfangenden Komposita. Aber es giebt zahlreiche Ausnahmen von dieser Regel; so ἐπιεικής, ἐπίουρος (Homer), ἐπιορκεῖν, ἐπιετής (Polyb.). Und in unsrem Fall ist die Unregelmäßigkeit motiviert durch den stillen Gegensatz zwischen diesem Kompositum und einem andern ähnlichen, περιούσιος, überflüssig. Der Sinn ist: „Gieb uns jeden Tag das zum Leben notwendige Brot.“ So aufgefaßt entspricht der Ausdruck sehr genau dem der Prov. (30, 8): לחם חקי, das Brot meines bestimmten Teils, wo der Ausdruck חק, das Bestimmte, ein stiller Gegensatz ist gegen das Überflüssige, περιούσιον, welches das heimliche Verlangen des Menschenherzens ist; und von diesem biblischen Ausdruck, welchen Jesus im Aramäischen gebraucht haben wird, muß man ausgehen, um den unsrigen zu erklären. Von der auffallenden Thatsache, daß Matthäus und Lukas beide denselben, sonst ganz ungewöhnlichen griechischen Ausdruck gebrauchen, hat man auf die Abhängigkeit des einen Evangelisten von dem andern, oder beider von einem gemeinsamen griechischen Dokument geschlossen. Allein in den so bedeutenden Verschiedenheiten zwischen den beiden Fassungen des V. U. bei Lukas und Matthäus liegt gerade einer der entscheidendsten Gründe gegen beide Hypothesen. Welcher christliche Schriftsteller würde sich erlaubt haben, absichtlich und willkürlich an dem Texte einer Gebetsformel, welche mit den Worten anfängt:

„Wenn ihr betet, so sprechet ...“, solche Veränderungen vorzunehmen! Die Verschiedenheiten sind also hier unabsichtlich. Man muß daher annehmen, daß der gemeinsame griechische Ausdruck für das aramäische Wort, welches Jesus gebraucht hatte, in dem Augenblick gewählt worden ist, wo die ursprüngliche mündliche Tradition für die zahlreichen griechisch sprechenden Juden in Jerusalem und Palästina (Apg. 6, 1 ff.) in dieser Sprache wiedergegeben wurde. Nachdem diese Übersetzung einmal in der mündlichen Tradition sich fixiert hatte, so ist sie von ihr aus in unsre Evangelien übergegangen. — Statt „jeden Tag“ sagt Matthäus heute (σήμερον). Der Ausdruck des Lukas entspricht vielleicht wegen seiner allgemeineren, abstrakteren Bedeutung nicht so gut dem Gefühl der thatsächlichen, augenblicklichen Bitte, wie der des Matthäus. Außerdem gebraucht Lukas das Präs. δίδου, welches mit dem Ausdruck jeden Tag im Zusammenhang steht; denn es bezeichnet den fortwährenden Akt: „Gieb uns fortwährend das Brot jedes Tags.“ Der Aorist δός bei Matthäus entspricht hingegen dem Ausdruck heute; er bezeichnet den einmaligen, augenblicklichen Akt und ist ohne Zweifel gleichfalls vorzuziehen. — Das heißt die menschlichen Anforderungen auf ihr Minimum beschränken, sowohl hinsichtlich der Beschaffenheit (Brot), als der Menge (für jeden Tag hinreichend).

V. 4. Das tiefgehendste Gefühl des Jüngers Jesu nach dem seiner Abhängigkeit hinsichtlich seiner Existenz ist das der Schuld; und die erste Bedingung, um in dem von den beiden ersten Bitten angegebenen Sinn thätig sein zu können, ist, von dieser Last durch die Vergebung befreit zu sein. Denn auf der Vergebung ruht die Einigung der Seele mit Gott. Statt des Ausdrucks Sünden (Lukas) gebraucht Matthäus im ersten Satzglied: Schulden. In der That bildet jede versäumte Pflicht gegen Gott eine Schuld, welche durch eine Strafe zu bezahlen ist. Allein dieser Ausdruck könnte wohl von dem folgenden: unsre Schuldiger hergenommen sein. — Im zweiten Satz sagt Lukas: denn auch wir selbst (αὐτοί) ...; Matthäus: wie auch wir ... Die Idee eines gegen uns selbst ausgesprochenen Fluchs, wenn wir unsrerseits dem Beleidiger zu vergeben uns weigern, kann eher in der Formel des Matthäus liegen, als in der des Lukas. Die letztere enthält nicht einmal den Begriff der Bedingung, sondern nur einen aus der Art, wie wir in unsrem geringen Teil handeln, entnommenen Beweggrund, welcher wohl in gleichem Sinn zu verstehen ist, wie der V. 13 angegebene: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben ...“ „Wir selbst“, so arg wir sind, machen Gebrauch von dem uns zustehenden Recht der Gnade und erlassen ihre Schulden denen, die uns schuldig sind; wieviel mehr wirst du, Vater, der du die Güte selbst bist, dein Gnadenrecht gegen uns gebrauchen!“ In demselben Sinn ist wohl auch das: wie auch wir des Matthäus zu fassen. Der Unterschied ist bloß der, daß was Lukas als Motiv anführt (denn auch), Matthäus als Vergleichungspunkt hinstellt (wie auch). Der Ausdruck: jeder, der uns schuldig ist, bei Lukas kann ebenso gut die Schuldner im eigentlichen Sinn bezeichnen, als die, welche ihren sittlichen Pflichten gegen uns nicht nachgekommen sind. — Der ganz unbedingte Ausdruck des Lukas: Wir vergeben jedem, der uns schuldig ist, setzt voraus, daß der Glaubige schon teilweise in der Liebessphäre lebt, welche Jesus auf Erden schaffen will und welche in der Bergpredigt als Prinzip des Handelns gesetzt ist. — Diese tägliche Bitte um Vergebung hat dem Vaterunser die Unzufriedenheit der Plymouthbrüder zugezogen, welche es für ein mehr dem jüdischen, als dem christlichen Herzensstand angemessenes Gebet halten. Vergl. aber 1. Joh. 1, 9, welche Stelle gewiß auf Glaubige geht: „So wir unsre Sünden bekennen ...“ Auch haben wir gesehen, daß dieses Gebet von

den ersten Worten an das Herz eines Kindes Gottes voraussetzt, welches die Interessen Gottes seinen eigenen voranzustellen gelernt hat. — Daß auf das Opfer Jesu für die Vergebung der Sünden nicht im geringsten angespielt ist, ist ein schlagender Beweis für die vollständige Echtheit dieser Gebetsvorschrift sowohl bei Lukas, als bei Matthäus. Wenn namentlich Lukas im geringsten Eigenes hinzugethan hätte, wie hätte nicht irgend ein der Dogmatik des Römerbriefes entnommener Ausdruck ihm in die Feder kommen müssen?

Mit dem Bewußtsein seiner vergangenen Übertretungen verbindet sich bei dem Christen das Gefühl seiner Schwachheit und daher die Furcht vor künftigen Verfehlungen. Er geht daher natürlich von dem Vergeben auf das Vermeiden der Sünden über. Er fühlt, daß die Heiligung das Ziel ist, auf welches infolge der Vergebung hinzuarbeiten ist. Das Wort versuchen bedeutet: auf die Probe stellen. Es ist in der Schrift entweder in gutem Sinn gebraucht: den Menschen auf die Probe stellen, um ihn zu einer freien Entscheidung zwischen dem Guten und Bösen zu bringen, wobei man es aber auf eine Entscheidung für das Gute abgesehen hat. In diesem Sinn kann Gott versuchen (Gen. 22, 1). Oder es wird im schlimmen Sinn gebraucht: Die sittliche Kraft auf die Probe stellen, in der Absicht, sie zu Fall zu bringen; in diesem Sinn versucht der Teufel und „kann Gott nicht versuchen,“ wie Jakobus sagt (1, 13). Das Verständnis dieser letzten Bitte wird nun dadurch erschwert, daß von diesen beiden Bedeutungen des Wortes versuchen hier keine zu passen scheint. Denn wenn man es im guten Sinn nimmt, so kann der Glaubige Gott nicht bitten, ihn mit Prüfungen zu verschonen, welche zur Entwickelung seines sittlichen Wesens und zur Offenbarung der Macht seines Glaubens (Jak. 1, 3) notwendig sind. Nimmt man es aber im üblen Sinn, so scheint es eine Beleidigung gegen Gott zu sein, wenn man ihn bittet, er möge nicht eine eigentlich diabolische Handlung gegen uns ausüben. Die Lösung dieser Frage hängt davon ab, wer der Urheber der in dieser Bitte in Aussicht genommenen Versuchungen ist. Darüber läßt nun, wie mir scheint, der zweite Teil der Bitte bei Matthäus: sondern erlöse uns von dem Argen, keinen Zweifel. Der Urheber der Versuchungen, auf welche diese Bitte sich bezieht, ist nicht Gott, sondern der Teufel. Der Ausdruck ῥῦσαι ἀπό, entreißen, ist ein militärischer, und wird für die Befreiung eines Gefangenen aus der Gewalt des Feindes gebraucht. Der Feind ist der Arge, welcher den Glaubigen auf ihren Wegen Schlingen legt. Diese, sowohl der Gefahr, in welcher sie stehen, als ihrer Schwachheit sich bewußt, bitten Gott, sie nicht in die von dem Feind gelegten Stricke fallen zu lassen. Man hat εἰσφέρειν erklärt: aussetzen oder fallen lassen in . . .; allein diese Übersetzungen entsprechen keineswegs dem Nachdruck, der in dem griechischen hineinführen, preisgeben liegt. Allerdings treibt Gott nicht zum Bösen; aber er läßt uns in die Schlinge fallen, wenn er seine Hand von uns zurückzieht und uns so der Macht des Feindes, der sie uns gelegt hat, preisgiebt. Das ist das παραδιδόναι, dahingeben, worin sich der Zorn Gottes gegen die Heiden offenbart (Röm. 1, 24. 26—28). Und so kann ja Gott zuweilen auch gegen uns handeln. Es ist dann eine Strafe für unsern Eigendünkel, unser Selbstvertrauen, unsern geistlichen Hochmut. Vergl. die Verleugnung des Petrus. Gott darf nur aufhören zu bewahren, so findet sich der Mensch alsbald der Macht des Feindes hingegeben (2. Sam. 24, 1; vergl. mit 1. Chron. 21, 1). Das fühlt der Glaubige aufs tiefste; daher diese Bitte, deren Sinn mir folgender zu sein scheint: „Gieb, daß ich mich heute nicht einem Zustand der Selbstzufriedenheit oder der fleischlichen Sicherheit überlasse, wodurch du genötigt würdest, mich, um mich zu demütigen und aufzuwecken, in eine der Schlingen fallen zu lassen, welche mir der Arge unfehlbar auf meinem Wege

legen wird" [1]); oder wie Geß sagt (Bibelst. über Joh. 13—17, S. 111): „In dieser Bitte bekennen wir, daß wir oft verdienten, in Versuchung geführt zu werden, wir bitten aber, daß Gott nach seiner Gnade doch nicht so mit uns verfahren möchte." Wie mir scheint, entspricht die Art, wie Jesus bei dem Vorgang in Gethsemane zweimal den Ausdruck: in Versuchung fallen anwendet, dem Sinn, welchen wir dieser Bitte beilegen (22, 40 u. 46). — Man kann zwar sagen, daß in solchen Fällen doch Gott es ist, der versucht, und zwar zum Bösen, aber der Fall ist nicht der Zweck, sondern nur das Mittel zu einer gründlichen Wiederaufrichtung, wie bei Petrus. Das zweite Glied: Sondern erlöse ..., ist bei Lukas eine aus Matthäus entnommene Interpolation. Matthäus ist auch hier vollständiger, als Lukas; denn ohne dieses Schlußwort hat das Gebet keinen genügenden Abschluß. — Die Doxologie, mit welcher wir das Vaterunser schließen, findet sich in keiner Handschrift des Lukas und fehlt in den ältesten Urkunden des Matthäus. Es ist ein von dem liturgischen Gebrauch dieser Gebetsformel herrührender Zusatz. Denn bei der öffentlichen Vorlesung wurde am gewöhnlichsten das erste Evangelium gebraucht.

Wir glauben dargethan zu haben: 1) daß Lukas die Sachlage, in welcher das Mustergebet gelehrt worden ist, Matthäus dagegen den Wortlaut desselben am getreuesten und genauesten erhalten hat. Es besteht keineswegs, wie Geß meint, ein Widerspruch zwischen diesen beiden Resultaten. 2) Daß die beiden Redaktionen weder eine aus der andern, noch aus einer gemeinsamen Urkunde kommen können. Bleek selbst sieht sich gezwungen, hier für jeden Evangelisten eine unabhängige Quelle anzunehmen. Man kann weder die Abkürzungen des Lukas noch die Zusätze des Matthäus für willkürliche Änderungen halten. Holtzmann meint, Matthäus habe das Gebet erweitert, um die Zahl der Bitten auf die heilige Zahl sieben zu bringen. Allein erstlich ist die Einteilung in sieben Bitten eine Fiktion; sie entspricht weder der augenscheinlichen Symmetrie der beiden Teile des Gebets, deren jeder aus drei Bitten besteht, noch dem wahren Sinn der letzten Bitte, welche man vernunftwidrig in zwei zerteilen müßte. Sodann haben die von Matthäus allein erhaltenen Stücke vollkommene innere Wahrscheinlichkeit. — Aus diesen Verschiedenheiten hat man den Schluß gezogen, daß das Formular in dem Gottesdienst der ersten Gemeinde nicht gebraucht worden sei. Allein wenn dieser Grund giltig wäre, so wäre er auch auf die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls anzuwenden, was nicht angeht. Das Formular des Herrengebets hat sich, wie die ganze übrige evangelische Geschichte, zuerst durch die mündliche Tradition erhalten; dadurch war es Veränderungen von untergeordneter Bedeutung ausgesetzt, und diese sind einfach in die ersten geschriebenen Redaktionen übergegangen, aus denen unsere Synoptiker schöpften. — Die älteste Urkunde, welche den Gebrauch des Gebets des Herrn bestätigt, ist die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (VIII, 2). In derselben ist das Gebet ziemlich genau nach Matthäus citiert. Gemäß seiner judaistischen Richtung ermahnt der Verfasser die Glaubigen, dreimal des Tags das Gebet zu sprechen.

2) V. 5—13: Die Wirkung des Gebets.

Nachdem Jesus seinen Jüngern die wesentlichsten Gegenstände ihres Gebets dargestellt hat, sichert er ihnen die Wirksamkeit desselben zu. Er beweist sie 1) durch ein Beispiel, das des zudringlichen Freundes (V. 5—8); 2) durch die allgemeine Erfahrung (V. 9 f.); 3) mit der Vaterstellung Gottes (V. 11—13).

V. 5—8: Das Gleichnis von dem zudringlichen Freund.

---

[1]) Dasselbe drückt ein Frommer in folgender Umschreibung dieser Bitte aus: „Wenn die Gelegenheit zur Sünde sich darbietet, so gieb, daß die Lust nicht bei mir sei; ist die Lust aber da, so mache, daß die Gelegenheit sich nicht finde!"

V. 5—7.[1]) Dieses Gleichnis hat Lukas allein. Holtzmann sagt: „Aus Λ (den Logia) entnommen.“ Allein warum hätte es dann Matthäus ausgelassen, da er doch nach der Ansicht dieses Kritikers die vorhergehenden und nachfolgenden Verse (7, 7—11) aus Λ wiedergiebt? Ob man mit Hofmann und Keil aus V. 8 die Antwort auf eine längere Frage (V. 5—7) macht oder ob man mit den andern Auslegern V. 8 für einen Hauptsatz erklärt, an welchen sich die Verse 5—7 als Bedingungs- und Nebensatz anlehnen, macht wenig Unterschied. In beiden Fällen muß man annehmen, daß bezüglich der beiden εἴπῃ in V. 5 und 7 ein Konstruktionswechsel stattfindet, indem die anfängliche Frage: „Welcher unter euch hat einen Freund ...?“ im weiteren Verlauf der Rede in einen Bedingungssatz übergeht: „und wenn er zu ihm sagt ...“ Das ἐρεῖ, und sagen wird, in V. 5, im Alexandr. u. s. w., ist ein Versuch, diese Inkorrektheit zu verbessern, der jedoch an dem zweiten εἴπῃ in V. 7 scheitert. Die fragende Form paßte besser für den Anfang der Rede, denn sie zieht den Zuhörer unmittelbarer ins Spiel; aber sie konnte nicht zu lange fortgesetzt werden, daher der Übergang zu der anderen Konstruktion. — Das Bild der drei Brote darf man nicht allegorisch deuten; es erklärt sich vielmehr aus dem Ganzen der Scene. Das eine Brot ist für den Fremden, das zweite für den Hausherrn, der sich mit ihm zu Tisch setzen muß, das dritte zur Reserve. Die damit ausgedrückte Idee ist keine andere, als die des Genugseins, welche in V. 8 mit den Worten wiedergegeben ist: „so viel er braucht“.

V. 8.[2]) Jesus schließt recht absichtlich allen Einfluß aus, welchen etwa die Freundschaft auf den, der gebeten wird, ausüben könnte; dadurch will er die unwiderstehliche Macht des beharrlichen Bittens um so deutlicher hervorheben; vergl. 18, 1 ff. Der Schluß a fortiori ist: wieviel mehr wird es bei Gott der Fall sein, dessen Güte alle Begriffe übersteigt!

V. 9—10.[3]) Die tägliche Erfahrung. — V. 9 enthält die Anwendung des voranstehenden Beispiels; alle Bilder sind demselben entnommen: das des Anklopfens, des Bittens, aber auch das des Suchens, welch letzteres an die Bemühungen des Freundes erinnert, welcher bei Nacht die Thür suchen muß und sie öffnen möchte. Die Steigerung in den Bildern hebt den Eifer des bittenden Freundes hervor, welcher bei den sich mehrenden Hindernissen noch wächst. — Diese Vorschrift hat Jesus seiner persönlichen Erfahrung entnommen (3, 21 f.).

In V. 10 wird die Ermahnung von V. 9 durch die Erfahrungen des täglichen Lebens bestätigt. Das Futur. wird aufgethan werden kontrastiert mit den beiden Präs.: nimmt, findet. Es ist gebraucht, weil es im letzten Fall nicht, wie in den beiden andern, dieselbe Person ist, welche die zwei miteinander verbundenen Akte vollzieht; das Aufthun der Thüre geschieht nicht durch den, der anklopft. Das Präs. ἀνοίγεται im Vatic. ist eine Korrektur. — Wie sollte man nicht diesem Bericht des Lukas Bewunderung zollen, welcher in allen seinen Einzelheiten so anschaulich ist und durch die Anknüpfung dieser Vorschrift an das vorangehende Beispiel von dem zudringlichen Freund die Bilder derselben so treffend motiviert? Bei Matthäus steht der Ausspruch, wie er mitten unter verschiedenen andern Vorschriften, am Schluß der Berg-

---

[1]) V. 5. T. R. liest mit AD und 5 Mjj. ερει; ℵ BC und 12 Mjj.: ειπη. — V. 6. T. R. mit ℵ ABLX It. Syr^cur: φιλος μου; C und 13 Mjj. lassen μου weg.

[2]) V. 8. T. R. mit ℵ ABC und 4 Mjj.: οσων; D und 12 Mjj.: οσον.

[3]) V. 9. T. R. mit ℵ ABC und 7 Mjj. liest ανοιγησεται: D und 9 Mjj.: ανοιχθησεται. — V 10. T. R. mit ℵ C und 4 Mjj.: ανοιγησεται; A und 12 Mjj.: ανοιχθησεται; BD Syr.: ανοιγεται.

predigt, steht, aus wie eine von dem Stil abgelöste und zufällig hingekommene Blumenkrone. Wie kann man zwischen beiden Darstellungen schwanken?

V. 11—13.[1]) Die väterliche Gesinnung Gottes. — In menschlichen Verhältnissen kommt es allerdings manchmal vor, daß der in V. 10 ausgesprochene Grundsatz keine Anwendung findet. Aber bei einem väterlichen und kindlichen Verhältnis, wie es das Vaterunser voraussetzt, ist der Erfolg sicher. Der Glaubige betet ja zu einem Vater, und indem er nach dem gegebenen Muster betet, ist er sicher, nur um solche Gaben zu bitten, welche ein solcher Vater seinem Kind nicht verweigern kann, um ihm dafür andere weniger wertvolle oder gar schädliche zu geben. So führt uns das Ende des Abschnitts auf den Ausgangspunkt zurück, auf den Titel Vater, welcher Gott beigelegt ist und das Kindschaftsverhältnis des Jüngers Jesu. Das δέ, nun, bezieht sich auf die eben ausgesprochene Schlußfolgerung a fortiori. Die Lesart einiger Alex.: τίς ... ὁ υἱός (oder υἱός), „welcher Sohn bittet seinen Vater?" würde sich an das kindliche Herz bei den Zuhörern wenden; offenbar ist aber die Lesart τίνα ... vorzuziehen: „welcher Vater, den sein Sohn bittet?" womit Jesus an das väterliche Gefühl der Väter unter den Versammelten appelliert. — Die drei von Jesus aufgezählten Lebensmittel scheinen auf den ersten Anblick zufällig herausgegriffen zu sein. Aber wie Bovet[2]) bemerkt, sind Brot, hartgesottene Eier und geröstete Fische gerade die gewöhnlichen Bestandteile der Mittagsmahlzeit eines Reisenden im Orient. Bei Matthäus fehlt das dritte; das hat Lukas gewiß nicht aus seinem Eigenen hinzugethan. Die äußere Beziehung zwischen Brot und Stein, Fisch und Schlange, Ei und Skorpion springt in die Augen. Alles in den Lehrreden Jesu ist anschaulich, treffend, vollkommen bis auf die kleinsten Züge hinaus. — Ἐπιδιδόναι: übergeben von Hand zu Hand. Dieser in V. 13 nicht wiederholte Ausdruck enthält den Gedanken: „Welcher Vater wird den Mut haben, seinem Kind ... in die Hand zu geben?"

Die Folgerung in V. 13 beruht auf einem neuen Schluß a fortiori, und die Beweisführung wird verstärkt durch die Worte: die ihr arg seid. Die Lesart ὑπάρχοντες bezeichnet nachdrücklicher als das (aus Matthäus entnommene) ὄντες den thatsächlichen Zustand als den Ausgangspunkt der Beweisführung. — Illustre testimonium de peccato originali, sagt mit Recht Bengel. — Die Lesart der Alex., welche ὁ vor ἐξ οὐρανοῦ weglassen, würde gestatten zu übersetzen: wird vom Himmel her geben. Allein im Zusammenhang liegt kein Grund, durch welchen Lukas hätte veranlaßt werden können, diese nähere Bestimmung so hervorzuheben. Vom Himmel hängt zugleich vom Subst. πατήρ und vom Verb. δώσει ab. Es ist hier eine Mischung zweier Konstruktionen: „Der Vater, welcher vom Himmel ist", und: „wird vom Himmel her geben"; vergl. Apg. 10, 23; 17, 11—13; Hebr. 13, 24; und im Klassischen Xenoph. Anabas. V, 2, 24. — Statt: den heiligen Geist, sagt Matthäus: gute Gaben; und de Wette meint, Lukas habe den Ausdruck Jesu in spiritualistischem Sinn korrigiert. Aber dann hätte er hier gerade das Gegenteil von dem gethan, was man ihm bei der Wiedergabe der Seligpreisungen in 6, 20 vorwirft! Ist es nicht klar, daß Lukas diesen ganzen

---

[1]) V. 11. ℵ DLX lesen τις statt τινα. — T. R. liest mit E und 9 Mjj.: υμων; ℵ AB und 7 Mjj. It.: εξ υμων. — ℵ L (welche τις lesen) lassen ο υιος weg. — Die Worte αρτον μη λιθον επιδωσει αυτω η και werden von B Sah. Or. ausgelassen; sie sind vielleicht aus Matthäus entnommen. T. R. liest mit nur einigen Mnn. ει και statt η και. — V. 12. T. R. liest mit A und 14 Mjj. η και εαν; ℵ BL: η και. — V. 13. T. R. mit ABC und 12 Mjj.: υπαρχοντες; ℵ D und 4 Mjj.: οντες. — ℵ LX lassen ο vor εξ ουρανου weg.

[2]) Siehe die sehr schöne Stelle in Voyage en Terre-Sainte, 6. Aufl, S. 362.

Abschnitt aus einer ihm eigenen Quelle geschöpft und daß er ganz einfach diese so wie sie lautete, wiedergegeben hat? Was den inneren Wert beider Ausdrücke betrifft, so ist der des Matthäus einfacher und weniger lehrhaft, während der des Lukas besser harmoniert mit dem erhabenen Charakter des Vaterunsers, welches den Ausgangspunkt des ganzen Abschnitts bildet. Man kann daher im Zweifel sein, welcher von beiden man den Vorzug geben soll. Die Anwendung des einfachen δώσει (statt ἐπιδώσει, V. 12) kommt daher, daß es sich hier nicht mehr um etwas handelt, was man von Hand zu Hand giebt.

Wir betrachten dieses Stück als eines von denen, in welchen die Originalität und Vorzüglichkeit der Quellen des Lukas in ihrem vollen Lichte erscheint, obgleich die Vergleichung mit Matthäus unentbehrlich ist, um den vollständigen Gehalt der Worte des Herrn, besonders im Vaterunser, herzustellen.

VII. Die Lästerung der Pharisäer.

11, 14—36.

Wir haben schon (vergl. zu 6, 11) darauf aufmerksam gemacht, wie die Anklagen wegen der Sabbath-Heilungen in Galiläa und die wegen der Heilung des Gichtbrüchigen in Jerusalem (Joh. 5) in dieselbe Zeit fallen. Ein ähnliches Wechselverhältnis findet statt zwischen der noch schwereren Anklage des Wirkens durch Beelzebub, welche aus Veranlassung der Heilung von Dämonischen wider Jesum erhoben wird, und den beim Laubhüttenfest und bei der Tempelweihe in Jerusalem an ihn gerichteten Vorwürfen: „Du bist ein Samariter! Du hast einen Teufel!“ (Joh. 8, 48); „Er hat einen Teufel und ist unsinnig!“ (10, 20). Matthäus (Kap. 12) und Markus (Kap. 3) setzen diese Anklage etwas früher, in den Verlauf der galiläischen Thätigkeit. Sie kann sich wohl mehrmals wiederholt haben; daß es wirklich so ist, ergiebt sich aus einer Vergleichung der Stelle Matth. 9, 32—34.

Dieser Abschnitt enthält: 1) den Bericht der beiden Thatsachen, welche zu den zwei folgenden Reden Anlaß gaben (V. 14—16); 2) die erste Rede als Antwort auf die Anklage der Pharisäer (V. 17—26); 3) eine Episode (V. 27 f.); 4) die zweite Rede als Antwort auf die Forderung eines Zeichens vom Himmel (V. 29—36).

1) V. 14—16[1]): Die zwei Thatsachen. — Die Form ἦν ἐκβάλλων bedeutet: Er war mit Austreiben beschäftigt. Alles sah auf ihn und war gespannt darauf, ob es ihm gelingen werde. Κωφός (stumpf) kann stumm oder taub heißen; nach dem Folgenden bezeichnet es hier die Stummheit. Aber die Stummheit war physischer Natur, eine Folge der Besessenheit. Stummer Dämon, statt: der stumm machte. — Da die Heilung vollständig und alsbald gelingt, drücken alle ihre Überraschung aus. Aber plötzlich werden inmitten des von Verwunderung ergriffenen Volkshaufens Stimmen laut, welche die ärgste Anklage erheben. Es besteht ein Bund zwischen Jesus und dem Satan; dieser hat ihm, um ihn zu beglaubigen, über seine Untergebenen Macht verliehen. Andere, scheinbar gemäßigter, verlangen, Jesus solle, um sich von einem solchen Verdacht zu reinigen, doch einmal ein Wunder thun, welches über den Kreis dieser täglichen Heilungen hinausgehe, ein offenbar vom Himmel stammendes Zeichen; dann ist bewiesen, daß seine Macht aus guter Quelle fließt.

[1]) V. 14. Die Worte και αυτο ην fehlen in ℵ ABL. — T. R. mit ℵ B und 14 Mjj. Syr.: εξελθοντος; AC und 8 Mjj. lesen εκβληθεντος. — V. 15. ℵ B: βεελζεβουβ statt: βεελζεβουλ. — T. R. läßt mit D und 12 Mjj. τω vor αρχοντι aus. — ADKMXΠ und 40 Mjj. fügen hier nach Mark 3, 23 den Satz bei: Und er antwortete und sprach: Wie kann ein Teufel den andern austreiben?

Bei Matthäus wird diese so schwere Beschuldigung erstmals von den Pharisäern erhoben (9, 22 ff.), aus Anlaß der Heilung eines stummen Besessenen, wie hier bei Lukas; zum zweitenmal (12, 22 ff.) erfolgt sie nach der Heilung eines Besessenen, der blind und stumm war. Bei Markus (3, 22) wird die Anklage von den von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten ausgesprochen; sie knüpft sich an keine einzelne Thatsache; sie ist aber erwähnt aus Anlaß der Ankunft der Brüder Jesu, welche ihn greifen wollen, weil sich das Gerücht verbreitet hatte, „er sei von Sinnen (besessen)". Es ist kaum glaublich, daß dieselbe schriftliche Quelle diesen drei Berichten zu Grund liegt oder daß einer derselben den beiden andern als Quelle gedient hat.

V. 15. Das τινές, einige, ist mit Hilfe der beiden andern Synoptiker näher zu bestimmen. Es waren Mitglieder der Pharisäerpartei, welche von Judäa hergekommen waren. — Das ἐν vor Beelzebul kann einfach bedeuten: in Vollmacht und durch die Kraft des ..., oder es kann ein noch innigeres Verhältnis bezeichnen: in Verbindung mit dem Satan, welcher ihn inspiriert und ihn selbst in Besitz hat. — Der dem Satan beigelegte Name hat in allen Urkunden des Lukas und in fast allen des Matthäus die Endung bul; es ist daher die richtige Lesart. Indessen kommt er wahrscheinlich von dem hebräischen Namen bahal-zebub, Fliegengott, her, welcher Götze nach 2. Kön. 1 ff. in der Philisterstadt Ekron angebetet wurde und den man mit dem Ζεῦς Ἀπόμυιος der Griechen vergleichen kann. Die Anrufung dieses Gottes sollte wohl das Land vor der Plage der Mücken schützen. Die Juden legten diesen Namen verächtlich dem Satan bei, indem sie zugleich die letzte Silbe so änderten, daß derselbe bedeutet: Mist-Gott (bahal-zebul). Dieser von Lightfoot, Wetstein, Bleek u. a. angenommenen Erklärung ziehen Meyer und Hofmann eine andere vor, welche den Namen von baal-zebul, „Herr der Wohnung", ableitet; unter dieser Wohnung hätte man den Scheol, die Behausung der Toten, zu verstehen. Diese Bedeutung ist unnatürlich; die Wohnung müßte genauer bezeichnet sein; und das Verb. zabal, in der Bedeutung wohnen, ist im Aramäischen nicht gebräuchlich (Keil zu Matth. 10, 25). Reuß schlägt die syrische Etymologie beel-debobo, „Herr der Feindschaft", vor, das heißt: der Feind im absoluten Sinn. Allein die Endung des Wortes Beelzebul weicht zu sehr ab und der Sinn ist wenig befriedigend.

V. 16. Die verlangte Probe sollte offenbar nach der Meinung derer, welche sie forderten, den Beweis der Unmacht Jesu zum Resultat haben. — Ein Zeichen vom Himmel, wie das Feuer, welches auf den Befehl des Elias vom Himmel fiel (2. Kön. 1, 10), oder das Manna, welches das Volk dem Moses zu verdanken hatte. Jesaja bietet dem Ahas (7, 11) ein Zeichen an, vom Himmel oder von der Unterwelt. Man forderte also von Jesus ein reines Schauwunder, welches keinem thatsächlichen Bedürfnis entsprochen hätte. Es war nichts anderes als eine Wiederholung der dritten Versuchung der Wüste; man vergleiche die ähnlichen Forderungen Joh. 2, 18 und 6, 30. Das war der Charakter, welchen der Wunderbegriff bei den Juden angenommen hatte; man machte aus dem Wunder eine Machtexhibition

2) Die erste Rede: V. 17—26. — Sie zerfällt in zwei Teile: Zuerst weist Jesus die verleumderische Erklärung seiner Heilungen zurück (V. 17—19); dann giebt er statt ihrer die wahre Erklärung derselben (V. 20—26).

V. 17—18. Um die Falschheit der gegen ihn erhobenen Beschuldigung zu beweisen, beruft sich Jesus zuerst auf den gesunden Menschenverstand. — Seine Ankläger hatten nicht gewagt, ihren Gedanken gegen ihn selbst auszusprechen; sie hatten denselben nur gegeneinander geäußert, aber Jesus hatte sie durchschaut. Bei Lukas führt er bloß Ein Beispiel an, das eines Staates, in welchem der Bürgerkrieg herrscht und der durch innere Zwistigkeiten zu

Grund gerichtet wird. Das folgende καί bedeutet nicht: und ebenso, wie wenn ein zweites Beispiel folgte; sondern: und so; der Ruin der Familien ist eine bloße Folge des Ruins des Staats. Im andern Fall müßte es heißen: „jedes Haus, das mit sich selbst uneins ist.“ Anders bei Markus; hier ist der Untergang der Häuser ein zweites Beispiel. Matthäus endlich giebt ein drittes an, das einer Stadt.

V. 18. Das Reich des Satans ist auch (καί) diesem Gesetz unterworfen. Der Satan kann aber nicht seinen eigenen Untergang herbeiführen wollen. Das ὅτι, dieweil, hängt ab von dem hineinzudenkenden Satz: „Ich sage dies.“ In dieser Form spricht sich ein Gefühl des Unwillens aus. Jesus zeigt mit diesen Worten seinen Gegnern, daß er ihren Gedanken ganz gut erkannt habe, obwohl sie nicht laut geredet hatten (V. 17: Da er ihre Gedanken wußte). Diese auffallende Redeweise erinnert an die in Mark. 3, 30: „Weil sie sagten: er hat einen unsaubern Geist.“ Die zwei ähnlichen Wendungen hatten sich in der Tradition erhalten (siehe V. 24; 12, 41; 13, 18; vergl. mit den Parall. bei Markus). Die so verschiedene Form zeigt aber in allen diesen Fällen, daß keiner der Evangelisten den andern abgeschrieben hat. — Indessen hätte man Jesu entgegnen können, es sei dies eine List des Satans, welcher seine Untergebenen nur austreibe, um seinen Hauptrepräsentanten in Israel desto besser zu beglaubigen, wie man im Krieg einen einzelnen Posten opfert, um einen allgemeinen Sieg davonzutragen. Auf diesen Einwand hätte Jesus leicht eine Antwort geben können. Dieselbe ergiebt sich aus V. 20.

Nachdem Jesus die Sinnlosigkeit dieser Beschuldigung dargethan hat, beweist er, daß sie das größte Unrecht ist und rein nur in ihrer Böswilligkeit ihren Grund hat:

V. 19. Wir wissen aus dem N. T. und Josephus, daß es zu jener Zeit bei den Juden zahlreiche Exorcisten gab, welche das Austreiben der Dämonen um Geld zum Gewerbe machten; vergl. Apg. 19, 13: „Etliche der herumziehenden Beschwörer ...“ und Josephus, Antiq. VIII, 2, 5.[1]) Auch der Talmud erwähnt diese Exorcisten, welche aus David, der den Saul durch seinen Gesang heilte, ihren Schutzpatron und aus Salomo den Erfinder ihrer Beschwörungsformeln machten. Er berichtet von ihnen: „Sie nehmen Wurzeln, beräuchern den Kranken, gießen ihm Wasser ein, und der Geist entflieht.“ (Tanch. f. 70, 1.) Diese Leute bezeichnet Jesus mit dem Ausdruck: eure Söhne. Mehrere Kirchenväter meinen, er rede von den Aposteln, welche auch ähnliche Heilungen vollbrachten; allein da hätte die Beweisführung den Juden gegenüber kein Gewicht gehabt; sie hätten die Erklärung, mit welcher sie die Heilungen des Meisters brandmarkten, ohne weiteres auch auf die der Jünger angewendet. De Wette, Meyer, Neander geben dem Wort Söhne die Bedeutung, welche es in dem Ausdruck: Propheten-Söhne hat, Schüler. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß diese Exorcisten ihre Studien in den

[1]) „Ich habe einen meiner Landsleute, Namens Eleasar, in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne, Tribunen und andrer Soldaten, Dämonen aus Besessenen austreiben sehen. Er machte es so: Er hielt seinen Ring, in dessen Knopf eine der von Salomo angegebenen Wurzeln eingeschlossen war, dem Besessenen vor die Nase, ließ ihn daran riechen und trieb dadurch den Dämon allmählich durch die Nasenlöcher heraus. Der Mensch fiel dann zur Erde und der Beschwörer befahl dem Dämon, nicht mehr in ihn zurückzukehren, indem er dabei den Namen Salomos und die von diesem Weisen verfaßten Formeln aussprach. Um die Anwesenden von seiner Macht zu überzeugen und sie ihnen handgreiflich zu zeigen, stellte er auch eine Schale oder ein Becken mit Wasser hin und befahl dem Dämon, bei seinem Ausfahren das Gefäß umzuwerfen und dadurch den Augenzeugen den Beweis zu geben, daß er wirklich aus dem Menschen ausgefahren sei. Da dies geschah, so wurde der Verstand und die Weisheit Salomos allen kund.“ Vergl. Bell. Jud. VII. 6, 2, wo die besagte magische Wurzel, eine Art Raute (πήγανον), Baara genannt ist, nach dem bei der Festung Machärus gelegenen Thal, in welchem man sie mit unendlicher Mühe sammelte.

Pharisäerschulen gemacht haben? Es ist einfacher, den Ausdruck: eure Söhne so zu erklären: „Eure eigenen Volksgenossen, euer Fleisch und Blut, welche ihr nicht gesonnen seid zu verleugnen, sondern deren ihr euch vielmehr rühmet, wenn sie ähnliche Machtwerke, wie ich, verrichten.“ Zeichen am Himmel thaten sie auch nicht, und doch verdächtigte man ihre Heilungen nicht. Sie also werden einst am Tage des Gerichts die Ankläger Jesu zu schanden machen; denn sie werden dieselben der Parteilichkeit in Beurteilung analoger Thatsachen überführen. Das Folgende wird den Beweis vervollständigen, indem hier der vollständige Gegensatz zwischen den Resultaten der zwei Arten von Heilungen den göttlichen Ursprung der Heilungen Jesu zeigen wird.

Nachdem Jesus die Unrichtigkeit der Erklärung seiner Gegner durch Berufung auf den gesunden Menschenverstand und an dem Beispiel der Exorcisten dargethan hat, giebt er jetzt die wahre Erklärung:

V. 20—22.[1]) Wenn also das Werk Jesu nicht dasjenige des Satans ist, so ist es das Werk Gottes und daraus geht hervor, daß der Satan hier eine entscheidende Niederlage erleidet. — Durch den Finger Gottes, sagt Jesus: ohne alle diese Kunstgriffe und Zauberformeln, welche die Exorcisten anwenden. Er braucht bloß den Finger aufzuheben, so verläßt der Satan seine Beute. Diese Redeweise ist das Symbol der äußersten Leichtigkeit; vergl. den Ausdruck der Zauberer Pharaos beim Anblick der Wunder des Moses, Ex. 8, 19.

V. 21. Unter diesen Umständen mögen sie sich in acht nehmen! Es ist ein entscheidungsvoller Zeitpunkt. Das Reich des Satans stürzt zusammen, weil das Reich Gottes gekommen ist. Bisher haben sie gemeint, dieses letztere werde mit äußerem Gepränge kommen. Nun ist es da, ohne daß sie es ahnen. Und gegen ihn schleudern sie ihre gotteslästerliche Anklage. Die Bestimmung ἐφ' ὑμᾶς, über euch, beweist, daß man das Wort φθάνειν hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zuvorkommen nehmen darf, sondern in der Bedeutung, welche es im späteren Griechisch und im N. T. (Röm. 9, 31; 2. Kor. 10, 14; Phil. 3, 16) häufig hat: erreichen, wohin gelangen. Die Bestimmung ἐφ' ὑμᾶς, über euch, hat etwas Drohendes: es ist gekommen wie ein Gericht, das euch trifft. In diesem ganzen Abschnitt merkt man den verhaltenen Unwillen. Dieses letzte Wort, voll Majestät, enthüllt den Gegnern die ganze Größe des Werks, welches sich in diesem Augenblick vollzieht und das Tragische der Stellung, welche sie gegen ihn, den Herrn, einnehmen. Statt: durch den Finger Gottes, sagt Matthäus: durch den Geist Gottes. Weizsäcker meint, Lukas habe absichtlich den Ausdruck verändert, weil er Jesus unter die Abhängigkeit des heiligen Geistes zu stellen schien. Weiß nimmt an, der plastische Ausdruck: der Finger Gottes, entspreche mehr der Schreibweise des Lukas und sei ihm von selbst in die Feder gekommen. Ich glaube, daß Jesus ebenso ein Freund plastischer Ausdrucksweise war, wie Lukas, und die abstrakte Form des Matthäus keineswegs den Vorzug verdient (siehe Bleek). — Markus läßt die Verse 19—20 weg. Warum, wenn er dieselbe Urkunde vor sich hatte, wie die andern?

Die Verse 21 und 22 bestätigen durch ein drastisches Bild den in V. 20 ausgesprochenen Gedanken. Das Eigentum des Satans (die Besessenen) ist augenblicklich der Plünderung preisgegeben (die Heilungen derselben); daraus geht hervor, daß der Eigentümer selbst durch einen Gegner, der stärker ist als er, besiegt worden ist. Andernfalls ließe er sich nicht so berauben. Dieses Bild von zwei Helden, von welchen der eine wohlbewaffnet am Thor seiner Festung steht, bereit, sie zu verteidigen, der andere ihn plötzlich überfällt,

---

[1]) V. 22. ℵ B D L Γ Cop. lassen den Art. ὁ weg, welchen T. R. mit allen andern liest.

niederwirft und seine ganze Beute unter die Seinigen verteilt, ist aus Jes. 49, 24 f. entnommen; der Prophet wendet es auf Jehova an, der sein Volk den Händen des heidnischen Unterdrückers entreißt. Es ist ein Gegensatz zwischen den beiden Konjunktionen ὅταν, wann, solange als, und ἐπὰν δέ, sobald aber; die erste paßt für den langen Zustand der Sicherheit, dessen sich der erste Eigentümer samt seinem ruhig hinter ihm liegenden Besitz (ἐν εἰρήνῃ) erfreute; die zweite für die plötzliche Ankunft des siegreichen Helden. Αὐλή, eigentlich der geschlossene Hof vor dem Haus oder auch der Hof innerhalb des Hauses (22, 55), bezeichnet hier wie oft (Matth. 26, 3 und im profanen Griechisch) das Haus selbst, den Palast. Matthäus und Markus gebrauchen οἰκία. — Das ὁ vor ἰσχυρότερος ist zu beseitigen. „Ein Stärkerer, nicht: der Stärkere." Die Waffenrüstung ist das Sinnbild der mächtigen Einflußmittel, über welche der Satan verfügt, um sich der Seele, ja selbst des Leibes der Menschen zu bemächtigen. Der Ausdruck διαδιδόναι, verteilen, ist von der Verteilung der Beute unter die Soldaten, welche der Feldherr vornimmt, entlehnt und enthält vielleicht eine Anspielung auf die von Jesus den Jüngern erteilte Vollmacht, die Besessenen zu heilen. Es liegt eine echt epische Majestät in der Schilderung der beiden Gegner, und wir kennen keinen Ausspruch Jesu, in welchem er das ihn beseelende Gefühl der Erhabenheit seiner Stellung und der Größe seines Werks in so ergreifender Weise ausdrückt. — Die meisten Neueren, Meyer, Keim, Weizsäcker, Weiß, sehen mit Recht in diesem im Zweikampf erfochtenen Sieg Jesu über den Satan eine Anspielung auf die Versuchung in der Wüste. Dieser erste Sieg war in der That die Grundlage aller späteren Siege Jesu.

In den folgenden Versen wird der wesentliche Unterschied zwischen den von Jesus vollbrachten Heilungen und denen der jüdischen Exorcisten dargelegt; sie bestätigen somit die Beweisführung in V. 17 und 18.

V. 23—26.[1]) Das Verhältnis zwischen V. 23 und den vorangegangenen und nachfolgenden Versen finden de Wette und Bleek so unklar, daß sie auf eine Erklärung desselben verzichten. Meyer, Weiß und andere beziehen diese Worte auf die Pharisäer, welche, da sie nicht für Jesus sind, notwendig gegen ihn sein müssen und so dahin kommen, daß sie ihn in nichtswürdigster Weise verleumden und alles thun, um seinen Einfluß unter dem Volk zu zerstören. Schanz meint, Jesus wolle seinen Zuhörern im allgemeinen die Notwendigkeit, für oder gegen ihn Partei zu ergreifen, darthun. Nachdem der Teufel von ihm überwunden ist, ist keine Neutralität mehr möglich. Ebenso will Jesus nach Hofmann seine Zuhörer dazu bewegen, sich im Kampf gegen den Satan mit ihm zu verbünden, weil sie sonst nur für diesen Feind wirken könnten und in seine Niederlage hineingezogen würden. Die von Meyer und Weiß gegebene Erklärung erscheint mir unhaltbar, weil der Ausdruck: „nicht mit Jesus sein", viel zu schwach ist, um das gegenwärtige Verhalten seiner Verleumder zu bezeichnen; sie sind offen gegen ihn. Die von Schanz und Hofmann ist zwar nicht falsch, aber sie hält sich nicht streng genug an den Zusammenhang. Jesus geht keineswegs von der Idee der gegen ihn erhobenen gehässigen Beschuldigung ab. Sein Gedanke ist: Der Kampf mit dem Satan ist so wenig eine Verstellung, wie die Anklage in V. 15 voraussetzte, er ist so sehr ein ernstlicher Krieg, ja ein Kampf auf Leben und Tod, daß diejenigen, welche, wie die jüdischen Exorcisten (V. 19), scheinbar mit ihm gegen den gemeinsamen Feind kämpfen, in Wahrheit so lange gegen ihn und für den Satan

---

[1]) V. 24. E und 5 Mjj. lesen ευρισκον statt ευρισκων. — V. 25. T. R. mit ℵ A B und 8 Mjj.: ελθον; die andern: ελθων. — B C L R Γ lesen σχολαζοντα vor σεσαρωμενον; aus Matthäus entnommen. — V. 26. E und 6 Mjj.: ελθοντα statt εισελθοντα, wie T. R. mit allen andern liest.

wirken, als sie nicht mit ihm gemeinsame Sache machen. Dies wird durch die folgende Schilderung, V. 24 f., bewiesen. — Die Ausdrücke sammeln und zerstreuen könnten sich auf eine Ernte beziehen: das Getreide sammeln oder zerstreuen. Allein im Zusammenhang ist es besser, sie auf eine Herde (Joh. 10, 13—16), oder auf ein Heer zu beziehen. Statt Israel zu Gott zurückzuführen und so an seiner Sammlung zu arbeiten, liefern es die Exorcisten schädlichen Einflüssen aus, welche es von Gott weiter entfernen und nur dem Reich des Satans zu gut kommen.

V. 25—26. Diese zwei Verse enthalten eine Art Gleichnisrede, deren Zweck ist, die verderblichen Resultate der scheinbaren Heilungen darzuthun, welche ohne die Mitwirkung Jesu vollbracht werden. Der Exorcist hat seine Zauberkünste ausgeübt. Der unsaubere Geist hat seine Beute fahren lassen, hat die Behausung, die man ihm für den Augenblick unleidlich gemacht, geräumt. Aber es fehlt an dieser Heilung, damit sie bleibend sei, ein Doppeltes. Erstlich ist der Feind nicht besiegt, nicht gebunden; er ist nur ausgetrieben, er kann sich daher frei in der Welt umtreiben, also auch wiederkommen, wenn es ihm beliebt. Der zweite Mißstand ist, daß der ausgetriebene Dämon nicht durch einen neuen Besitzer ersetzt, daß das Haus leer gelassen worden ist; der Geist Gottes ist nicht an die Stelle der für den Augenblick entfernten teuflischen Macht getreten. Jesus begnügt sich nicht, den Feind zu vertreiben, um ihn dann frei zu lassen; er schickt ihn in sein Gefängnis, in den Abgrund zurück (8, 31; 4, 34). Das vermochten die Exorcisten nicht. Ferner führt er die befreite Seele zu Gott zurück und ersetzt den unreinen Geist durch den heiligen Geist, was den Exorcisten noch viel weniger möglich war. Daraus folgt, daß das Werk der letzteren stets für einen Rückfall die Thüre offen läßt, und zwar für einen noch schlimmeren, als der vorherige Zustand war, daß dagegen das Werk Jesu der Besessenheit wirklich ein Ende macht und eine gründliche Heilung bewirkt. Von diesem Standpunkt aus lassen sich die überraschenden Einzelheiten dieses merkwürdigen Gleichnisses erklären. Jeder Zug der Schilderung dieser angeblichen Heilungen ist voll Ironie. Der ausgetriebene Geist durchwandelt dürre Örter. Dieser seltsame Ausdruck war wahrscheinlich den Formeln der Exorcisten entnommen. Man entsandte den Geist in die Wüste als den vorausgesetzten Aufenthaltsort der bösen Geister (Tob. 8, 3; Baruch 4, 35); vergl. auch, was über die Entsendung des verfluchten Bocks in die Wüste für Azazel, den Fürsten der Dämonen, gesagt wird (Lev. 16, 10). — Aber nachdem der unsaubere Geist eine Zeitlang umhergestreift ist, kommt ihn eine Sehnsucht nach seiner früheren Behausung an; er besinnt sich, ob es ihm nicht tauge, dahin zurückzukehren. Er ist ganz überzeugt, daß es nur auf sein Wollen ankommt; mit höhnischer Freude ruft er: Ich will umkehren in mein Haus. Er weiß ja im Grund, daß er nicht aufgehört hat, der Eigentümer zu sein; denn ein Eigentümer ist nur dann außer Besitz gesetzt, wenn ein andrer da ist. Vor allem beschließt er, eine Untersuchung anzustellen. Diese fällt günstig aus; er findet, daß das Haus zur Verfügung steht (σχολάζοντα, Matthäus). Noch mehr, der Exorcist hat so gut gewirkt, daß das Haus seit seinem Auszug ein ganz befriedigendes Aussehen bekommen hat, reinlich, geordnet, wohnlich geworden ist. Das Bedürfnis, zu zerstören und zu zerrütten, wird also Gelegenheit haben, sich desto besser zu befriedigen. Damit will Jesus die durch die angebliche Heilung erlangte Herstellung der physischen und geistigen Kräfte des Besessenen schildern, welche dem Dämon einen neuen Genuß in Aussicht stellt. Aber er will die Freude nicht allein haben. Diesmal soll nämlich das Zerstörungswerk nicht bloß halb gethan werden. Es gilt nun ein Fest daraus zu machen. Dazu gehören Freunde. Er ladet also sieben Geister ein, schlimmer als er. Diese lassen sich nicht lange bitten, und mit

Lust stürzt die wilde Rotte in das so wohl vorbereitete Haus hinein. Diesmal darf man darauf zählen, daß die physische und psychische Zugrundrichtung des armen Besessenen vollständig durchgeführt wird. In diesem verzweifelten, durch einen Rückfall herbeigeführten Zustand hatte Jesus den Besessenen von Gersa (8, 29) und Maria Magdalena (8, 2) getroffen. Daher die Ausdrücke Legion und sieben Dämonen, welche einen durch einen oder mehrere Rückfälle verursachten Zustand bezeichnen. So weiß Jesus den Vorwurf, daß er ein Gehilfe des Satans und ein Feind Gottes sei, von sich auf die von seinen Gegnern gerühmten Exorcisten zurückzuschieben. Alle diese Bilder mußten leicht verständlich sein in einem Kreis, wo solche Thatsachen etwas Gewöhnliches waren; kann man sich denn über den begeisterten Ausruf des Weibes wundern (V. 27), welches sich freiwillig zum Organ der Gefühle des Volks machte?

Es ist klar, daß Matthäus (12, 43 ff.) dieser Schilderung eine ganz andere Bedeutung giebt. Er sieht darin ein die Geschichte des jüdischen Volks darstellendes Gleichnis, und zwar nach Hofmann in dem Sinn, daß der geheilte, aber rückfällig gewordene Kranke das Volk Israel wäre, das durch seine Erwählung und die ihm zu teil gewordene Offenbarung befreit worden war, aber jetzt infolge seiner Verstockung und der Verwerfung des durch Christus gebrachten Heils in einen Zustand verfällt, welcher schlimmer ist als der, aus welchem es von Gott entrissen worden war; oder nach Stier in dem Sinn, daß Israel, nachdem es durch die babylonische Gefangenschaft von der Abgötterei geheilt worden war, infolge seines pharisäischen Hochmuts in einen noch schlimmeren Zustand geraten ist; oder nach Keil in dem Sinn, daß die Heilung Israels, auf welche seine ganze Geschichte hinzielte, mit der Verwerfung des Messias endigt, durch die sein Untergang vollends herbeigeführt wird; oder endlich nach Weiß in dem Sinn, daß das Volk, nachdem es durch die Thätigkeit des Täufers und die Anfänge des Wirkens Jesu eine Wendung zum Besseren genommen hatte, jetzt infolge seiner Feindseligkeit gegen Jesus in einen schlimmeren Zustand, als vorher, zurückfiel, in einen Zustand, der nur mit dem Mord des Messias enden konnte. — Ich kann nicht glauben, daß die Anwendung dieser Schilderung auf das Volk, in der einen oder andern dieser Formen, der ursprüngliche Sinn derselben sei. Die Anwendung der Besessenheitserscheinungen auf die Geschichte des jüdischen Volks ist unnatürlich; und wenn wir nach Lukas annehmen, daß der Zwischenfall mit dem Weibe (V. 27 f.) unmittelbar darauf gefolgt ist, so ist an der so verstandenen Rede nichts, was sie zu solcher Begeisterung hätte hinreißen können.

3) V. 27—28: Der Zwischenfall.

V. 27—28.[1]) Vielleicht hatte diese Frau an sich selbst oder an einem ihrer Angehörigen Erfahrung gemacht von den oberflächlichen, vorübergehenden Heilungen, welche Jesus soeben den von ihm selbst durch den Finger Gottes vollbrachten gegenübergestellt hatte. Jedenfalls hat sie Jesu Rede sofort verstanden, während wir sie heutzutage nur auf Grund weitläufiger Erklärungen verstehen.

In der Antwort spricht sich Jesus weder verneinend noch bejahend aus; er beschränkt sich darauf, zu ergänzen und zu berichtigen. Das natürliche Verhältnis zu ihm hat nur einen Wert, wenn es durch die Liebe zu Gott und zu seinem Willen geheiligt wird. — Die Partikel μενοῦν, ja doch, räumt dem, was soeben ausgesprochen worden ist (μέν) als Folgerung aus den angeführten Thatsachen (οὖν), eine gewisse Wahrheit ein, stellt aber zugleich die wirkliche, volle Wahrheit in scharfen Gegensatz dazu: „Ja, es ist Grund vor-

[1]) V. 28. T. R. mit CD und 12 Mjj.: μενουνγε; ℵ A B und 3 Mjj.: μενουν. — A B C und 4 Mjj. lassen αυτον weg.

handen, sich über meine Geburt zu freuen; aber für wen? Für jeden, der mit mir darin Eins wird, für die Erfüllung des göttlichen Willens zu wirken, für dich ebenso gut, wie für die, die mich getragen und gesäugt hat."

Reuß bemerkt mit Recht, „daß dieser kleine, sonst unwichtige Zug im höchsten Grad den Stempel der Echtheit und Originalität an sich trägt und daß er als Beweis dienen kann, wie reich und genau die traditionellen Erinnerungen in den ersten Gemeinden gewesen sein müssen". Diese Überzeugung haben wir auch gewonnen, und das ist eben der Grund, weshalb wir nicht so schleunig zu gemeinsamen schriftlichen Quellen unsre Zuflucht nehmen, zumal wenn sie, wie in diesem merkwürdigen Abschnitt, uns zu der Annahme zwingen würden, daß Lukas, aus der gleichen Quelle wie Matthäus schöpfend, den Sinn einer Stelle, wie der unsrer Verse 24—25, vollständig verdreht habe.

4) V. 29—36: Die zweite Rede.

Dies ist die Antwort auf die an Jesus gestellte Forderung eines Zeichens vom Himmel, V. 16. Strauß hat die Genauigkeit des Berichts des Lukas aus dem Grund in Zweifel gezogen, weil diese Forderung weit nicht so böswillig sei, wie die Anklage, auf welche Jesus so eben geantwortet hatte. Wir haben jedoch in V. 16 die enge Beziehung zwischen dieser Forderung und der vorhergegangenen Beschuldigung angegeben. — In seiner Entgegnung kündigt Jesus zuerst das große, das einzige Zeichen an, welches in gewisser Weise auf die an ihn gerichtete Forderung die Antwort geben wird (V. 29—32); sodann zeigt er im zweiten Teil, daß das dem Volk jetzt geschenkte Licht vollkommen genüge, wenn es nur die sittliche Fähigkeit besitze, dasselbe in sich aufzunehmen (V. 33—36).

V. 29—32: Das einzige Zeichen vom Himmel.

V. 29—30.[1]) Während des vorangehenden Auftritts war eine immer größere Menge zusammengelaufen; vor ihr legt Jesus das folgende Zeugnis gegen den nationalen Unglauben ab. In dem πονηρά, böse, liegt eine Anspielung auf den diabolischen Sinn, welchem das Verlangen eines Zeichens entsprungen war (πειράζοντες. V 16), welches Verlangen Matthäus erst in diesen Moment verlegt. — Der Vergleichungspunkt zwischen Jona und Jesus scheint bei Lukas auf den ersten Anblick nur ihre Predigt zu sein, während es bei Matthäus augenscheinlich die wunderbare Errettung des einen und die Auferstehung des andern ist (12, 39 f.). Viele Ausleger schließen aus dieser Verschiedenheit, daß Matthäus diese Vergleichung, welche Jesus in der bei Lukas vorliegenden, rein sittlichen Bedeutung ausgesprochen, materialisiert habe; er hätte also weder auf den Aufenthalt des Jona im Bauch des Walfischs und seine wunderbare Errettung, noch auf seine eigene Auferstehung angespielt. Diese falsche Vergleichung wäre von Matthäus in die Rede hereingebracht worden. So Strauß, Neander, de Wette, Bleek, Schürer, Colani[2]), Hofmann. Allein das ἔσται, wird sein, bei Lukas ist dieser Erklärung des Ausspruchs Jesu im Text des Lukas selbst entgegen. Wenn Jesus bloß von seiner Predigtthätigkeit hätte reden wollen, so hätte er sicher gesagt: ist, nicht: wird sein. Da er auf eine künftige Thatsache anspielt, so ist klar, daß dies nur seine Auferstehung sein kann, wie Matthäus erklärt. Man begehrt von ihm ein Zeichen vom Himmel. Ein solches Zeichen, erwidert Jesus, wird allerdings stattfinden; aber es wird kein bloßes Schauwunder sein, wie das, welches er nach ihrem Wunsch in diesem Augenblick aus eigener Kraft

[1]) V. 29. ℵ ABD und 3 Mjj. It. Syr^cur Cop. wiederholen das Wort γενεα nach αυτη, während T. R. es mit allen andern wegläßt. — ℵ ABLΞ: ζητει statt επιζητει. — ℵ BDLΞ lassen του προφητου weg, welches T. R. mit andern liest.

[2]) Jésus-Christ et les croyances messianiques etc., S. 111.

hätte bewirken sollen, sondern ein göttlicher Akt, der ein wesentliches, unentbehrliches Element des Heilswerks bilden wird, das Jesus auf Erden auszurichten hat; vergl. Röm. 4, 25. Ganz dieselbe Bedeutung legt Jesus seiner Auferstehung in Joh. 2, 19 bei. Der Sinn ist also: Wie Jona, dem Tod entrissen, den Niniviten Buße predigte, so wird auch der Menschensohn als Auferstandener der ganzen Welt das Heil ankündigen. Was den Wortlaut des Ausspruchs Jesu in Matth. 12, 39 f. betrifft, so hätte man ihm nicht leicht den Ausdruck: drei Tage und drei Nächte willkürlich in den Mund gelegt, nachdem er nur Einen Tag und zwei Nächte im Grab gewesen war.

Wenn aber das Volk Israel so wäre, wie es sein sollte, so würde es, um an Jesus zu glauben, nicht erst ein außerordentliches Zeichen abwarten; seine bloße Gegenwart würde ihm genügen. Dieser neue Gedanke wird im folgenden Abschnitt entwickelt. Salomo hat kein himmlisches Zeichen gethan, Jona hat in Ninive kein einziges Wunder verrichtet; und doch haben sie beide Glauben gefunden; die Weisheit des einen und die drohende Erscheinung des andern war hinreichend, um heidnische Zuhörer zu gewinnen und zur Buße zu bewegen.

V. 31—32.[1]) Über die Königin vom Mittag vergl. 1. Kön. 10, 1 ff. Saba muß ein Teil des südlichen Arabien, des heutigen „Jemen", gewesen sein. Ἐγερθῆναι bezeichnet den Augenblick der Erweckung am großen Tag der Auferstehung, das μετά bedeutet mit (nicht: gegen). Sie wird sich angesichts der auferweckten Juden als Zeugin erheben insofern, als ihr Verlangen nach Wahrheit mit der Unempfänglichkeit der letzteren kontrastiert. Zu beachten ist hier die dreifache Steigerung: eine Heidin und die Juden; „die Enden der Erde" und „hier" unter euren Augen; Salomo und der Menschensohn!

V. 32. Die Niniviten, gleichfalls Heiden, ja Angehörige der dem Reich Gottes feindseligsten, heidnischen Nation. Die Lesart: Männer von Ninive, im T. R., scheint mir der der Alex. vorzuziehen zu sein; denn der Ausdruck ἄνδρες, Männer, bildet einen Gegensatz zu einem Weib, der Königin von Saba. — Das Wort ἀναστήσονται, werden aufstehen, zeigt eine weiter vorgeschrittene Stufe an, als ἐγερθήσεται (wird sich erheben) in V. 31. Diese Toten richten sich auf und stehen als Belastungszeugen vor dem Tribunal. Wie dramatisch alles in den Worten Jesu ist! Welch sinnvolle Mannigfaltigkeit in den kleinsten Zügen seiner Schilderungen! Die beiden Beispiele ergänzen einander: bei der Königin von Saba die Wahrheitsliebe, bei den Niniviten die Reue über das begangene Böse und die Furcht vor dem Gericht! Matthäus stellt das Beispiel der Niniviten zuerst, und die meisten Neueren geben ihm den Vorzug, aber wie mir scheint, mit Unrecht; denn die Ordnung des Matthäus ist bestimmt durch die Tendenz, das Beispiel der Niniviten mit dem Zeichen des Jona, V. 30, zusammenzustellen; allein die beiden Gedankenreihen, welche auf diese zwei Aussprüche führen, sind gänzlich voneinander verschieden. Die Ordnung des Lukas giebt eine bessere, sittliche Steigerung: es ist schlimmer, gegen das Böse, das man gethan hat, unempfindlich zu bleiben, als kein Verlangen nach göttlicher Weisheit zu haben.

Und woher kommt dieser Mangel an geistlichem Unterscheidungsvermögen, welchen das jüdische Volk eben jetzt an den Tag legt und der es hindert, in der Erscheinung Jesu eine göttliche Offenbarung zu erkennen? Ist etwa diese Erscheinung nicht hinlänglich ans Licht gestellt worden? Oder fehlt es dem Volk an natürlichem Verstand? Nein, die Ursache liegt anderswo; sie liegt

[1]) V. 32. T. R. mit E und 5 Mjj. Syr^{cur}: ανδρες Νινευι; ℵ A B und 9 Mjj. It. Syr.: Νινευιται.

im sittlichen Zustand des Volks; die Herzen sind krank. Dies ist der Schluß dieser mächtigen Lehrrede.

V. 33—36.[1]) Schluß. Baur, Holtzmann und andere sind der Ansicht, diese Stelle sei von Lukas ohne Grund hieher gestellt. Bei Matthäus steht sie mitten in der Bergpredigt, in dem Abschnitt, in welchem Jesus die Liebe der Pharisäer zum Reichtum bekämpft (6, 21 ff.). Lukas selbst giebt einen ähnlichen Ausspruch nach dem Gleichnis vom Sämann (8, 16—18). Allein es ist trotzdem nach meinem Erachten kein Grund, an der völligen Genauigkeit des Lukas zu zweifeln, wenn er diese zwei apologetischen Reden mit diesen Worten schließt. Wenn die Sonne am Horizont aufgestiegen ist, so verlangt keiner, der das Augenlicht hat, noch einen besonderen Beweis, daß sie der Lichtträger sei; ihr Glanz ist Beweis genug. Der, der „das Licht der Welt" ist, ist erschienen; er sendet seine Strahlen aus; jedem, dessen geistiges Auge gesund ist, wird dies genügen. — Man hat κρυπτήν zu lesen: eine Krypta, ein verborgener, dunkler Ort, nicht κρυπτόν, wie T. R. ohne irgendeine Autorität liest. Ist ein verborgener Platz „unter dem Speisesopha" (8, 16) gemeint? Über den Scheffel vergl. zu 8, 16.[2]) Λυχνία, der Leuchter; es ist das Sinnbild der Öffentlichkeit, in welcher sich die Person, die Lehre und das Werk Jesu von seiner Taufe an bewegte. Vom Anfang seines Lehramts an konnte ganz Israel an ihm, wie Johannes sagt, „die Fülle der Gnade und Wahrheit", welche dem Eingebornen eigen war, anschauen.

V. 34. Allein es verhält sich mit dem geistlichen Licht ebenso, wie mit dem natürlichen. Unser Leib genießt dieses letztere nur vermittelst des Auges, welches es allen Gliedern mitteilt. Die Hände, die Füße bekommen nur durch das Auge Licht. Das Auge ist also des Leibes Licht; es ist dasjenige Organ, welches das äußere Licht aufnimmt, um den ganzen Leib damit zu erfüllen. So hat auch die Seele ein Organ, von welchem die Aneignung des geistlichen Lichtes, der göttlichen Offenbarung, abhängt. Und das in Jesu erschienene Licht kann also nur dann Israel zu gut kommen, wenn das demselben entsprechende innere Organ bei ihm in gesundem Zustand sich befindet. Aber daran fehlt es! Dieses Organ ist die καρδία, das Herz, der sittliche Herd, aus welchem die Thätigkeit des Gefühls, des Wollens, des Denkens, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, überhaupt aller psychischen Fähigkeiten hervorgeht (Matth. 6, 21 f.). Wenn das Herz rechter Art ist und das Gute und Wahre will, so eignet es sich die Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit an und teilt dieses Licht allen Seelenvermögen mit; wo nicht, so bleibt es selbst im Zustand der Finsternis und alle Thätigkeiten mit ihm. Namentlich der Verstand steht dann ganz im Dienst des Bösen und arbeitet der Wahrheit entgegen. — Auch hier der Gegensatz zwischen ὅταν und ἐπὰν δέ; siehe zu V. 21 f. — Ἁπλοῦς, eigentlich: ohne Falte, also einfältig; es bezeichnet etwas, was im ursprünglichen, gesunden, normalen, πονηρός dagegen etwas, was in einem verderbten Zustand sich befindet; hier im Sinn von πονηρῶς ἔχειν, krank sein.

V. 35. Auf diese Worte hin brauchen die Zuhörer bloß noch in ihr eigenes Innere zu gehen, um zu prüfen, was sie hindert, das in Jesu erschienene Licht zu erkennen und es zu ihrem Licht zu machen. Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί, das subjektive Organ für die Aneignung des Lichts, das Herz, nicht der

---

[1]) V. 33. T. R. liest mit A und 13 Mjj. δε nach ουδεις; dies fehlt in ℵAB und 8 Mjj. — T. R. mit einigen Mnn.: κρυπτον; alle Mjj.: κρυπτην. — T. R. mit A und 13 Mjj.: το φεγγος; ℵBCDX: το φως. — V. 34. T. R. liest hier mit AC und 12 Mjj. ουν; ℵBDLA lassen es weg. — ℵABCDM lesen σου; T. R. läßt es mit E und 12 Mjj. weg. — V. 36. D Syr^cur lassen diesen ganzen Vers weg.

[2]) Siehe Felix Bovet, Voyage en Terre-Sainte. S. 312.

νοῦς (Meyer, Weiß u. a.). Man kann der größte Gelehrte oder der geistreichste Rabbine sein und doch keinen Strahl von diesem Licht empfangen, welches nur vermittelst eines einfachen, geraden Herzens aufgenommen wird.

V. 36. Jesus empfindet das Bedürfnis, diese strenge Warnung an das Volk mit einem ermunternden Zuspruch an die Jünger zu beschließen, in deren Herzen das Licht Eingang gefunden hat. Als Ersatz für das, was sie innerlich zu opfern und von außen zu leiden haben, zeigt er ihnen die herrliche Aussicht, die sich ihnen durch ihre Hingabe an Jesus eröffnet. Wenn der Mensch vermöge der vollkommenen Klarheit des geistigen Auges ganz vom göttlichen Licht durchdrungen ist, so leuchtet er selbst von innen heraus mit einem Lichtglanz, ähnlich dem, den wir bekommen, wenn der Strahl eines glänzenden Lichts von außen auf uns fällt. Diese von Jesus beschriebene Erscheinung ist eben die, welche an ihm im höchsten Grad bei der Verklärung stattfand. Dasselbe wird an den Glaubigen geschehen, wenn sie durch die Verbindung mit ihm vollkommen φῶς ἐν κυρίῳ, ein Licht in dem Herrn, geworden sind, wie Paulus sagt (Eph. 5, 8). Dieses Wort schildert die aus der Heiligkeit hervorgehende künftige Herrlichkeit.

Hofmann ist der Ansicht, daß die zwei Sätze von V. 36 einen unerträglichen Pleonasmus bilden und zieht deshalb den ersten als Frage zu V. 35: „Sieh (σκοπεῖ), ob dein Leib ganz Licht ist?" Man fühlt, wie gezwungen diese Konstruktion ist. Die Tautologie verschwindet, wenn man gemäß der Stellung der Worte im ersten Satz den Ton auf ὅλον, ganz und gar, legt, im zweiten auf φωτεινὸν ὡς, so licht, wie wenn ... Wenn der Mensch sich ganz und gar, ohne jeden Rückhalt, der Wirkung des Lichts hingegeben hat, so kommt es dahin, daß er selbst innerlich und äußerlich licht wird, wie einer, auf welchen ein Lichtherd seine Strahlen wirft. Vergl. 2. Kor. 3, 18; Röm. 8, 29.

Auf der einen Seite also, wenn das Herz der göttlichen Wahrheit widerstrebt, eine fortschreitende Verfinsterung der Seele bis zum Versinken in völlige Nacht; auf der andern, wenn sich das Herz der Wahrheit aufschließt, eine allmähliche Reinigung des menschlichen Wesens, welche, wenn sie vollendet ist, zu dem Zustand himmlischer Verklärung führt. Holtzmann sagt: „Es ist nicht möglich, diese Rede über das Licht in einfacher, natürlicher Weise mit dem vorhergehenden Ausspruch über Jona zu verbinden." Eine gesunde Exegese führt uns vielmehr zu folgendem Resumé der vorangegangenen Rede: „Ich bin nicht der Gehilfe des Beelzebul; vielmehr ist in meiner Person das Reich Gottes mitten unter euch erschienen. Wenn ihr die Wahrheit mehr liebtet als euch selbst, so würdet ihr das auch erkennen, ohne außerordentliche Wunder zu schauen. Diejenigen, deren Auge gesund ist, erkennen es auf den ersten Anblick, so daß ihr ganzes Wesen dadurch erleuchtet und umgewandelt wird."

VIII. Das Frühmahl bei einem Pharisäer.
11, 37 — 12, 12.

Gemäß der von Lukas selbst angegebenen Verbindung (12, 1) fassen wir die zwei Reden 11, 37—54 und 12, 1—12 in Ein Ganzes zusammen. Wir haben hier den Höhepunkt des Kampfes zwischen Jesus und der pharisäischen Partei in Galiläa. Diesen ungewöhnlich heftigen Auftritten entsprechen die ähnlichen Vorgänge, welche nach Joh. 8—10 in Judäa um dieselbe Zeit stattfanden. Der Hintergrund des folgenden Zusammenstoßes ist sicherlich noch die im vorhergehenden Abschnitt widerlegte gehässige Anklage. Der äußerliche Rahmen, das Mahl, ist nach Holtzmanns Anschauung nur eine Fiktion, auf welche Lukas durch die Bilder V. 39 f. gekommen ist. Aber ist es nicht

natürlicher anzunehmen, daß Jesus auf die Bilder V. 39 f. durch die äußerliche Sachlage, durch das Mahl, geführt worden ist? Bei Matthäus steht allerdings ein großer Teil der diese Rede bildenden Aussprüche in einer anderen Verbindung, nämlich in der großen Rede, in welcher Jesus im Tempel, wenige Tage vor seinem Tode, den Schriftgelehrten und Pharisäern das göttliche Fluchurteil verkündigt (K. 23). Aber vor allem ist zu bemerken, daß Holtzmann der Stellung, welche diese Aussprüche in der Fassung des Matthäus haben, ebensowenig Vertrauen schenkt, als der „Szenerie" des Lukas. Und dann kennen wir schon aus zu vielen Beispielen den im ersten Evangelium üblichen Gruppierungs-Prozeß, um uns dadurch in unserem Vertrauen zu der Darstellung des Lukas erschüttern zu lassen. Wir werden daher je bei den Aussprüchen Jesu unparteiisch untersuchen, in welche von beiden Sachlagen sie am besten passen.

Der Abschnitt enthält: 1) die Vorwürfe gegen die Pharisäer (V. 37—44); 2) die gegen die Schriftgelehrten (V. 45—54); 3) die den Jüngern bei der Gehässigkeit, der sie von diesen erbitterten Gegnern ausgesetzt sind, gegebenen Zusprüche (12, 1—12).

1) V. 37—44: Gegen die Pharisäer.

V. 37—38.[1]) Die Veranlassung. — Der Pharisäer war wohl einer von den Zuhörern bei der vorangegangenen Rede. Er hatte ohne Zweifel bei der Einladung Jesu samt einer Anzahl seiner Parteigenossen (V. 45 u. 53) eine böswillige Absicht. Daraus erklärt sich der Ton Jesu vom Anfang des folgenden Auftritts an. — Ἄριστον bezeichnet das Frühmahl, wie δεῖπνον die Hauptmahlzeit des Tags. Der Sinn des Ausdrucks: εἰσελθὼν ἀνέπεσεν ist: er setzte sich ohne Umstände, so wie er hereinkam, also ohne sich vorher die Hände und Füße zu waschen, wie man gewöhnlich vor der Mahlzeit that (Mark. 7, 2—4; Matth. 15, 1—3). Die Pharisäer hielten viel auf diesen Akt der Reinigung, dessen Unterlassung die Rabbinen in gleiche Linie mit der Sünde der Unzucht stellen. Jesus bemerkt die Verwunderung seines Wirts und nimmt alsbald Anlaß, die falsche pharisäische Frömmigkeit zu brandmarken und auf die ungeheure Verantwortung hinzuweisen, welche diese Leute auf sich laden, indem sie sich zu Führern des Volks aufwerfen. Er schont nichts; denn nach dem Vorangegangenen (V. 15) ist der Krieg offen erklärt. Strauß, Holtzmann, Keim u. a. behaupten, es wäre eine Unhöflichkeit von seiten Jesu gewesen, im Hause seines Gastwirts eine solche Sprache zu führen, wie Lukas sie ihm in den Mund legt. Schleiermacher nimmt textwidrig an, der Auftritt habe außerhalb des Hauses nach dem Mahle stattgefunden. Weiß entgegnet ganz richtig, daß für Jesus die ihm von seinem Beruf auferlegten Pflichten höher stehen mußten als die des sozialen Lebens. Der Herr bezeichnet den Pharisäern drei Sünden, welche in den Augen Gottes ihre ganze scheinbare Frömmigkeit wertlos machen: 1) die Heuchelei (V. 39—42); 2) den Ehrgeiz (V. 43); 3) den schädlichen Einfluß, den sie mit ihrer falschen Frömmigkeit auf das ganze Volk ausüben (V. 44).

V. 39—42.[2]) Die Heuchelei. — Gott hatte seinem Volke gewisse Reinigungen vorgeschrieben, um bei ihm den Sinn für sittliche Reinheit zu bilden. Und nun meinten die Pharisäer, indem sie die Anwendung des Ritus nach Belieben vervielfältigten, dadurch der Reinigung des Herzens überhoben zu sein. Konnte man den göttlichen Willen vollkommener mißverstehen, als wenn man die Sittlichkeit durch die Satzungen, den Zweck durch das Mittel zu

---

1) V. 37. T. R. liest mit AC und 3 Mjj. τις nach φαρισαιος; fehlt in ℵBL.

2) V. 42. B läßt του θεου nach την αγαπην weg. — BC und 5 Mjj. lesen δε nach ταυτα. — BL: παρειναι statt αφιεναι (aus Matth.).

nichte machte? Bleek, Meyer, Weiß geben dem νῦν, jetzt, den Sinn: „So weit ist es jetzt bei euch gekommen, daß . . .“ Allein Jesus hatte keinen Grund, die Idee eines Forschritts, welchen die pharisäische Heuchelei gemacht hätte, hervorzuheben. Der Sinn dieses νῦν scheint mir einfach zu sein: „Nun ja, so seid ihr! Da verratet ihr euch selbst.“ Die folgenden Worte: „Ihr reinigt das Auswendige . . .“, könnten in moralischem Sinn genommen werden: das Auswendige am Kelch für: das Äußere im Verhalten; das Folgende: „aber euer Inwendiges (euer Herz) ist voll von . . .“ würde sich dann als Gegensatz leicht anschließen. Allein bei der gegebenen Sachlage (einem Mahl) wird der Ausdruck: „das Auswendige am Kelch und an der Schüssel reinigen“, natürlicher im eigentlichen Sinn genommen: „Ihr bemühet euch, euren Gästen Kelche und Schüsseln vorzusetzen, die von außen glänzend rein sind.“ Nur ist bei dieser Erklärung die Antithese im folgenden Satz schwer zu verstehen wegen des Pronom. ὑμῶν, euer; denn der Ausdruck euer Inneres kann nur das Innere der Pharisäer selbst, nicht das ihrer Gefäße bezeichnen. Bleek, Hofmann, Keil u. a. lassen, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das ὑμῶν nicht von ἔσωθεν, sondern von ἁρπαγῆς und πονηρίας abhängen; allein die Stellung der Worte spricht gegen diese Konstruktion. Man muß daher annehmen, daß Jesus im ersten Satz die Reinigung des Auswendigen an Kelch und Schüssel mit den äußerlichen, leiblichen Reinigungen der Pharisäer identifiziert. In der That war in beiden Fällen das Prinzip des Verhaltens dasselbe: Immer nur das Äußere, der Schein! Im zweiten Satz stellt er sodann dieser Handlungsweise den Mangel an jedem ernstlichen Bestreben, sich von den Befleckungen des Herzens zu reinigen, gegenüber, indem er zugleich auf die verbrecherischen Mittel anspielt, deren sich die Pharisäer bedienten, um sich das nötige Geld zum Füllen ihrer Becher und Schüsseln zu verschaffen. Dieser wörtliche Sinn ist der von Matth. 23, 25, wie das Fehlen des ὑμῶν deutlich beweist. — Ἁρπαγή, der Raub, die zur That gewordene Gier; πονηρία, die Bosheit, die innere Schlechtigkeit, welche dessen Quelle ist. Jesus steigt von der Thatsünde zum Prinzip auf. Man hat sich hier des Vorwurfs zu erinnern, welchen Jesus gegen die Pharisäer erhebt, 20, 47, daß „sie die Häuser der Witwen aussaugen“.

V. 40. Der figürliche Sinn der zwei Sätze des vorhergehenden Verses (ohne Ausschluß der wörtlichen Bedeutung) wird durch diesen Ausspruch bestätigt, welcher nur in moralischem Sinn gefaßt werden kann. Der Gott, der den Leib gemacht hat und dessen Reinheit fordert, hat auch die Seele gemacht und fordert mit noch mehr Recht deren Reinigung. Ein wohl gewaschener Leib wird eine verunreinigte Seele ihm nicht angenehmer machen, sowenig eine schön glänzende Schüssel einem Gast eine eckelhafte Speise angenehm macht. Es kommt also auf das Innere an sowohl beim Menschen als bei Gefässen, welche Speisen enthalten. Ἄφρονες, unsinnig: „Wisset ihr denn nicht, daß Gott Geist ist?“ Dieses allgemein anerkannte Prinzip hätte dem Pharisäismus den Todesstoß geben können. Einige Ausleger, z. B. Luther, haben diesem Verse einen ganz andern Sinn beigelegt: „Der Mensch, welcher das Äußere (rein) gemacht hat, hat damit noch nicht auch das Innere (rein) gemacht.“ Allein diese Bedeutung von ποιεῖν ist unstatthaft, und das οὐχ an der Spitze des Satzes beweist, daß es ein Fragesatz ist.

V. 41. Πλήν übersetzen wir mit: vielmehr. Die buchstäbliche Bedeutung außer erklärt sich so: „Wenn alle diese Thorheiten beseitigt sind, so bleibt nichts außer daß . . .“ Der Ausdruck τὰ ἔσοντα, was darin ist, kann nicht bedeuten: was in den Bechern und Schüsseln ist. Gerade weil dieses τὰ ἔσοντα nicht gleichbedeutend ist mit dem τὸ ἔσωθεν, das Innere, im Vorhergehenden, hat Lukas einen andern Ausdruck gesetzt. Jesus will

sagen: „Die Verwendung eures Besitzes zu wohlthätigen Zwecken wäre ein besseres Mittel, eure Mahlzeiten rein zu machen, als dieses so peinliche Waschen eurer Becher und Schüsseln.“ Καὶ ἰδού: Und siehe; dieses Resultat würde wie in einem Nu erreicht werden. Keineswegs liegt in diesem Ausspruch die Idee des Verdienstes der Werke. Könnte Jesus in den Pharisäismus zurückfallen in dem Augenblick, wo er ihn zermalmt? Er stellt einfach die Realität einer erzeigten Wohlthat der Nichtigkeit äußerer Zeremonien gegenüber. Diese Vorschrift gleicht der Anweisung, welche der Täufer dem Volkshaufen gab, 3, 11: „Wenn du zwei Röcke hast, so gieb einen davon dem, der keinen hat; das wird das beste Mittel sein, um den Gebrauch, welchen du von dem andern machst, zu rechtfertigen.“ Es handelt sich noch nicht um das Heil, sondern um die dasselbe vorbereitenden Gesinnungen.

V. 42. Das ἀλλά, aber, setzt das thatsächliche Verhalten der Pharisäer der eben geschilderten Handlungsweise gegenüber: „Aber weit entfernt, auch nur dieses Eine (πλήν) zu thun, handelt ihr vielmehr so.“ — Jeder Israelite mußte den Zehnten von seinem Ertrag an Wein, Öl, Getreide u. s. w. geben (Lev. 27, 30; Num. 18, 21; Deut. 14, 22). Um aber die strenge Pünktlichkeit ihrer Gesetzesbeobachtung zur Schau zu tragen, hatten die Pharisäer dieses Gebot auf die unbedeutendsten Erzeugnisse des Gartens ausgedehnt, wie die Münze; die Raute, die Gemüse, deren das Gesetz nicht erwähnt. Matthäus nennt andere Pflanzen: Dill, Kümmel (23, 23). Sollte einer von beiden Evangelisten es für nützlich gehalten haben, mit dem Text des andern eine so kindische Änderung vorzunehmen? Diesen kleinlichen, unwichtigen Schuldigkeiten stellt Jesus die von dem Gesetz auferlegten Grundpflichten gegenüber, welche sie keck versäumen. Κρίσις, das Gericht, hier: die Unterscheidung dessen, was recht ist, der richtige Instinkt des Herzens, welcher das Böse verurteilt, Recht und Billigkeit fordert (Sir. 33, 34); und die Liebe Gottes, welche die Seele dieses äußerlichen Gehorsams sein muß. Matthäus läßt die Liebe Gottes weg und fügt zu κρίσις, Gericht, ἔλεος und πίστις hinzu, Barmherzigkeit und Vertrauen. — In den letzten Worten des Verses strahlt die Mäßigung und Weisheit Jesu in vollem Licht; er will keineswegs vor der Zeit die Form des Gesetzes zerbrechen, nur soll man sie nicht auf Kosten des wahren Inhalts desselben festhalten.

V. 43. Die eitle Ehre. — Die vordersten Bänke in den Synagogen waren den Rabbinen vorbehalten. Dieser Vorwurf ist noch weiter entwickelt 20, 45—47.

V. 44.[1]) Der ansteckende Einfluß. — Jesus schildert hier den verderblichen Einfluß, welchen der Pharisäismus auf den Geist des Volks ausübte; es ist dasselbe, was er sonst den Sauerteig der Pharisäer nennt. Die aus Matthäus entnommenen Worte: Schriftgelehrte und heuchlerische Pharisäer, im T. R., hat man nach den Alex. offenbar zu streichen. — Nach Num. 19, 16 wurde man durch die Berührung eines Grabes auf acht Tage unrein, ebenso wie durch die eines Leichnams. Wie leicht konnte man da verunreinigt werden, indem man mit dem Fuß ein der Erde gleichgemachtes Grab berührte, ohne dessen Vorhandensein zu ahnen. So, wenn man mit den Pharisäern in Berührung kommt, meint man mit Heiligen zu thun zu haben; man giebt sich ganz beruhigt ihrem Einfluß hin und wird von ihrem Geist des Hochmuts und der Heuchelei angesteckt, gegen den man nicht auf der Hut ist. Eine ziemlich verschiedene Anwendung findet dasselbe Bild bei Matthäus

[1]) ℵBCL Syrcur Itpleriq lassen die Worte γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί weg, welche T. R. hier mit AD und 13 Mjj. liest. — T. R. liest mit ℵBCLM οἱ nach ἄνθρωποι, AD und 12 Mjj. It. Syr. lassen es weg.

(23, 27). Es betrachtet einer mit Wohlgefallen ein schön gebautes und getünchtes Grabdenkmal und bewundert es. Aber wenn er bei weiterem Nachdenken sich sagt: Da drinnen ist nichts als Moder, was für einen ganz anderen Eindruck bekommt er da! So geht es einem bei den Pharisäern. — So unmöglich es ist, daß diese beiden Auffassungen demselben Dokument, oder eine der andern entlehnt sind, so leicht läßt sich begreifen, daß in der mündlichen Tradition dasselbe Bild diese zwei verschiedenen Anwendungen bekommen haben kann.

2) V. 45—54: An die Schriftgelehrten.

Eine Bemerkung, die ein Schriftgelehrter macht, giebt der Unterredung eine neue Wendung. Die Pharisäer waren nur eine Religionspartei, die Schriftgelehrten dagegen bildeten eine offizielle Kaste. Sie waren die Weisen, die Gesetzeskundigen, welche im Gesetz die feinen Vorschriften, wie z. B. diejenige, auf welche V. 42 anspielt, ausfindig machten und sie dem Gewissen der Frommen einschärften. Sie spielten die Rolle von geistlichen Führern. Die Mehrzahl derselben scheint zu der pharisäischen Partei gehört zu haben; wenigstens finden wir nur solche im N. T. Aber ihre amtliche Würde gab ihnen in der Theokratie eine höhere Stellung, als die einer bloßen Partei. So erklärt sich der Ausruf, mit dem Jesus hier unterbrochen wird: „Mit dieser Rede schmähest du auch uns, die Schriftgelehrten", was in des Redenden Augen offenbar ein viel schwereres Vergehen ausmacht, als die Pharisäer zu schmähen. Auch ihnen, wie den Pharisäern, macht Jesus in seiner Antwort dreierlei zum Vorwurf: 1) den religiösen Intellektualismus (V. 46); 2) den intoleranten Fanatismus (V. 47—51); 3) ihren verderblichen Einfluß auf den religiösen Zustand des Volks (V. 52). — V. 53 f. wird der Schluß des Mahls beschrieben.

V. 45—46. Der Buchstabendienst. — Unter den Ausdrücken νομικός, νομοδιδάσκαλος und γραμματεύς scheint kein wesentlicher Unterschied gewesen zu sein. Siehe V. 53 und vergl. V. 52 mit Matth. 23, 13. Doch muß wenigstens eine verschiedene Färbung da sein; nach der Etymologie bezeichnet νομικός den Gesetzeskundigen, den Kasuisten, der die streitigen Fälle erörtert, den mosaischen Juristen, wie Meyer sagt; νομοδιδάσκαλος den Lehrer, welcher öffentlich oder privatim Vorträge über mosaisches Recht hält; γραμματεύς würde im allgemeinen alle umfassen, welche sich mit der Schrift beschäftigen, sowohl zum Zweck der theoretischen Unterweisung, als der praktischen Anwendung. — Der erste Vorwurf ist das Seitenstück des ersten, den er den Pharisäern machte. Der Buchstabendienst und der Formendienst sind Brüder. — Die Titular-Schriftgelehrten waren ungleich weniger achtungswert, als die gewöhnlichen Pharisäer. Um die kleinlichen Vorschriften, welche sie im Gesetz auffanden und dem frommen Eifer einschärften, kümmerten sie sich selbst sehr wenig. Das Wissen ersetzte in ihren Augen das Thun. Dieses Treiben wird in V. 46 gebrandmarkt. Mit einem Finger eine Last anrühren, ist etwas anderes, als sie auf beiden Schultern schleppen. Sie geben sich auch nicht die geringste Mühe, die Pflichten zu erfüllen, welche sie ihren Pflegbefohlenen auferlegen.

V. 47—51.[1]) Die verfolgungssüchtige Orthodoxie. — Mit der Kopfreligion verbindet sich fast immer der Haß gegen die lebendige Frömmigkeit, die geistige Religion; daher wird sie leicht verfolgungssüchtig. — Alle Reisenden, besonders Robinson, erwähnen die sogenannten Prophetengräber in der Gegend von Jerusalem. Vielleicht war man gerade damals mit diesen Ar-

---

[1]) V. 47. ℵC: και οι statt οι δε. — V. 48. T. R. liest mit AC und 14 Mjj. μαρτυρειτε (aus Matthäus); ℵBL: μαρτυρες εστε. — T. R. liest mit AC und 13 Mjj.: αυτων τα μνημεια, welche Worte in allen andern fehlen. — V. 51. ℵB und 4 Mjj. lassen beidemal του vor αιματος weg.

beiten beschäftigt; man meinte damit den Frevel der Vorfahren gut zu machen. Mit einer kühnen Wendung schreibt Jesus der äußeren Handlung einen dem scheinbaren Zweck derselben entgegengesetzten, aber ihrem wahren Geist entsprechenden Zweck zu: „Eure Väter haben getötet; ihr begrabet; ihr vollendet ihr Werk." Hofmann versteht diesen Vorwurf in dem Sinn, daß sie meinen, ihre Pflicht erfüllt zu haben, wenn sie die toten Propheten durch solche Grabbauten ehren, während sie sich der Pflicht, ihren Geist aufleben zu lassen, überhoben glauben. So gefaßt, wäre der Vorwurf zu schwach.

V. 48. Bei der recipierten Lesart μαρτυρεῖτε, ihr bezeuget, ist der Sinn: „Indem ihr begrabet, legt ihr Zeugnis ab von der Wirklichkeit des von euren Vätern verübten Mords." Aber die alex. Lesart μάρτυρές ἐστε, ihr seid Zeugen, ist vorzuziehen: „Ihr übernehmet bei diesem blutigen Akt die Rolle von Zeugen", ein Ausdruck, welcher eine Anspielung auf die amtliche Funktion der Steinigung zu enthalten scheint (Deut. 17, 7; Apg. 7, 58). Eben diese beiden Ausdrücke: μάρτυς, Zeuge, und συνευδοκεῖν, Wohlgefallen haben, stehen auch im Bericht von Stephanus' Märtyrertod beisammen. Die alex. Lesart, welche die letzten Worte des T. R.: αὐτῶν τὰ μνημεῖα, ihre Gräber, in V. 48 wegläßt, hat in ihrer Kürze etwas Kräftiges; leider aber lesen dieselben Mss. mit T. R. αὐτούς nach ἀπέκτειναν, und dieses Objekt des ersten Verbums läßt beim zweiten ein ähnliches erwarten. — Die parallele Stelle bei Matthäus (23, 29—31) hat einen ziemlich verschiedenen Sinn: „Ihr saget, wenn wir in den Tagen unsrer Väter gelebt hätten, wir hätten uns nicht mit ihnen des Bluts der Propheten schuldig gemacht. So bezeugt ihr euch selbst, daß ihr die Söhne der Prophetenmörder seid." Die Gleichheit der Gesinnung, welche zwischen den Vätern und Söhnen stattfindet, ist hier nicht durch die Handlung des Gräberbauens, sondern bloß durch den Ausdruck: unsre Väter bewiesen. „Indem ihr saget: unsre Väter, bezeuget ihr selbst, daß ihr ihre Söhne seid." Das Wort: Söhne gebraucht Jesus im physischen und moralischen Sinn zugleich: Erben ihres Bluts, aber auch ihres bösen Geistes. Ich kann nicht glauben, daß diese zwei so verschiedenen Formen von einander oder von einer gemeinsamen Urkunde herstammen. Man konnte wohl die Form, nicht aber den Inhalt der Worte Jesu willkürlich ändern.

Zu diesem Vorwurf, daß sie das religiöse Leben in Israel töten, fügt Jesus in den folgenden Versen eine sehr ernste Warnung hinzu.

V. 49. Διὰ τοῦτο, deswegen, nämlich wegen dieses Verhältnisses zwischen eurem Geist und demjenigen eurer Väter; vergl. Matth. 23, 34 ein ähnliches darum. Καί, auch, bedeutet: damit diese sittliche Gleichartigkeit in Handlungen zu Tage trete, die den ihrigen ähnlich seien. Gott beabsichtigt eine neue Sendung von Propheten, welche dem jetzigen Geschlecht Gelegenheit geben wird, zu beweisen, daß es nicht besser ist, als seine Väter. — Was versteht Jesus unter der Weisheit Gottes? Ewald, Bleek und andere meinen, Jesus citiere hier ein verlorenes Buch, welches die Weisheit Gottes so reden ließ oder selbst diesen Titel hatte. Allein es findet sich in den Reden Jesu kein Beispiel eines nichtkanonischen Citats und der Ausdruck Apostel kennzeichnet die Worte deutlich als Worte Jesu. Überdies ist der Gedanke von V. 50 f. zu tief und geheimnisvoll, um ihn einem andern als Jesu zuzuschreiben. Riggenbach meint, Jesus habe mit diesem Ausdruck sich selbst bezeichnen wollen, da er als Logos die menschgewordene Weisheit Gottes ist (Prov. 8); so wäre die Form ἐγὼ ἀποστέλλω, „ich sende", bei Matthäus leicht zu erklären. Geß vermutet, der Evangelist selbst habe Jesu diesen Titel gegeben Andere nehmen an, man habe sich in der mündlichen Tradition gewöhnt, beim Citieren dieses Ausspruchs statt ἐγώ, ich, den ehrenvollen Namen: die Weis-

heit Gottes zu setzen. Allein weder im Mund Jesu noch in dem des Evangelisten noch in der mündlichen Tradition ist der Gebrauch eines solchen Ausdrucks an Stelle des Namens Jesu oder des Pronom. der ersten Person natürlich. Ferner wäre in diesem Sinn das Präs. sagt, nicht die Vergangenheit hat gesagt zu erwarten; denn man kann nicht annehmen, daß Jesus hier ein eigenes, früher von ihm ausgesprochenes Wort citieren will, wie man gemeint hat. Olshausen behauptet, Jesus wolle 2. Chron. 24, 19 citieren. Will man ein alttestamentliches Citat annehmen, so muß man, glaube ich, eher an Prov. 1, 23—26 denken, wo Gott eine neue Ausgießung seines Geistes vor dem Tag des Unglücks ankündigt, und zwar in einem Buch, welches bei den Kirchenvätern[1]) zuweilen „Weisheit Gottes" genannt wird. Allein da dieser Vorschlag, welchen ich in der ersten Auflage machte, keinen Beifall gefunden hat, trete ich der Ansicht mehrerer Neueren bei (Hofmann, Weiß, Keil), welche diesen Ausdruck, wie 7, 35, auf den von der göttlichen Weisheit gefaßten Ratschluß beziehen: „Gott in seiner Weisheit hat gesagt."

Das Pronom. πρὸς αὐτούς, statt πρὸς ὑμᾶς (bei Matthäus) bedeutet: „diesen Söhnen, die sich für besser halten als ihre Väter". Matthäus, welcher ἐγώ, ich, gesagt hatte, mußte auch ὑμᾶς, euch, sagen. — Damit die Söhne ihr wahres Wesen zeigen können, hat Gott in seinem Rat beschlossen, ihnen auch Propheten zu senden, die sie nach ihres Herzens Gutdünken behandeln sollen. Die Propheten, die Jesus im Auge hat, sind offenbar nicht diejenigen des A. T., wie Weiß annimmt, welcher meint, dies sei der Grund, weshalb Jesus die Propheten vor die Apostel gestellt habe. Nach dem Zusammenhang kann man nur an die erleuchteten Werkzeuge der neuen, von Jesus selbst gebrachten Offenbarung denken. Der Sinn ist: „Propheten, das heißt: Apostel". Der Ausdruck Propheten vor „Apostel" dient nur dazu, ihre Geistesverwandtschaft mit den göttlichen Sendboten des alten Bundes hervorzuheben. Vergl. Matth. 5, 12: „Die Propheten, die vor euch gewesen sind." Wenn man die Behandlung, welche die neuen Gesandten Gottes von seiten seiner Zuhörer erfahren werden, mit derjenigen vergleicht, welche ihre Väter den alten widerfahren ließen, so wird man sehen, daß sie trotz ihrer schönen Außenseite um nichts besser sind, als ihre Väter. Nichts hindert anzunehmen, daß Jesus auch an das ihm selbst bevorstehende Schicksal gedacht hat.

V. 50. Gott hat also beschlossen, durch ein letztes Strafgericht diesem Volk ein Ende zu machen. Das Partiz. Präs. ἐκχυνόμενον, das vergossen wird, ist dramatisch. Man sieht das Blut fließen bis zu dem Augenblick, wo es durch das Strafgericht gesühnt wird. — Es ist ein Gesetz der göttlichen Regierung, welches in dem Schicksal der Völker, wie in dem der einzelnen sich geltend macht, daß Gott eine einmal begonnene Entwickelung nicht durch ein vorzeitiges Gericht unterbricht. Er warnt den Sünder, aber läßt die Sünde reif werden, und in der festgesetzten Stunde schlägt er nicht nur für das augenblickliche Böse, sondern auch für alles vorhergegangene. Die Nachkommen werden in die Gesamtschuld der vergangenen Geschlechter dadurch verwickelt, daß sie anstatt ein neues Verfahren einzuleiten, auf dem von jenen gebahnten Wege bis ans Ende fortgehen. Dieses Fortfahren der Söhne schließt eine stille Zustimmung in sich, wodurch sie der ganzen Entwickelung mitschuldig und dafür verantwortlich werden. Nur ein entschiedenes Verlassen des eingeschlagenen Wegs hätte sie von dieser furchtbaren Mitverantwortlichkeit entbinden können. Nach diesem Gesetz sieht Jesus auf das ihn umgebende Israel das ganze Gewitter heranziehen, welches die seit dem Anfang der Menschheit vergossenen Ströme von unschuldigem Blut zusammengezogen haben.

---

[1]) Clem. Rom., Iren., Hegesipp., Melito.

Vergl. die beiden Drohungen des Paulus, welche gerade der Kommentar zu der unsrigen zu sein scheinen, Röm. 2, 3—5; 1. Thess. 2, 15 f.

V. 51. Jesus führt das erste und letzte in der kanonischen Geschichte des A. T. vorkommende Beispiel von Märtyrern an. Zacharias, Sohn des Hohepriesters Jojada nach 2. Chron. 24, 20, ist auf Befehl des Königs Joas im Vorhof des Tempels gesteinigt worden. Da die Chronik wahrscheinlich das letzte Buch des jüdischen Kanons war, so bildete dieser Mord, der letzte, den das A. T. berichtet, das natürliche Seitenstück zu dem Mord Abels. Offenbar spielt Jesus auf das Wort der Genesis (4, 10) an: „Die Stimme deines Bruders Bluts schreit von der Erde", und auf das des sterbenden Zacharias: „Der Herr wird es sehen und heimsuchen (ידרש)." Vergl. das ἐκζητηθῇ mit dem ἐκζητηθήσεται. V. 51. Wenn bei Matthäus Zacharias der Sohn Barachia genannt ist, so läßt sich dies mit 2. Chron. 24 vereinigen, wenn man annimmt, daß Jojada, der damals 130 Jahre alt war, nicht sein Vater, sondern sein Großvater war, und der Name seines Vaters Barachia ausgelassen ist, weil er längst gestorben war. Jedenfalls, wenn ein Irrtum vorläge, fiele er dem Verfasser des ersten Evangeliums zur Last, nicht Jesu, wie die Form des Lukas beweist. Die letzten Worte ναὶ λέγω ὑμῖν, ja, ich sage euch, gehören nicht mehr zur Ankündigung des göttlichen Ratschlusses, sondern sind eine nachdrückliche Bekräftigung von seiten Jesu, wodurch er seine Zustimmung zu diesem Ratschluß ausspricht (10, 21). — Der Ausdruck dieses Geschlecht kann nach V. 50 nur in zeitlichem Sinn genommen werden. Er bedeutet also nicht: diese böse jüdische Nation, sondern: das zur Zeit Jesu und seiner Apostel lebende Geschlecht; ebenso 21, 32; vergl. Matth. 10, 23. Jesus erklärt bestimmt, daß das letzte Strafgericht, welches dem jüdischen Volk droht, die gegenwärtige Generation treffen wird. Es wird die Antwort Gottes auf den Mord des Messias und die Verfolgung der neuen Propheten, der Apostel, sein.

V. 52. Der Mißbrauch des biblischen und theologischen Wissens. — Aus dem rein intellektualistischen Hängen am Gesetzesbuchstaben geht leicht der geistliche Despotismus hervor, das dritte, was Jesus an den Schriftgelehrten tadelt. Dieser dritte Vorwurf entspricht dem dritten an die Pharisäer gerichteten: dem verderblichen Einfluß, den sie auf den Geist des Volks ausüben. Die Erkenntnis Gottes und des Heils (γνῶσις) stellt Jesus unter dem Bild eines Tempels dar, in welchen die Schriftgelehrten das Volk hätten einführen sollen, dessen Pforte sie aber verschlossen haben und zu welchem sie den Schlüssel für sich behalten. Der Schlüssel ist die Schrift, deren Auslegung die Schriftgelehrten ausschließlich sich vorbehalten hatten. Statt das Gesetz als Mittel zu gebrauchen, um das Volk durch Weckung des Sündenbewußtseins für das Heil vorzubereiten, hatte ihr pharisäischer Unterricht die Gesetzesbeobachtung selbst zu einem Heilsmittel gemacht. So war jener tiefe Gegensatz zwischen der volkstümlichen Religion und der Offenbarung des göttlichen Heils, welche Jesus brachte, entstanden. Der Begriff von Gott und von der wahren Gerechtigkeit, alles war in ihnen und durch sie in den Herzen des Volks gefälscht. Das war der Grund, weshalb das Werk Jesu bei dem Volk mißlang. — Der Genitiv τῆς γνώσεως, der Erkenntnis, ist nicht, wie Hofmann, Keil und andere nach der Parallele bei Matthäus annehmen, Genitiv der Apposition: der Schlüssel, welcher in der Erkenntnis besteht (und in das Reich Gottes einführt). Die Schriftgelehrten besaßen diese Erkenntnis gar nicht und konnten sie daher weder für sich behalten noch andern entziehen. Es ist ein genit. object.: der Schlüssel, welcher das Volk zu der Erkenntnis des von Christus gebrachten Heiles hätte führen können (Matth. 16, 19; Apok. 1, 18;

20, 1). Vergl. 1, 77. — Τοὺς εἰσερχομένους: diejenigen, welche hineinzukommen begehrten.

Matthäus hat in der großen Rede, welche er Jesum im Tempel halten läßt (K. 23), den Inhalt dieser beiden an die Pharisäer und die Schriftgelehrten gerichteten Ansprachen, welche bei Lukas so pünktlich unterschieden sind, in Ein Ganzes vereinigt. Sicherlich hat Jesus, wie es Matthäus erzählt, im Tempel eine Rede an die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet. Lukas selbst giebt den Zeitpunkt derselben nebst dem Hauptinhalt an, 20, 45—47. Aber ohne Zweifel hat auch hier das erste Evangelium, wie in so manchen andern Fällen, viele bei verschiedenen Anlässen gehaltene Reden zusammengestellt. Die von Lukas angegebene, ganz spezielle Sachlage, die so auffallende Einrede des Schriftgelehrten, die dem Charakter beider Klassen von Gegnern aufs vollkommenste entsprechende Verteilung der verschiedenen Vorwürfe kann nicht von Lukas erfunden sein und zeugt von einer genauen, geschichtlichen Erinnerung.

V. 53—54.[1] Geschichtlicher Schluß. — In diesen Versen ist ein im Leben Jesu vielleicht einziger Auftritt der Feindseligkeit geschildert. — Zahlreiche Varianten zeigen, daß der Text schon frühe entstellt worden ist. Nach der Lesart der bedeutendsten Alex.: und da er von dannen hinausgegangen war, hat dieser Auftritt stattgefunden, nachdem Jesus das Haus verlassen hatte. Die Weglassung der Worte: und suchten, und: um ihn zu verklagen, im Vatic. und L macht den Gang der Rede einfacher und lebhafter. Das Verb. ἀποστοματίζειν bedeutet eigentlich: aus dem Munde heraussagen; zuweilen aber auch, wie hier: durch Fragen genaue Angaben entlocken.

3) 12, 1—12: An die Jünger.

Dieser heftige Auftritt hatte draußen einen Widerhall gefunden; ein bedeutender Zusammenlauf war entstanden. Durch die Feindseligkeit ihrer Oberen aufgeregt zeigte die Menge widrige Gesinnungen gegen Jesus und seine Jünger. Er fühlt das Bedürfnis, sich an die Seinigen zu wenden, welche ganz eingeschüchtert dastehen, und ihnen vor aller Ohren diejenigen Aufmunterungen zu erteilen, welche die Sachlage erfordert. Er hat überdies ein Wort ausgesprochen, welches in ihren Gemütern tief nachklingen mußte: sie werden etliche unter euch verfolgen und töten, und dem findet er nötig, ein Gegengewicht zu geben. So erklärt sich die folgende Ermahnung, welche den Zweck hat, ihren Mut aufzurichten und ihnen die Freimütigkeit zum Zeugnis wieder zu geben. Man muß doch recht diffizil sein, um, wie Holtzmann, die Wirklichkeit einer so einfachen Sachlage in Zweifel zu ziehen.

Jesus ermutigt seine Apostel: 1) durch die Gewißheit des Erfolgs ihrer Sache (V. 1—3); 2) durch die Zusicherung, die er ihnen hinsichtlich ihrer Person giebt (V. 4—7); 3) durch die Verheißung einer herrlichen Belohnung, welcher er die Strafe der Feigen und der Gegner gegenüberstellt (V. 8—10); endlich durch die Zusicherung eines mächtigen Beistandes (V. 11 f.).

V. 1—3.[2] Erste Ermunterung: Der künftige Erfolg ihrer Sendung und die Niederlage der Gegner. — Durch das ἐν οἷς, inzwischen, wird eine enge Verbindung zwischen diesem und dem vorhergehenden Vorgang hergestellt. Der Zusammenlauf, welcher hier entsteht, ähnlich wie der weniger bedeutende, der in 11, 29 erwähnt ist, erklärt sich sehr gut aus den allgemeinen Verhält-

[1] V. 53. Statt κακειθεν εξελθοντος αυτου, wie ℵ B C L Cop. lesen, liest T. R. mit allen andern: λεγοντος δε αυτου ταυτα προς αυτους. — L S V Δ lesen αποστομιζειν statt αποστοματιζειν. — V. 54. ℵ X lassen αυτον, ℵ B L και ζητουντες weg, welche Worte T. R. mit allen andern liest. — ℵ B L lassen die Worte ινα κατηγορησωσιν αυτου weg, welche hier T. R. mit A C D und 13 Mjj. Itpleriq Syrsch und cur liest.

[2] V. 2. T. R. liest mit A B C und 11 Mjj. δε, welches ℵ und Mnn. weglassen.

nissen einer Reise. Wenn Jesus in einem Flecken ankam, so machte er Halt und bald lief die ganze Einwohnerschaft herbei. Das ἤρξατο, fing an, giebt den folgenden Worten etwas Feierliches. Jesus wendet sich an das kleine, inmitten dieser aufgeregten Menge wie verlorene Häuflein seiner Jünger und spricht vor aller Ohren Worte voll Kühnheit. Es ist der Ruf: Vorwärts! mit der Verheißung des Siegs. Man sieht also, daß die Worte: seinen Jüngern, der Schlüssel der Rede sind. — Das πρῶτον, vor allem, ist zu dem folgenden Verb.: hütet euch, zu ziehen; vergl. 9, 61; 10, 5; der pharisäische Sauerteig war in der That die bedenklichste Gefahr, welche der israelitischen Frömmigkeit drohte (Mark. 8, 15; Matth. 16, 6). Luther, Bengel, Weiß und andere meinen, man müsse das πρῶτον zu ἤρξατο λέγειν ziehen und es dem 15. Vers entgegenstellen, wo das zweitens komme: Jesus redete zuerst zu seinen Jüngern, dann zu dem Volk. Allein die in V. 15 ff. gegebene Belehrung über den Geiz ist veranlaßt durch die unerwartete Bitte eines Zuhörers, Jesus möchte sich seiner Sache annehmen; sie konnte also nicht von Anfang an beabsichtigt sein. Überdies würde das πρῶτον, so gefaßt, neben ἤρξατο einen Pleonasmus bilden. — Durch das Fehlen des Artikels von ὑπόκρισις bekommt dieses Substantiv qualitative Bedeutung: eine Lehr- und Handlungsweise, welche nichts als Heuchelei ist. Der Sauerteig ist das Sinnbild jedes starken, guten oder schlechten Prinzips, welches Assimilationskraft besitzt. Diese Warnung kann wohl mehrmals wiederholt worden sein; vergl. Mark. 8, 15; Matth. 16, 6. Hofmann meint, Jesus wolle die Jünger warnen, ihren Glauben nicht durch Heuchelei zu verbergen. Allein das wäre Feigheit, nicht Heuchelei; diese besteht darin, daß man das Böse unter dem Schleier des Guten verbirgt, nicht umgekehrt.

V. 2. Nach der vorangegangenen Warnung kann diese Sentenz nur eine an die pharisäische Heuchelei gerichtete Drohung sein. Jesus kündigt an, daß das unter diesem frömmelnden Scheinwesen verborgene Laster schonungslos entlarvt werden wird; der unsaubere Grund dieser gepriesenen Heiligkeit wird ans Licht kommen, und dann wird das Ansehen dieser die öffentliche Meinung beherrschenden Meister zusammenbrechen. Das δέ, aber, kündigt diesen Umsturz an: es stellt diese künftige Enthüllung dem jetzigen Urteil des Volks gegenüber.

V. 3. Das ἀνθ᾿ ὧν, eigentlich: wofür (als Lohn oder Strafe für etwas), ist ein Lieblingsausdruck des Lukas. Zuweilen bezeichnet er auch einen einfachen Gegensatz; so Weish. Sal. 16, 20, wo er die Bedeutung: hingegen hat (Reuß). Dies ist auch hier der Sinn: „Die Heuchelei derer, welche jetzt die Rolle von Heiligen und Lehrern spielen (die Pharisäer und Schriftgelehrten von Kap. 11), wird enthüllt werden, hingegen werdet ihr, die ihr jetzt nur schüchtern und leise redet, eure Stimme öffentlich ertönen lassen, so daß sie in der ganzen Welt widerhallen wird. Die Hillel und Gamaliel werden der Finsternis anheimfallen und ihr, meine armen Jünger, werdet die Lehrer einer neuen Ordnung der Dinge werden." Weiß erklärt ganz anders. Nach seiner Ansicht hätte dieser Vers den Sinn: „Deshalb (ἀνθ᾿ ὧν), weil nämlich alles ans Licht kommen wird, hütet euch, daß ihr nichts Böses im Verborgenen redet!" Allein aus welchem Anlaß sollte Jesus seine Jünger vor bösen Worten warnen, die sie im Verborgenen zu reden versucht sein könnten? Auch müßte es statt κηρυχθήσεται, wird verkündigt werden, heißen: ἀποκαλυφθήσεται, wird enthüllt werden. Übrigens kann, trotz der entgegengesetzten Behauptung von Weiß und Schanz, das ἀνθ᾿ ὧν nicht bedeuten: deshalb, und bedeutet es auch niemals. Die angeführten Beispiele beweisen nichts. Hofmann giebt diesem Vers den Sinn: „Es würde euch nichts nützen, von eurem Glauben nur im Verborgenen zu reden; in aller Welt wird man einst ganz

öffentlich davon reden hören." Allein die jetzige Zurückhaltung der Jünger kann nicht im Gegensatz stehen zu ihrer künftigen Freimütigkeit; denn beide sind das Resultat von Umständen, die nicht in ihrer Macht liegen. Überdies wird ihr künftiges Zeugnis eine ihrerseits vollkommen freiwillige That sein und kann daher nicht wohl Gegenstand einer Art von Drohung sein („es wird euch nichts nützen", zu schweigen). — Ταμεῖον, von τέμνω, schneiden, eigentlich die Speisekammer; daher: das hintere Gemach, wo man die vertraulichen Gespräche führt. — Die Häuser im Orient haben platte Dächer, von wo aus man die auf der Straße Befindlichen anreden kann. Dieses Bild bezeichnet also die größte Öffentlichkeit. — Zu V. 2 vergl. 8, 17; zu V. 2 f. vergl. Matth. 10, 26 f., wo die Jünger ermahnt werden, die Lehre Jesu in aller Welt zu verkündigen: „Was ich euch sage in der Finsternis, das sprechet aus im Licht." Der Sinnspruch des 2. Verses hat also bei Matthäus die Bedeutung: „Jede Wahrheit muß ans Licht kommen; verkündiget laut, was ich euch gesagt habe.

V. 4—7.[1]) Zweite Ermunterung: Der ihnen zugesicherte göttliche Schutz. — Beim Gedanken an die Zukunft, welche die Jünger persönlich erwartet (11, 49), wird Jesus weich gestimmt. Das Los, das sie treffen wird, scheint sie ihm noch teurer zu machen. Daher die zärtliche Anrede: euch, meinen Freunden. Diese Worte hat Lukas gewiß nicht erfunden; und wenn Matthäus, bei welchem sie nicht stehen (10, 28 ff.), dasselbe Dokument wie Lukas gebraucht hätte, würde er sie nicht gestrichen haben. — Olshausen hat den seltsamen Einfall, in dem, der in die Gehenna werfen kann, nicht Gott, sondern den Teufel zu sehen; als ob die Schrift uns lehrte, den Teufel zu fürchten, und nicht vielmehr, ihm fest zu widerstehen (1. Petr. 5, 9; Jak. 4, 7). Der Satan verführt zum Bösen, aber nur Gott wirft in die Hölle. — Die Mss. sind geteilt zwischen den Formen ἀποκτεννόντων (äolisch-dorisch, nach Bleek), ἀποκτενόντων (aus dem vorigen korrumpiert) und ἀποκτεινόντων (regelmäßige Form). — Gehenna bezeichnet eigentlich: Thal Hinnoms (גי הנם, Jos. 15, 8, vergl. 18, 16; 2. Kön. 23, 10; Jer. 7, 31 u. s. w.). Es war ein frisches, liebliches Thal südlich vom Berg Zion, wo ursprünglich die königlichen Gärten sich befanden. Aber da hier unter den abgöttischen Königen der Molochsdienst getrieben wurde, machte Josia einen Schindanger daraus. So wurde das Thal ein Bild und sein Name eine Bezeichnung für die Hölle. — Durch diesen Ausspruch unterscheidet Jesus so bestimmt, als es der moderne Spiritualismus thun kann, die Seele von dem Leib. Und Renan behauptet irgendwo, Jesus habe den genauen Unterschied dieser beiden Elemente unseres Wesens nicht gekannt! Aus dieser Verschiedenheit des Wesens von Seele und Leib folgt natürlich, daß sie auch auf verschiedene Weise zu Grund gehen. Der Leib fällt einem natürlichen Auflösungsprozeß anheim; die Seele, als immaterielles, moralisches Wesen geht moralisch zu Grund infolge eines sie treffenden Verdammungsurteils. Der Conditionalismus hat also nichts mit dieser Stelle zu schaffen.

V. 6—7. Jesus garantiert seinen Jüngern nicht in allen Fällen für ihr Leben. Aber wenn sie umkommen, so soll es nicht geschehen ohne die Zustimmung des Allmächtigen, der sich ihren Vater nennt. Die folgenden Worte sprechen in den stärksten Bildern, die sich nur finden lassen, die Idee einer auf die kleinsten Umstände des menschlichen Lebens sich erstreckenden Vorsehung aus. — Lukas spricht von fünf Vögeln, welche miteinander 2 Aß = 10 ₰

[1]) V. 4. A und 4 Mjj. lesen περισσον statt περισσοτερον. — V. 5. ℵ D lassen das zweite φοβηθητε weg — V. 6. ℵ B lesen πωλουνται statt πωλειται. — V. 7. B L R Cop. lassen ουν weg.

wert sind, also das Stück 2 ₰; Matthäus spricht nur von zwei Vögeln und schätzt ihren Preis auf 1 Aß; dies ist etwas teurer. Haben etwa fünf verhältnismäßig weniger gegolten, als zwei? Man denke sich, daß einer von beiden Evangelisten sich bemüßige, solche Veränderungen an dem Text des andern oder an dem eines gemeinsamen Dokuments vorzunehmen! — Der Ausdruck: vor Gott ist hebräisch; er bedeutet, daß unter diesen kleinen Geschöpfen nicht Eines ist, das nicht als Einzelwesen dem Blick der göttlichen Allwissenheit gegenwärtig wäre. Das Wissen Gottes erstreckt sich nicht bloß auf unsre Persönlichkeit, sondern auch auf die unbedeutendsten Teile unsres Wesens, auf die 140000 Haare, von denen wir täglich welche verlieren, ohne im geringsten darauf zu achten. Darum weg mit der Furcht: ihr könnet nicht fallen ohne die Zustimmung Gottes; und wenn er zustimmt, so muß es seinem Kinde zum Besten dienen. Der Diener Christi, hat man gesagt, ist unsterblich, solange sein Werk nicht vollendet ist.

V. 8—10.[1]) Dritte Ermunterung: Der Lohn der getreuen Jünger, im Gegensatz gegen die Strafe der Feigen und der Widersacher. — Das Bekenntnis des Evangeliums kann allerdings die Jünger teuer zu stehen kommen; aber wenn sie dabei beharren, so bringt es ihnen einen sicheren, herrlichen Lohn. Der verklärte Jesus wird sie vor der himmlischen Versammlung für die Seinigen erklären und so es ihnen erstatten, daß sie ihn zur Zeit seiner Niedrigkeit hier auf Erden als ihren Herrn bekannt haben. Schon der Gnostiker Herakleon hat auf den Nachdruck aufmerksam gemacht, welchen die Präp. ἐν dem ὁμολογεῖν giebt. Sie drückt das Ruhen des Glaubens in dem aus, den man bekennt. — V. 9 warnt die Jünger vor der Gefahr der Verleugnung. Die Warnung war wohl am Platz im Augenblick, wo sie von wütenden Feinden umgeben waren. Zu beachten ist, daß Jesus nicht sagt, er werde den Abtrünnigen verleugnen, wie er sagt, er werde den Bekennenden bekennen. Hier steht das Verbum im Passiv, wie um aus dieser Verwerfung einen Akt zu machen, der sich von selbst vollzieht, als die einfache Folge der Verleugnung auf Erden.

V. 10. Da Jesus im folgenden Vers ausdrücklich auf die Jünger zurückkommt (ὑμᾶς, euch), so sind diese Worte als eine Warnung Jesu an die ihn umgebenden Gegner anzusehen. Aus Anlaß der Sünde der Verleugnung seitens der Glaubigen fügt er hinzu, daß es eine noch schwerere Sünde und eine noch furchtbarere Gefahr giebt, als diese: nämlich den heiligen Geist zu lästern. Mit dieser furchtbaren Drohung spielt Jesus augenscheinlich auf die gehässige Anklage an, welche dem Mahl vorhergegangen war (11, 15) und auf welche er in der Rede 11, 17—26 Antwort gegeben hatte. Diese Werke, aus welchen die Heiligkeit und Macht des göttlichen Geistes hervorleuchtete, dem Beelzebul zuschreiben, das hieß wissentlich und willentlich das göttliche Wesen verhöhnen, von welchem alles Licht und alles Gute im menschlichen Geist ausgeht. Um die Größe dieses höchsten Majestätsverbrechens recht ins Licht zu stellen, vergleicht es Jesus mit einem Schimpf, der ihm persönlich, als Menschensohn, angethan wird. Diese Beschimpfung bezeichnet er als ein bloßes Wort (λόγον); es ist eine unbesonnene Rede, keine Lästerung. Gegen Jesus, welcher sich in einer so demütigen, von dem Bild des erwarteten Messias so gänzlich verschiedenen Gestalt den Blicken darstellt, ein Wort sagen, ist zwar ein Vergehen, aber ein solches, das nicht notwendig aus bösem Willen hervorgeht. Einem aufrichtig frommen, aber von den mit der Muttermilch eingesogenen, pharisäischen Vorurteilen beherrschten Juden konnte es ja wohl

---

[1]) V. 8. ℵD lesen οτι nach υμιν. — Marcion und ℵ lassen των αγγελων weg. — V. 9. AD und 3 Mjj. lesen εμπροσθεν statt ενωπιον.

begegnen, daß er Jesus für einen überspannten, verrückten Menschen, für einen Sabbathschänder und somit für einen Betrüger ansah. Diese Sünde erinnert an die jenes frommen Weibleins, welches zu Hussens Scheiterhaufen eine Handvoll Reiser herzutrug und bei dessen Anblick der Märtyrer ausrief: Sancta simplicitas! Es ist auch die Sünde, welche der junge Saulus in der Zeit vor seiner Bekehrung beging. Jede derartige Beleidigung, welche nur seine Person betrifft, will Jesus in dieser oder in der andern Welt verzeihen; aber die gegen das Gute als solches und gegen das lebendige Prinzip desselben in der Menschheit, den heiligen Geist gerichtete Schmähung, die ruchlose Frechheit, die Werke desselben auf Rechnung des bösen Geistes schreiben zu wollen, das nennt er den heiligen Geist lästern und das erklärt er für eine unverzeihliche Sünde. Die Wahrheit dieser Drohung hat sich in der Geschichte Israels erwiesen. Nicht darum ist das Volk untergegangen, weil es Jesum ans Kreuz geschlagen hat, sonst wäre der Todestag Jesu der Tag seines Gerichts gewesen und Gott hätte ihm nicht noch 40 Jahre lang die Vergebung dieser Sünde angeboten. Sondern die Verwerfung der apostolischen Predigt, der hartnäckige Widerstand gegen die Wirkungen des Pfingstgeistes hat das Maß der Sünde Jerusalems voll gemacht. Ebenso wie bei jener Nation ist es auch bei den Individuen. Die wahrhaft unverzeihliche Sünde ist nicht die Verwerfung der Wahrheit infolge eines Mißverständnisses, wie z. B. der bei so vielen Unglaubigen vorkommenden Verwechselung des Christentums mit einer gefälschten Form, einer bloßen Karrikatur desselben. Sondern es ist der Haß gegen das Heilige als solches, ein Haß, der z. B. dahin führt, daß man den Ursprung des Evangeliums auf Hochmut oder Betrug, mit Einem Wort, auf den bösen Geist zurückführt. Das ist nur möglich, wenn man den hehren, heiligen Eindruck, welchen es in jedem aufrichtigen Gemüt hervorruft, geflissentlich unterdrückt. Das heißt nicht mehr an Jesus persönlich sich versündigen, sondern das göttliche Prinzip schmähen, von dem er beseelt ist. Es ist der Haß gegen das Gute in seiner höchsten Offenbarung. Jedenfalls handelt es sich hier, wie Hofmann bemerkt, nicht um einen einzelnen Akt, sondern um den inneren Zustand, in welchem sich der Mensch befinden wird, wann er vor Gott erscheinen muß. — Die Form, in welcher Matthäus (12, 31 f.) dieses Wort erhalten hat, ist von der des Lukas ziemlich verschieden, und die des Markus (3, 28 f.) wieder von der des Matthäus. Die Evangelisten hätten an einem so bedeutungsvollen Ausspruch sicherlich keine willkürlichen Veränderungen angebracht, wenn sie den geschriebenen Text vor sich gehabt hätten; hingegen konnte er in der mündlichen Überlieferung leicht diese etwas abweichenden Formen annehmen. Was die Stellung betrifft, welche ihm die drei Synoptiker geben, so erscheint die bei Matthäus und Markus, sogleich nach der Beschuldigung, welche sie veranlaßte, als die treffendere. Indessen ist die Verbindung desselben mit dem Vorangehenden im Zusammenhang des Lukas, wie wir gesehen haben, nicht schwer zu fassen. Es findet eine Steigerung statt: Es giebt etwas noch Schlimmeres, denn die Verwerfung Jesu als des Messias, nämlich den heiligen Geist zu schmähen, welcher sich in seinen Werken offenbart. Dieser Ausspruch scheint mit der Idee der Wiederbringung aller Dinge nicht vereinbar zu sein.

Nach dieser furchtbaren Drohung kommt Jesus auf die Jünger zurück. Eben der Geist, welchen ihre Widersacher lästern, wird ihr Beistand sein. Dies ist die vierte Ermunterung.

V. 11—12.[1]) Das hineinzudenkende Subjekt des Verbums προσφέρωσιν.

---

[1]) V. 11. T. R. mit A und 15 Mjj.: προσφερωσιν; ℵ B L X: εισφερωσιν; D: φερωσιν. — ℵ D R: εις statt επι. — T. R. mit A und 11 Mjj.: μεριμνατε; ℵ B L Q R X: μεριμνησητε.

sie werden stellen, sind solche Feinde, wie die, an welche Jesus soeben die Warnung des 10. Verses gerichtet hat. Durch das ὑμᾶς, euch, meine Jünger, stellt Jesus ausdrücklich diese beiden Menschenklassen einander entgegen. Es sind zahlreiche und verschiedenartige Gerichte, vor welchen sie erscheinen und sich verteidigen werden müssen; nämlich die συναγωγαί, die jüdischen Gerichte mit religiösem Charakter; sodann die ἀρχαί, die heidnischen, rein bürgerlichen Obrigkeiten von den Statthaltern in den Provinzen an bis zum Kaiser; überhaupt jede Gewalt irgendeiner Art, ἐξουσίαι. Aber sie sollen sich auf keine Verteidigung vorbereiten! Die Antwort wird ihnen unmittelbar dargereicht werden, sowohl die Form (πῶς, wie), als der Inhalt (τί, was). Aber sie werden sich nicht auf die Verteidigung zu beschränken haben, sondern auch offensiv verfahren, zeugend auftreten (τί εἴπητε, was ihr reden werdet); so Petrus und Stephanus vor dem Hohenrat, Paulus vor Felix und Festus. Sie haben nicht bloß ihre Person verteidigt, sondern das Evangelium verkündigt. Bei der Erfüllung dieser doppelten Aufgabe wird der heilige Geist so in ihnen wirken, daß sie ihm nur ihren Mund als Organ leihen dürfen. Die Parallelstelle findet sich bei Matthäus in der den Zwölfen gegebenen Amtsvorschrift (10, 19 f.); sie lautet so verschieden, daß man wohl sieht, beide Redaktionen können nicht aus demselben Text kommen, wie Weiß will. Vergl. einen ähnlichen Gedanken Joh. 15, 26 f. — Dieser Ausspruch ist ein Zeugnis für die Wirklichkeit des psychologischen Vorgangs der Inspiration. Jesus versichert, daß der Geist Gottes mit dem des Menschen wirklich in eine solche Verbindung treten kann, daß der letztere nur das Organ des ersteren ist.

Holtzmann sieht in allen diesen Aussprüchen (12, 1—12) nur eine Sammlung von Redestoffen, welche Lukas willkürlich miteinander verbunden und hier in einen künstlichen Rahmen gebracht habe. Allein wir haben nachgewiesen, daß alle Bestandteile dieses Abschnitts, vielleicht V. 10 ausgenommen, streng miteinander verbunden sind und ganz gut in den geschichtlichen Rahmen passen, in welchen die Rede von Lukas eingefügt ist. Dieser Rahmen ist also keine Erfindung des Evangelisten.

IX. Die Stellung des Menschen und des Glaubigen zu den irdischen Gütern.

12, 13—59.

Die Veranlassung dieser neuen Rede ist durch einen unerwarteten Zwischenfall gegeben und ohne Beziehung zu dem Vorangegangenen. Der Abschnitt enthält: 1) eine geschichtliche Einleitung (V. 13 f.); 2) eine an die Menge gerichtete Rede über den Wert der irdischen Güter für den Menschen im allgemeinen (V. 15—21); 3) eine an die Jünger als solche gerichtete Rede über die Stellung, welche ihnen hinsichtlich dieser Güter ihr neuer Glaube giebt (V. 22—40); 4) eine noch speziellere Anwendung dieser Wahrheit auf die Apostel (V. 41—53); 5) zum Schluß kommt Jesus auf das Volk zurück und giebt ihm eine letzte Warnung, motiviert durch den entscheidenden Charakter der augenblicklichen Lage (V. 54—59).

1) V. 13—14. Die Veranlassung.

V. 13—14.[1] Die folgende Begebenheit ist uns nur von Lukas erhalten worden, der sie aus einer besonderen Quelle geschöpft haben muß. Dieser Mann befand sich in der Menge; er benützt ein augenblickliches Stillschweigen, um Jesu eine Angelegenheit vorzutragen, die ihm sehr am Herzen liegt und ihn wahrscheinlich hergeführt hat. Nach jüdischem bürgerlichem Recht bekam

[1]) T. R. mit A und 16 Mjj.: δικαστην; ℵBDL: κριτην

der älteste Bruder ein doppeltes Erbteil, mit der Verpflichtung, die Mutter und unverheiratete Schwestern zu unterhalten. Aus dem Gleichnis vom verlornen Sohn scheint hervorzugehen, daß der den jüngeren Brüdern zukommende Teil ihnen in Geld ausbezahlt wurde. Dieser Mann war vielleicht so ein jüngerer Sohn, welcher mit der ihm angewiesenen Summe nicht zufrieden war oder sie verschwendet hatte und nun unter irgend welchem Vorwand noch einen Teil des Guts verlangte. Ganz wie bei anderen ähnlichen Anlässen (die Ehebrecherin), weigert sich Jesus entschieden, das rein geistige Gebiet zu verlassen und irgend etwas zu thun, was ihm den Schein geben könnte, als wollte er sich an die Stelle der bestehenden Obrigkeiten setzen. — Die Antwort auf τίς, wer? ist: weder Gott, noch die Menschen. — T. R. liest: δικαστήν; die Alex.: κριτήν. Nach Passow bezeichnet der erste Ausdruck den Richter, welcher nach dem Buchstaben des Gesetzes das Urteil fällt; der zweite denjenigen, der die Umstände in Erwägung zieht. Jedenfalls hat Jesus zwei Ausdrücke gebraucht, von denen der erste denjenigen bezeichnet, der das Urteil ausspricht, der zweite (μεριστής, von μερίζειν, teilen) denjenigen, welcher das Urteil zur Ausführung bringt.

Da der Zweck Jesu bei dieser Reise war, alle providentiellen Umstände, die sich zur Unterweisung des Volks und seiner Jünger darbieten mochten, zu benützen, so macht er sogleich von der ihm durch diese Bitte dargereichten Gelegenheit Gebrauch, um die verschiedenen Klassen seiner Zuhörer an die wichtigsten Wahrheiten zu erinnern, welche ihm bei dem unerwarteten Zwischenfall zur Anschauung gekommen sind.

Hier scheitern die zwei von Holtzmann und Weizsäcker angenommenen Systeme bezüglich dieses ganzen Teils des Lukasevangeliums. Beide nehmen an, daß Matthäus und Lukas die Lehrreden Jesu aus einer gemeinsamen Quelle, den Logia des Matthäus, schöpfen. Allein zwei Bruchstücke der folgenden Rede stehen bei Matthäus in der Bergpredigt (6, 25—33; 19—21), ein drittes in der apostolischen Amtsinstruktion (10, 34—36), von verschiedenen Aussprüchen gar nicht zu sprechen, welche in die große eschatologische Rede eingefügt sind (Matth. 24—25). Welcher von beiden Evangelisten hat nun die wahre Form der gemeinsamen Urkunde bewahrt? Weizsäcker antwortet: der erste; woraus folgt, daß die von Lukas geschilderte Sachlage von ihm erfunden worden ist, um diese Materialien unterzubringen. Holtzmann erkennt umgekehrt die Wahrheit der hier von Lukas berichteten Thatsache an. Warum aber nur in diesem Fall, und nicht auch in so vielen andern ähnlichen? Und wenn dem so ist, wie konnte dann der erste Evangelist eine so genaue Angabe der gemeinsamen Urkunde, wie diejenige, die sich bei Lukas findet, unberücksichtigt lassen und die Bruchstücke dieser Rede an so zerstreuten, verschiedenartigen Stellen einschalten? Das eine Verfahren ist so unstatthaft als das andere; es bleibt nichts übrig, als auf die Annahme sowohl einer gemeinsamen Quelle als der Abhängigkeit des einen vom andern zu verzichten.

2) V. 15—20. An das Volk; der reiche Thor.

V. 15—18.[1]) Das πρὸς αὐτούς, „er sprach zu ihnen“, zeigt, daß das Folgende an das Volk gerichtet ist (die Menge, V. 13). Dieser kleine Zug bestätigt die Genauigkeit der Angaben des Lukas; es wird nämlich bei denen, an welche die folgende Warnung, V. 15—21, gerichtet ist, in keinem Wort der Glaube vorausgesetzt. — Die beiden Imperative sehet und hütet euch könnte man als Ausdruck Einer Idee ansehen: „Habt die Augen recht

[1]) V. 15. T. R. mit E und 7 Mjj.: της; ℵ A B D und 9 Mjj. It. Syr.: πασης. — T. R. mit ℵ A B und 11 Mjj. It.: αυτου; E und 6 Mjj.: αυτω: D Syr. lassen dieses Pronom. weg. — ℵ A und 14 Mjj. lesen αυτου nach υπαρχοντων; B und 5 Mjj.: αυτω. — V. 18. ℵ D Syrcur Itpleriq lassen και τα αγαθα μου weg.

offen gegen diesen Feind, den Geiz"; doch übersetzt man richtiger: „Sehet (diesen Menschen) und hütet euch!" Jesus stellt ihn dem versammelten Volk als Beispiel hin. — Der griechische Ausdruck, welcher mit Geiz übersetzt wird, bezeichnet eher die Begierde, mehr zu haben, als die, das zu behalten, was man hat. Aber die letztere Idee ist in der ersteren eingeschlossen. Dieses doppelte Verlangen beruht auf einem abergläubischen Vertrauen zu den irdischen Gütern, deren Besitz man mit dem Glück identifiziert. Die Bedingung ihres Genusses aber ist das Leben und für diese Bedingung geben sie keine Gewähr. Der Sinn der griechischen Worte ist: „Auch wenn sein Besitz seine Bedürfnisse weit übersteigt, so giebt er ihm doch keine Gewähr für sein Leben." Daher der Hebr. 13, 5 aufgestellte Grundsatz. Τὸ περισσεύειν: Das Mehrbesitzen, als man braucht. Statt τῆς, der Geiz, hat man wahrscheinlich zu lesen πάσης, jeder Geiz: jede Art von Habgier. Das „Leben" bezeichnet hier einfach die irdische Existenz. Dies erhellt deutlich aus dem folgenden Beispiel.

V. 16. Der Ausdruck Gleichnis kann ebensowohl ein Beispiel als ein Bild bezeichnen. Das Beispiel ist erfunden als Bild der abstrakten Wahrheit. — Dieser reiche Grundbesitzer mag einen für Jahre ausreichenden Überfluß an Gütern haben; dieser Überfluß (τὸ περισσεύειν, V. 15) leistet ihm nicht einmal bis morgen Gewähr für sein Leben. — Die Güter (V. 18) sind nicht bloß die geernteten Früchte, sondern auch Häuser, Herden u. s. w. — Die Weglassung der Wörter: und meine Güter, im Sinait., kommt von einer Verwechselung der beiden μοῦ her. — Und ich werde zu meiner Seele sagen: Wann diese ganze Bauarbeit gethan ist, wird er so zu sich selbst sagen können; nichts wird ihn im ruhigen Genuß seiner Güter mehr stören. — Die Seele (ψυχή) ist der Sitz der Freuden, die einen rein persönlichen Charakter haben, der empfindende Teil des menschlichen Wesens; er spricht mit seiner Seele, wie wenn sie ihm gehörte (meine Seele); vergl. die vier μοῦ, V. 17 und 18. Aber er wird erfahren, daß auch seine Seele nicht ihm gehört.

V. 20—21.[1]) Die Worte: Gott sprach zu ihm, stellen den Ratschluß Gottes seinem eitlen Selbstgespräch entgegen. Das hineinzudenkende Subjekt von ἀπαιτοῦσιν (sie fordern, das Präsens drückt die nahe bevorstehende Zukunft aus) sind weder die Mörder noch die Engel, wie man gemeint hat. Es ist vielmehr das unbestimmte Subjekt, welches unsrem man entspricht; in Wahrheit bezeichnet es Gott selbst. Diese Form ist im Aramäischen sehr gebräuchlich; vergl. V. 48 und 14, 35. — Diese Nacht: dies ist die göttliche Antwort auf das: viele Jahre, wie das fordern auf „meine Seele".

V. 21. Dies ist die Anwendung des Gleichnisses. Der Ausdruck: für sich sammeln ist hinlänglich erklärt durch die vier Imperative in V. 19. Dagegen ist die Bedeutung des Ausdrucks: reich sein in oder genauer für Gott, nicht leicht anzugeben. Er kann nicht wohl die Anwendung der irdischen Güter im Dienst Gottes oder das Erwerben eines geistigen Schatzes bei Gott vermittelst der Wohlthätigkeit (nach V. 33 f.) bezeichnen. Er scheint vielmehr hier im Gegensatz zu stehen zu einem πλουτεῖν εἰς τὸν κόσμον, reich sein in Hinsicht auf diese Welt, wie es dieser Mensch war, den Gottes Gericht getroffen. Reich sein in Gott heißt einen Reichtum göttlicher Art besitzen, welchen Gott selbst als Reichtum anerkennt: das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (V. 31; Matth. 6, 33).

Nachdem Jesus der Menge diese ganz populär gehaltene Warnung erteilt hat, richtet er sich speziell an seine Jünger, um sie bei diesem Anlaß

---

[1]) V. 20. ℵABD und 9 Mjj. lesen αφρων; K und 5 Mjj.: αφρον. — BLQ: αιτουσιν statt απαιτουσιν. — T. R. mit A und 16 Mjj.: εαυτω; ℵBL: αυτω.

über die wichtige Frage ihrer Stellung zu den irdischen Gütern zu belehren. Πρὸς τοὺς μαθητάς, sagt Lukas ausdrücklich V. 22, im Gegensatz zu πρὸς αὐτούς, zu ihnen (dem Volk) in V. 15. In der That kann, wie leicht zu erkennen ist, alles Folgende sich nur auf Glaubige beziehen. Ein neuer Beweis für die Genauigkeit des Lukas in diesen kurzen Einleitungen!

3) V. 22—40. An die Jünger; die Lossagung von den irdischen Gütern.

Die Glaubigen müssen auf das Trachten nach irdischen Gütern verzichten: 1) aus völligem Vertrauen auf ihren himmlischen Vater in Ansehung ihrer irdischen Lebensbedürfnisse (V. 22—34); 2) weil sie ganz mit den höheren Gütern beschäftigt sind, nach welchen sie allein streben und deren Erwartung sich an die Wiederkunft des Herrn knüpft, dem sie sich hingegeben haben (V. 35—40).

V. 22—34: Das Sichlosmachen im Vertrauen auf die väterliche Güte Gottes.

V. 22—24.[1]) Darum: weil das Leben nicht von den Gütern, sondern von Gott abhängt, darf der Glaubige nicht nur nicht auf den Besitz des Überflüssigen (V. 15) zielen, sondern er darf nicht einmal um das Notwendige ängstlich sorgen. Als Knechte Gottes (V. 34) dürfen die Jünger Jesu auf die freundliche Fürsorge des Herrn rechnen, in dessen Dienst sie arbeiten, und zwar hinsichtlich der Nahrung, wie der Kleidung. — In V. 22 ist die Vorschrift ausgesprochen, V. 23 der logische Beweis gegeben, V. 24 wird er durch ein Beispiel aus der Natur ins Licht gestellt. Der logische Beweis beruht auf einem Schluß a fortiori: der das Größere (das Leben, den Leib) gegeben hat, wird noch viel mehr das Kleinere geben, nämlich das Mittel zur Erhaltung des Lebens, zur Kleidung des Leibes. — In dem aus der Natur entnommenen Beispiel ist beachtenswert, daß alle angewendeten Ausdrücke: säen, ernten, Keller, Scheune, sich an das vorangegangene Gleichnis von dem reichen Thoren anschließen. In der Bergpredigt, wohin Matthäus diese Worte gestellt hat, sind sie ohne alle Beziehung zu diesem Gleichnis, welches er gar nicht erwähnt. Wiederum also bei Matthäus die Blumenkrone von dem Stengel abgelöst (siehe zu Luk. 11, 5—10)! Sicher ist dieser so treffende Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gleichnis, in welchem alle in dieser Vorschrift gebrauchten Ausdrücke besonders passend und fein erscheinen, keine Erfindung des Lukas; er muß ihn in der Urkunde, aus der er schöpfte, vorgefunden haben. Es war dies also weder Matthäus selbst noch die Quelle, aus welcher Matthäus geschöpft hat; oder sollte dieser so ungeschickt gewesen sein, eine solche Beziehung zu verwischen? — In den letzten Worten ist das mit διαφέρειν, welches schon ausdrückt: einen Vorzug haben, verbundene μᾶλλον ein Pleonasmus, welcher den Sinn hat: im höchsten Grad den Vorzug haben; vergl. Joh. 12, 43. — Der göttlichen Allmacht stellt Jesus die menschliche Ohnmacht gegenüber, von welcher der plötzliche Tod des Reichen ein deutliches Beispiel ist, und vollendet damit den Beweis der Verkehrtheit irdischen Sorgens.

V. 25—28.[2]) Die Sorgen sind um so unnötiger, weil sie unnütz sind. Μεριμνῶν, Partiz. Präs: indem er sich Sorgen macht. Ἡλικία kann das Alter bezeichnen; dann müßte man πῆχυς, Elle, in bildlichem Sinn nehmen

---

[1]) V. 22. B läßt αυτου weg. — ℵABDLQ lassen υμων weg. — B liest υμων nach σωματι; fehlt bei allen andern. — V. 23. ℵBD und 4 Mjj. Syr. fügen γαρ hinzu. — V. 24. T. R mit AB und 14 Mjj. It.: ου . . . ουδε; ℵDLQ: ουτε . . . ουτε.

[2]) V. 25. ℵBD lassen ενα weg. — V. 26. T. R. mit A und 13 Mjj.: ουτε; ℵBLQ: ουδε. — V. 27. T. R. mit ℵAB und 17 Mjj.: πως αυξανει · ου κοπια ουδε νηθει; D Syrcur: πως ουτε νηθει ουτε υφαινει. — V. 28. BDL lesen αμφιεζει statt αμφιεννυσι.

(vergl. Ps. 39, 6). Allein da der Ausdruck hier in Beziehung zu dem oft so raschen Wachstum der Pflanzen gebraucht ist, kann er natürlich nur im Sinn von Größe genommen werden (vergl. 2, 52; 19, 3). So behält πῆχυς, Elle, ein Maß von anderthalb Fuß Länge, seine buchstäbliche Bedeutung. „Die Pflanzen, die sich keinerlei Sorgen machen, treiben doch mächtige Schosse; ihr aber, wenn ihr klein von Statur seid, mögt euch noch so sehr abquälen, ihr könnt euch mit allen euren Sorgen um keinen Fuß größer machen; wieviel weniger werdet ihr mit euren Sorgen auf die Dinge der Außenwelt einwirken können!"

V. 27—28. Bezüglich des Lebens hat Jesus sein Beispiel dem Tierreich entnommen (V. 24); hinsichtlich der Kleidung entlehnt er es dem Pflanzenreich. Wer Bovets reizende Beschreibung gelesen hat (Voyage en Terre-Sainte, S. 383), wird geneigt sein, bei den Lilien des Feldes an die schöne rote Anemone zu denken (anemone coronaria), von welcher im Frühling in ganz Palästina die Wiesen wie besät sind. Doch ist es auch möglich, daß Jesus die prächtige weiße Lilie im Auge hat (lilium candidum) oder die glänzende rote Lilie (lilium rubrum), welche beide wenn auch seltener in Palästina vorkommen (Winer, Realwörterbuch, zu diesem Wort). — Der Ofen, κλίβανον, im Klassischen κρίβανον, von welchem Jesus redet, ist eine irdene Pfanne, um welche man Kohlen herumlegt und die man zum Backen des Teigs gebraucht. Wenn es an Holz fehlt, erwärmt man die Pfanne mit dürrem Gras.

V. 29—34.[1]) Die Anwendung. — Den Sorgen, mit welchen sich die Menschen in der Welt quälen (V. 29 f.), stellt Jesus die Eine Sorge gegenüber, welche den Glaubigen beschäftigen muß (V. 31 f.). — Καί (V. 29): und daher. — Ὑμεῖς, ihr, könnte die Menschen den als Beispiel angeführten Naturwesen, den Raben, den Lilien, entgegenstellen. Allein nach V. 30 dient dieses Pronom. vielmehr dazu, die Jünger von den Unglaubigen, den Völkern der Welt, zu unterscheiden. Μετεωρίζειν, erheben, hoch in die Luft halten, von ἀήρ, αἰωρέω, bezieht sich gewöhnlich auf die Regungen der Hoffnung, des Ehrgeizes, des Hochmuts u. s. w. Die Vulgata übersetzt in diesem Sinn: Nolite in sublime tolli; Meyer ebenso: „Versteiget euch nicht zu hohen Ansprüchen!" Aber Jesus bekämpft hier den Mangel, nicht das Übermaß des Vertrauens. Der Sinn ist daher vielmehr: von Unruhe umhergetrieben, zwischen Furcht und Hoffnung hin- und hergeworfen werden; vergl. Joh. 10, 24 den Ausdruck τὴν ψυχὴν αἴρειν. Diese Frage kann Lukas nicht eigenmächtig in die Rede, wie sie in den Logia überliefert war, hineingebracht haben; ebensowenig kann Matthäus sie weggelassen haben.

V. 30. Mit dem Ausdruck Völker der Welt bezeichnet Jesus nicht bloß die Heiden — da hätte er kurz gesagt: die Nationen — sondern auch die Juden, welche durch ihre Weigerung, in das Reich Gottes und des Messias einzugehen, sich verurteilen, Volk dieser Welt zu werden, wie die andern, und außerhalb des wahren Gottesvolks zu bleiben, an welches allein die Worte V. 30 f. gerichtet sind.

Πλήν (V. 31): „Bleibt all dieses falsche Trachten beiseite, so bleibt nur Ein einer würdiges." Das Reich Gottes, dieser zuerst innerliche, sodann auch äußere gesellschaftliche Zustand, wo der menschliche Wille ganz das freie Organ des göttlichen Willens geworden ist. Das alles, nämlich Nahrung und Kleidung. Diese werden euch zum Reich dazu gegeben (πρός in προστεθήσεται). „Dieses Reich, nach welchem ihr trachtet, wird euch gegeben

[1]) V. 29. T. R. mit AD und 13 Mjj.: η τι; ℵBLQ Syr[cur]: και τι. — V. 31. Statt του θεου lesen ℵBDL αυτου. — ℵB und 7 Mjj. lassen παντα weg, welches T. R. mit A und 9 Mjj. liest.

werden, und dazu diese Dinge, welche ihr nicht suchet, von denen aber Gott weiß, daß sie euch notwendig sind." So wurden dem Salomo zu der Weisheit, um die er allein bat, noch die irdischen Güter hinzugegeben, welche er nicht begehrt hatte. Καί: und so. Das πάντα. alles im T. R. ist wahrscheinlich zu beseitigen. — Diese Stelle steht bei Matthäus in einem Abschnitt der Bergpredigt, in welchem Jesus den Pharisäern ihre Habgier vorhält. Offenbar ist der von Lukas dargebotene Zusammenhang der richtigere.

V. 32. Eben in diesem Augenblick sieht Jesus aus der Mitte der dem Trachten nach den irdischen Gütern hingegebenen Völker dieser Welt (die Juden mitinbegriffen) ein neues Volk sich erheben, welches für das Reich Gottes und seine höheren Interessen gewonnen, das aber arm und gering an Zahl ist, das der Glaubigen. Eine Empfindung von Mitleid und zärtlicher Liebe ergreift den Herrn bei diesem Anblick. Er richtet an seine Apostel, an die, die er soeben seine Freunde genannt hatte (V. 4), ein Wort der Ermunterung „für die Zeiten, da sie sich in äußerlich bedrängten Umständen befinden werden" (Geß). Nach dem Zusammenhang kann sich dieser Zuspruch weder auf die Angst vor Verfolgungen beziehen (Bleek) noch auf die Befürchtung, sie möchten nicht Kraft genug haben, um sich auf Erden zu behaupten (Hofmann) und das Reich Gottes aufrecht zu erhalten (Keil). — Es ist ein ähnlicher Schluß a fortiori, wie in V. 23, nur in höherer Potenz. Sollte der, der euch die größten Güter gegeben hat, euch nicht noch viel gewisser euren irdischen Lebensunterhalt geben, solange er euch in dieser Welt läßt? Jesus sagt: eurem Vater. Ein Herr läßt es seinem Knecht, der eifrig für ihn arbeitet, nicht an der nötigen Nahrung fehlen. Und wenn der Herr ein Vater, der Knecht ein Sohn ist! In dieser Ermutigung sprach Jesus seine eigene Erfahrung aus. Im Folgenden geht er über die eben gegebene Verheißung noch hinaus. Das Vertrauen der Seinigen muß sogar so groß sein, daß sie unter Umständen auch bereit sind, das, was sie besitzen, herzugeben, um damit andern eine Wohlthat zu erweisen.

V. 33—34. Diese Vorschrift soll nach de Wette die große Ketzerei des Lukas oder wenigstens nach Keim die des ebionitischen Dokuments, aus welchem er schöpfte, darthun, daß das Heil durch das verdienstliche Werk des Almosengebens und der freiwilligen Armut erlangt werde, Allein dabei vergißt man, daß es sich um Leute handelt, denen das Reich Gottes schon gehört (V. 32), die es also nicht zu verdienen brauchen. Nach dem Zusammenhang sind die Imperative: Verkaufet, gebt, nicht ein strenger Befehl, sondern eine Ermutigung: „Tragt kein Bedenken, so zu handeln, wenn es das Reich Gottes verlangt; ihr werdet euch durch ein solches Opfer nicht bloß nicht arm machen, sondern in Wahrheit bereichern. So weit kann euer Vertrauen auf Gottes Fürsorge für euch sich erstrecken." Jesus sprach hier bloß aus, was er selbst und was mit ihm seine Apostel gethan hatten (Matth. 18, 28), was damals jeder thun mußte, der sich an ihn anschließen wollte. Wie hätten die, welche sich entschlossen, ihm nachzufolgen, ihn zu begleiten und seine Werkzeuge zu werden, unter den Bedingungen, unter denen damals sein Werk zu geschehen hatte, ein irdisches Besitztum verwalten können? Später wendet Paulus schon in ganz anderer Weise dieses große Gebot der im Gottvertrauen begründeten Lossagung vom Besitz an. Er sagt (1. Kor. 7, 30): „Die da kaufen, als besäßen sie nicht." Er erlaubt also nicht bloß das Besitzen, sondern auch das Erwerben. Was er verlangt, ist das innerliche Lossein, vermöge dessen der Glaubige bereit ist, je nach Umständen seinen Besitz aufzugeben oder im Interesse des Werkes Gottes zu verwalten. Nur der eigentliche Inhalt dieser Vorschrift gilt für alle Zeiten; die Art der Erfüllung wechselt. Übrigens, wenn hier die Ketzerei von der Erlangung des Heils durch Almosen-

geben vorläge, so wäre sie nicht dem Lukas allein zuzuschreiben; sie fände sich ganz ebenso in der von unsern drei Synoptikern berichteten Antwort Jesu an den reichen Jüngling. Es wäre also eine Ketzerei Jesu selbst, die er nicht bloß durch seine Lehre, sondern durch sein Leben aufgestellt hätte.

Verkaufet . . . gebt . . . In diesen Ausdrücken liegt sozusagen eine begeisterte Verachtung der irdischen Güter, in welchen der natürliche Mensch sein Glück zu finden meint. Sie erinnern an die Worte der Bergpredigt, wo Jesus sich nicht scheut, das höchste Maß von Nachgiebigkeit zu fordern. — Machet euch Beutel. Es ist klar, daß Jesus sich an Leute wendet, von denen er weiß, daß ihnen der Zugang zum Himmel schon gewiß ist. Denn wozu sollte man sich einen Schatz erwerben an einem Ort, zu welchem der Zugang nicht offen steht? Der durch Almosen erworbene Schatz dient also nicht dazu, den Himmel aufzuschließen, sondern zu verschönern. Jesus weiß, daß jedes im Geist des Vertrauens und der Liebe zu unsern Brüdern gebrachte Opfer im Himmel überreichlich vergolten wird. Jede so gegebene Gabe begründet ein ewiges Liebesband mit dem, der sie erhält. Noch mehr, Gott selbst betrachtet sich als Schuldner des edlen Gebers; vergl. Prov. 19, 17: „Wer dem Armen giebt, leiht dem Herrn, welcher ihm seine Wohlthat vergelten wird." Jesus will jede in seinem Namen gegebene Gabe ansehen, als ob er sie selbst empfangen hätte (Matth. 25, 34—40). Ein in diesem Geist dargereichter Becher Wassers dient dazu, den Schatz zu vermehren, den wir in Gott besitzen, weil die Liebe Gefallen hat an der Liebe und sich nur an ihr recht erfreut. Empfangene und erwiesene Liebe, das ist der Reichtum des Himmels.

V. 34. In demselben Maß, in welchem sich so der Glaubige einen Schatz im Himmel erwirbt, wird bei ihm die Lossagung von der Erde zu einer innigen Verbindung mit dem Himmel. Denn das ist ein Gesetz, daß das Herz dem Schatz nachfolgt. Daraus entsteht die in den folgenden Worten beschriebene neue Stellung des Glaubigen. Befreit von der Last der irdischen Güter erhebt sich die Seele wie ein Luftballon, dessen Seile man durchschnitten hat, hinauf zu dem Herrn, der einst wiederkommt und den jeder Glaubige fortwährend erwartet. V. 34 bildet so den Übergang zu den zwei folgenden Gleichnissen, dem vom heimkehrenden Hausherrn (V. 35—38) und dem von dem Dieb (V. 39 f.).

V. 35—38.[1]) Das lange morgenländische Gewand muß heraufgenommen und der Saum am Gürtel befestigt werden, um sich frei bewegen zu können (17, 8). Ferner muß man, wenn es Nacht ist, die brennende Lampe in der Hand halten, um sicher und rasch auf das Ziel losgehen zu können. Diese beiden Bilder passen so auf die in den folgenden Versen beschriebene Stellung des Dienenden, daß dieser 35. Vers ohne Zweifel ursprünglich zu dem folgenden Gleichnis, V. 36—38, gehörte.

V. 36. Das: und ihr, stellt dem äußerlichen Verhalten (V. 35) die innerliche, persönliche Stellung des Glaubigen gegenüber. Er gleicht einem Diener, der während der Nacht unausgesetzt auf die Ankunft seines von einer Hochzeit, der er beigewohnt, zurückkehrenden Herrn wartet. Um ihn, wenn er kommt, nicht warten lassen zu müssen, bleibt der treue Diener wach und steht da, die Lampe in der Hand, bereit zu laufen und beim ersten Klopfen die Thür zu öffnen. Auch eine Mahlzeit hat er in Bereitschaft; und mag auch die Rückkehr verziehen, selbst bis zum Morgen hin, er giebt der Müdigkeit

[1]) V. 38. T. R. mit A und 12 Mjj. Cop.: και εαν ελθη εν τη δευτερα φυλακη και εν τη τριτη φυλακη ελθη; ℵ B L T X lassen das erste ελθη und das erste φυλακη weg. — B D L lassen οι δουλοι vor εκεινοι weg; ℵ diese drei Worte.

nicht nach und bleibt in dieser erwartenden Haltung stehen. — Es ist keineswegs nötig, dem Wort γάμοι, Hochzeit, hier die allgemeine Bedeutung Festmahl, die es zuweilen hat, beizulegen (Esth. 2, 18; 9, 22); es handelt sich um die Hochzeit eines Freundes. — Γρηγορεῖν, wachen, bezeichnet einen Seelenzustand, bei welchem der Gedanke an Gott und an unsre Verantwortlichkeit gegen ihn, sowie die Erwartung der Wiederkunft unsres Erlösers und Richters dem Geist fortwährend gegenwärtig ist.

V. 37. Was thut nun der Herr, wenn er so erwartet und empfangen wird? Gerührt über solche Treue, läßt er, statt sich an den gedeckten Tisch zu setzen, seine wackeren Diener hinsitzen, gürtet sich selber, wie sie gegürtet waren, um ihn zu bedienen, geht zu ihnen hin (παρελθών) und wartet ihnen mit den Speisen auf, die sie für ihn bereitet haben.

V. 38. Und je mehr sich seine Ankunft verspätet, desto lebhafter ist seine Dankbarkeit, desto größer die Beweise seiner Zufriedenheit. Bei den alten Juden hatte die Nacht nur drei Teile (Richt. 7, 19); später, wahrscheinlich seit der römischen Herrschaft, nahm man vier an: von 6—9 Uhr, von 9—12, von 12—3 und von 3—6 Uhr. Weiß meint, Lukas müsse hier die alte jüdische Einteilung angewendet haben, während Markus die neue römische eingeführt habe (13, 35). Allein Lukas oder vielmehr der Bericht, aus welchem er schöpfte, hat wohl die erste Wache (6—3 Uhr) einfach aus dem Grund nicht erwähnt, weil die Heimkehr des Herrn um diese Zeit zu unwahrscheinlich und das Wachen der Diener in diesen Abendstunden natürlich war. Markus setzt zur ersten (am Abend), zweiten (Mitternacht) und dritten Wache (Hahnenschrei) die vierte hinzu (πρωΐ, früh morgens). Er geht also weiter als Lukas, der das Warten nur bis zur dritten Wache, Morgens drei Uhr, dauern läßt. Die Form des Markus stammte wahrscheinlich aus dem Mund des Petrus, welcher bei diesem Auftritt eine aktive Rolle spielte (V. 41); sie ist daher vorzuziehen. In diesem Gleichnis giebt Jesus deutlich zu verstehen, daß seine Wiederkunft sich wohl lange verziehen könnte, viel länger, als seine Apostel selbst dachten, und daß so die Beständigkeit der Glaubigen auf eine harte Probe gestellt werden könne. Derselbe Gedanke liegt auch im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 5): „Da der Bräutigam verzog zu kommen"; und in dem von den Pfunden (25, 19): „Lange Zeit darauf kam der Herr zurück." Jesus hat also wohl seine Wiederkunft gelehrt, nicht aber, daß sie in nächster Zeit bevorstehe.

Reuß fragt, ob dieses Gleichnis sich nicht vielmehr auf den Tod des einzelnen Glaubigen als auf eine endliche Parusie beziehe. Aber in diesem Fall müßte das Bild eines Dieners gebraucht sein, welcher im Hause seines Herrn empfangen wird, nicht das eines abwesenden Herrn, der nach Hause zurückkehrt. So viel aber ist an dieser Auffassung allerdings richtig, daß wenn sich die Heimkehr des Herrn über die Lebenszeit seiner ersten Diener hinaus verzieht, ihr eigener Tod für sie die Ankunft des Herrn bedeutet. Denn diese werden alsdann für ihre Person aus der Ökonomie der Gnade in die des Gerichts übergehen. Die Erklärung von Reuß ist durchaus nicht anwendbar bei Worten, wie 18, 8. — Welch große Verheißung, daß der Herr in seiner Herrlichkeit dem dienen will, der ihn treulich erwartet und ihm auf Erden herzlich gedient hat! — Es scheint hier ein Widerspruch zu sein mit Luk. 17, 7—9. Aber in dieser Stelle spricht Jesus das Gefühl aus, von welchem der Diener erfüllt sein soll: „Ich bin bei allem, was ich gethan habe, nur ein unnützer Knecht." Er will im Gegensatz gegen das pharisäische Wesen die gesetzliche Idee des Verdienstes aus dem Herzen des Dieners beseitigen. Hier schildert er die Gesinnung des Herrn selbst: hier ist schon das neue Verhältnis der Liebe zwischen Herrn und Knecht vorausgesetzt. — Die Variante in V. 38

ändert den Sinn nicht. Dagegen ist die bei Marcion und dann wieder in der syrischen Übersetzung von Cureton und bei Irenäus vorkommende Lesart, wonach Jesus zuerst sagen würde: wenn er kommt zur Zeit der Abendwache (6—9 Uhr), ἐὰν ἔλθῃ ἐν τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ. ein Versuch, bei Lukas eine Lücke auszufüllen, die in Wahrheit nicht vorhanden ist.

Die Parusie, dieses für die treuen Diener Jesu erfreuliche Ereignis, ist für die Welt eine ernste, furchtbare Überraschung. Der Wiederkommende ist nicht bloß ein geliebter Herr, welcher alles ersetzt, was man für ihn hingegeben hat, sondern auch wie ein Dieb, der alles nimmt, was man nicht hätte behalten sollen.

V. 39—40.[1] Γινώσκετε ist eher Indikativ als Imperativ. Dieses bei dem Zuhörer vorausgesetzte Wissen ist Stützpunkt der folgenden Ermahnung. Die Anwendung ist so zu machen: Wenn man die Stunde des Angriffs wüßte, hätte man bloß nötig, sich für diese Stunde bereit zu machen, bis dahin könnte man ruhig schlafen; da man sie aber nicht weiß, so ist das einzige Mittel, immer bereit zu sein. — Also nicht bloß: „Wachet bis ans Ende“ (V. 36—38), sondern: „Wachet, ohne je während des Wartens das Auge zu schließen.“ — Möglich, daß die richtige Stelle für diesen Ausspruch die ist, welche ihm Matthäus (24, 42—44) in den eschatologischen Reden giebt; Markus geht hier mit ihm. — Von keiner andern Rede Jesu ist der Einfluß auf die Schriften des N. T.'s fühlbarer, als von dieser (1. Thess. 5, 1 f.; 2. Petr. 3, 10; Apok. 3, 3; 16, 15); man sieht, daß sie recht tief in die Gemüter der Jünger hineingeklungen hatte. — Es folgt aus diesem Ausspruch, daß die Kirche nicht die Aufgabe hat, diesen unbestimmbaren Zeitpunkt im voraus festzustellen; sie hat eben wegen ihrer Unwissenheit nichts zu thun, als fortwährend darauf zu warten. Diese Haltung ist ihre Sicherheit, ihr Leben, das Prinzip ihrer jungfräulichen Reinheit. Es braucht kaum daran erinnert zu werden, wie weit sich die Kirche im Großen von diesem normalen Zustand entfernt hat.

4) V. 41—53: An die Apostel.

Bisher hat Jesus zu allen Glaubigen gesprochen; von jetzt an wendet er sich aus Anlaß einer Frage des Petrus an die Apostel insbesondere und erinnert sie an die ganz spezielle Verantwortung, welche die Aussicht auf die Wiederkunft des Herrn ihnen auferlegt (V. 41—46); sodann spricht er das allgemeine Prinzip aus, welches beim Gericht über seine Diener maßgebend sein wird (V. 47—48), und erinnert sie an die entscheidungsvolle Lage, welche durch den jetzt anbrechenden neuen Zustand für sie herbeigeführt wird (V. 49—53).

V. 41—46. Das Gleichnis von den beiden Haushaltern.

V. 41—44.[2] Die Frage des Petrus kann sich nicht auf das Gleichnis vom Dieb beziehen (V. 39 f.). Denn sie ist offenbar durch die Größe der Verheißung veranlaßt. Das Gleichnis, das ihn beschäftigt, ist das der Verse 36—38, insbesondere die ungewöhnliche Verheißung in V. 37. Durch diese Beziehung der Frage in V. 41 zu V. 37 wird unsre Vermutung bestätigt, daß die Verse 39 f. bei Lukas eine auf bloßer Ideenassociation beruhende Einschaltung sind. — Nach Weiß hat die Frage des Petrus keinerlei historischen Wert. Zum Beweis führt er die ähnliche Frage 11, 45 an. Allein sie sind beide gleich historisch; vergl. auch Matth. 19, 17. Hofmann, Weiß, Keil

---

[1]) V. 39. ℵD Syr^{cur} It^{aliq} lassen die Worte εγρηγορησεν αν και weg; sie sind vielleicht aus Matthäus entnommen. — V. 40. ℵBLQ Syr^{cur} It. Cop. lassen ουν weg.

[2]) V. 41. T. R. liest mit ℵA und 15 Mjj. Syr. (mit Syr^{cur}) αυτω, welches BDLRX It. weglassen. — V. 42. ℵBDL: ειπε δε statt και ειπε. — ℵ: δουλος statt οικονομος. — T. R. mit ℵA und 3 Mjj. It. Syr^{cur}: και φρονιμος; BD und 10 Mjj.: ο φρονιμος. — ℵT lesen κατεστησεν statt καταστησει.

verstehen unter den πάντας alle Menschen, unter ἡμᾶς, uns, alle Gläubigen. Aber wie hätte Petrus annehmen können, daß einst am Tage des Gerichts alle Menschen als Diener des Herrn sich in seinem Hause befinden werden? Man hat daher unter dem πάντας, alle, alle Diener Jesu, seine Jünger im allgemeinen, zu verstehen, unter ἡμᾶς, uns, speziell die Apostel. Jesus fährt in seiner Rede fort, wie wenn er auf die Frage des Petrus gar nicht Achtung gegeben hätte (ἄρα, demnach, nach seiner eigenen, vorhergehenden Aussage). In der That aber giebt er der folgenden Ermahnung zur Wachsamkeit eine solche Wendung, daß Petrus darin die bestimmte Antwort auf seine Frage finden kann. Vergl. eine ähnliche Form 19, 25 f.; Joh. 14, 21—23 und sonst. Die Ermahnung zur Wachsamkeit ist allerdings an alle gerichtet, denn alle werden für ihre Treue belohnt werden; aber die herrlichste Belohnung wartet auf diejenigen, welche während der Abwesenheit des Herrn zur Aufsicht über ihre Brüder gesetzt sind (V. 42—44); wie dagegen auch der, welcher in dieser höheren Stellung seine Pflicht versäumt, viel strenger bestraft werden wird, als die niedergestellten Diener (V. 45 f.).

Die folgende Belehrung steht auch bei Matthäus in fragender Form, obwohl dieser die Frage des Petrus nicht erwähnt hat. De Wette meint, Jesus gebrauche diese Form, als ob er den treuen Diener, den er schildern will, in diesem Augenblick unter den Seinigen suchte: eine wenig natürliche Annahme. Die folgende Form erklärt sich vielmehr daraus, daß Jesus jeden einzelnen Apostel veranlassen will, zwischen den folgenden zwei Schilderungen diejenige zu wählen, welche er für seine Person realisieren will. — Die Haushalter waren zwar auch Sklaven (V. 45), nahmen aber unter den Dienern einen höheren Rang ein. Die θεραπεία ist die Dienerschaft im allgemeinen, das lateinische famulitium. Dieser allgemeine Ausdruck entspricht dem allen in der Frage des Petrus, wie die Person des Haushalters seinem uns. Das Futur. καταστήσει, wird setzen, drückt den Gedanken aus, daß die Gemeinschaft der Gläubigen erst später, nach dem Hingang des Meisters, unter die wirkliche Leitung der Apostel gestellt werden wird. Matthäus sagt κατέστησε, setzte (was der Sinait. fälschlich in den Lukas hineingebracht hat); dieses Präteritum erklärt sich aus dem Ganzen der im Gleichnis geschilderten Scene. — Καιρός, die rechte Zeit, bezeichnet die für die Austeilung festgesetzte Stunde des Tags oder der Woche; σιτομέτριον, die Getreideportion, aus welcher jeder sich selbst sein Brot bereitet. — Es ist ein Unterschied zwischen der V. 44 dem treuen Haushalter und der V. 37 dem wachsamen Knecht verheißenen Belohnung. Diese hatte etwas Innigeres, sie war der Ausdruck der persönlichen Angehörigkeit, gewissermaßen der Dankbarkeit des Herrn für die persönliche Liebe, welche ihm der treue Diener bewiesen hatte. Jene ist ehrenvoller, sie ist die öffentliche, offizielle Belohnung für die dem Hause geleisteten Dienste: es handelt sich um einen hohen Wirkungskreis, um eine einflußreiche Stellung in der Ökonomie der Herrlichkeit. Die beiden einander entsprechenden καταστήσει, wird setzen, V. 42 und 44, heben den engen Zusammenhang hervor zwischen der niedrigen Aufgabe, die der Diener auf Erden erfüllt hat und der herrlichen, die er im Himmel bekommen wird. — Dieser Ausspruch scheint vorauszusetzen, daß der Apostolat bis zur Wiederkunft Christi fortdaure. Die Apostel haben das so gut verstanden, daß sie vor ihrem Scheiden von der Welt für die Fortdauer eines Amtes Sorge getragen haben, welches die Aufgabe hat, die regelmäßige Austeilung der geistlichen Nahrung an die Gemeinden, an das Haus des Herrn, zu besorgen; vergl. die Pastoralbriefe und 1. Petr. 5. Die Theorie, nach welcher das Predigtamt aus der Gemeinde selbst hervorginge und eine Repräsentation derselben wäre, ist nicht biblisch; es ist vielmehr ein Ausfluß aus dem Apostolat und so mittelbar eine An-

ordnung Jesu selbst und, wie Paulus sagt, eine Gabe des erhöhten Christus; vergl. Eph. 4, 11: „Er hat selbst gegeben etliche zu Aposteln, ... etliche zu Hirten und Lehrern.“ Daher die ganz besondere Verantwortung derer, welchen dieses Amt anvertraut ist.

V. 45—46. Die Schilderung des untreuen Apostels. — Diese zwei Verse enthalten die Schilderung des gewissenlosen Haushalters, welcher die Bedingung der Treue, die beständige Erwartung der Rückkehr seines Herrn, wegwirft, um sich dann ohne Bedenken seinen egoistischen, eigenmächtigen Neigungen hinzugeben. Der Vorwand, dessen er sich bedient, um die Rückkehr zu leugnen, ist die lange Zeit, welche seit dem gegebenen Versprechen verflossen ist (2. Petr. 3, 3 f.). Schlagen, essen, trinken sind Bilder, welche dem regelmäßigen, gewissenhaften Austeilen des Getreides in der andern Schilderung entsprechen (V. 42). Jesus warnt hier die Apostel und alle künftigen Häupter der Kirche vor dem Mißbrauch, den sie mit ihrer höheren Stellung treiben können, indem sie z. B. der Kirche statt des Wortes und Willens des Herrn ihr eigenes Wort und ihren eigenen Willen aufnötigen, die Seelen tyrannisieren statt ihnen zu dienen, sich um so eifersüchtiger auf ihr Recht zeigen, je nachlässiger sie ihre Pflichten erfüllen. Statt: und sich zu berauschen, sagt Matthäus, mit denen, welche trinken, d. h. mit fremden Freunden, welche dem Haus nicht angehören.

V. 46. Die Schilderung der Bestrafung ist das Seitenstück zu der der Belohnung, V. 44. Der Ausdruck διχοτομεῖν, eigentlich entzwei spalten, dann in Stücke zerhauen oder zerlegen (Ex. 29, 17), bezeichnet eine grausame Todesstrafe, welche bei den meisten alten Völkern, den Ägyptern (Herodot), den Chaldäern (Dan. 2), Griechen (Diodor), Römern (Titus Livius und Sueton) und den Juden selbst (2. Sam. 12, 31; 1. Chron. 20, 3) üblich war; siehe Schleußner. Sie ist Hebr. 11, 37 durch den Ausdruck πρίζειν, sägen, bezeichnet. Man hat dem Wort διχοτομεῖν in unsrer Stelle eine abgeschwächte Bedeutung gegeben, indem man es dem lateinischen discindere näherte, welches zuweilen den Sinn hat: mit Rutenschlägen zerfleischen, flagellis discindere (Plautus, Martial). Wenn man die strengere Bedeutung annimmt, so muß man das Folgende auf die göttliche Strafe beziehen, die nach dem Tode eintritt; damit würde aber das Gleichnis verlassen und zur Wirklichkeit übergegangen. Der zweite Sinn dagegen gestattet beim Bild stehen zu bleiben: nachdem ihn der Herr mit Ruten hat peitschen lassen, heißt er ihn in das für die untreuen Sklaven bestimmte Gefängnis werfen. Dieser Sinn ist daher vorzuziehen. Matthäus sagt: „mit den Heuchlern“, d. h. mit denen, welche scheinbar ihre Pflicht thun, aber im Geheimen sich ihren schlimmen Neigungen hingeben.

Es war für Petrus nicht schwer, aus diesen beiden Schilderungen die Antwort auf seine Frage zu entnehmen. Ja, die Wachsamkeit samt der daraus folgenden Treue ist eine heilige Pflicht für alle Glaubigen, ganz besonders aber für diejenigen unter ihnen, welche der Herr mit seinem besonderen Vertrauen geehrt und denen er die Aufsicht über ihre Mitknechte übertragen hat, wie dies bei Petrus und den Aposteln bald der Fall sein sollte. Die Treue dieser wird herrlicher belohnt, aber das entgegengesetzte Verhalten wird auch bei denen, welche der Herr in dieser Weise geehrt hat, als größere Schuld angesehen werden und ihnen eine strengere Strafe zuziehen.

Die V. 47 und 48 sprechen das Prinzip aus, auf welchem dieser Unterschied zwischen der Behandlung der Haushalter und derjenigen der gewöhnlichen Diener beruht.

V. 47. Der Ausdruck ἐκεῖνος ὁ δοῦλος, jener Diener, darf nicht speziell auf den Diener von V. 45 f. bezogen werden; er bezeichnet vielmehr den ganzen Dienerstand, zu welchem auch jener gehört (Weiß). Das Pronom. ist durch die folgenden zwei Partizipien mit dem Artikel näher bestimmt. Die

vielen Diener, welche zum Haus des Herrn gehören, werden mit seinen Absichten im einzelnen nicht vertraut gemacht. Dieses Vorrecht bleibt für denjenigen unter ihnen vorbehalten, welcher die Aufsicht über alle andern hat. Deshalb hat dieser auch die größte Verantwortung. Die Anwendung auf die Apostel verstand sich von selbst. Über das hier aufgestellte Prinzip vergl. Röm. 2, 12. — Das Verb. ἑτοιμάζειν hat hier intransitive Bedeutung: sich bereit machen zu ... Zu πολλάς ist πληγάς zu ergänzen.

V. 48. Ohne speziell die Absichten des Herrn zu kennen, weiß doch jeder Diener niedrigeren Ranges die Pflichten, die ihm als solchem zukommen; wenn er also gleichfalls gestraft wird, so geschieht es keineswegs, wie Weiß meint, wegen eines unbewußten Fehlers. — Das in der zweiten Hälfte des V. ausgesprochene Prinzip gilt nicht bloß in Hinsicht auf die Diener, sondern bezieht sich auf die sozialen Verhältnisse überhaupt. Das Passiv ἐδόθη, gegeben wurde, bezeichnet eine ihm angewiesene Stellung oder ein ihm anvertrautes Wissen; das Medium παρέθεντο, man hat anvertraut, scheint sich dagegen auf eine Summe zu beziehen, welche der Herr von seinem eigenen Vermögen genommen hat. — Was von jedem verlangt wird, sind nicht die Früchte der Arbeit, welche nicht von dem Arbeiter allein abhängen, sondern die anhaltende Treue der Arbeit. Meyer, Weiß, Keil u. a. meinen, mehr bedeute: mehr als man ihm anvertraut hat, wie im Gleichnis von den Pfunden, wo der Herr nicht bloß sein Geld zurückverlangt, sondern noch etwas darüber, als Gewinn oder Zinsen. Allein im Zusammenhang ist die natürliche Bedeutung: mehr, als man von den andern verlangen wird, welche weniger erhalten haben. — Über das hineinzudenkende Subjekt von παρέθεντο und αἰτήσουσι siehe zu V. 20.

Diese Stelle bietet in litterarischer Beziehung eine merkwürdige, sehr instruktive Erscheinung dar. Lukas berichtet eine Frage des Petrus: „Sagst du, was du da sagst, zu allen oder bloß zu uns?" Die Antwort Jesu ist von Lukas nicht ausdrücklich erwähnt; der Herr stellt einfach der Frage eine neue Frage entgegen (V. 42). Bei Markus finden wir nach dem Gleichnis vom Thürhüter, welches das des Lukas ersetzt (V. 36—38), die Ermahnung: „Was ich euch sage, das sage ich allen, wachet!" welche Worte mit der von Markus nicht erwähnten Frage des Petrus bei Lukas auffallend übereinstimmen. Endlich berichtet Matthäus, 24, 45, am Schluß der eschatologischen Rede, wie Lukas, die Frage: „Wer ist der treue und kluge Haushalter ...?", ohne jedoch die Frage des Petrus, durch welche sie bei Lukas motiviert ist, und die von Markus überlieferte Antwort auf diese Frage zu erwähnen. Offenbar haben wir da gleichsam die einzelnen Stücke eines Räderwerks, welche getrennt aufbewahrt worden sind und so auch in unsern Urkunden sich an verschiedenen Orten zerstreut finden. So wenig sich diese Stelle aus dem Gebrauch einer gemeinsamen Urkunde erklärt — in diesem Fall hätte man es mit einer gewaltsamen, lächerlichen Zerstückelung zu thun —, so einfach erklärt sie sich als Ergebnis einer mündlich umlaufenden Tradition.

Nachdem sich Jesus so dem natürlichen Gang der Unterredung hingegeben hat, kommt er auf den Ausgangspunkt dieses ganzen Auftritts zurück (V. 13 f.) und betont, speziell für die Apostel, die aus der gegenwärtigen Lage des Werkes Gottes sich ergebende Notwendigkeit, auf die irdischen Güter zu verzichten. Er schildert diese Lage zuerst mit Rücksicht auf seine eigene Person (V. 49 f.), dann mit Rücksicht auf die der Seinigen (V. 50—53).

V. 49—50.[1]) Die gegenwärtige Lage, mit Beziehung auf Jesus. — „Ist das die Zeit, sagte Elisa zu dem ungetreuen Gehasi, Ländereien und

[1]) V. 49. T. R. mit D und 10 Mjj.: εις; ℵAB und 7 Mjj.: επι. — V. 50. T. R. mit E und 7 Mjj.: εως ου; ℵAB und 8 Mjj.: εως οτου.

Vieh zu kaufen, wenn die Hand Gottes auf Israel liegt", d. h. wenn Assyrien vor den Thoren Samarias steht? Ebenso sprach Jesus zu den ihn umgebenden Glaubigen: Ist es Zeit für den Glaubigen, sich dem ruhigen Genuß der irdischen Güter hinzugeben, in dem Augenblick, da der große Kampf beginnt? Diese Beziehung, welche zu ergreifend ist, um durch eine logische Partikel ausgedrückt zu werden, ist implicite enthalten in dem Asyndeton zwischen V. 48 und 49. Weiß bezieht diese Ermahnung zur Treue in dem bevorstehenden Kampf spezieller auf das, was soeben über die Aufgabe der Diener gesagt worden ist; Schanz ungefähr ebenso. Diese Beziehung erscheint mir zu beschränkt angesichts des folgenden, ganz allgemeinen Gedankens. — Jesus erklärt, daß er einen Feuerbrand auf die Erde werfen wird, welcher einen allgemeinen Brand verursacht. Es handelt sich nicht bloß um das jüdische Volk, sondern um die ganze Menschheit (die Erde). Ist dieses Feuer, wie einige Kirchenväter und mehrere Neuere gemeint haben, der heilige Geist und das vom Geist begleitete Wort Christi? oder, wie Weiß und andere meinen, die V. 51 ff. geschilderte Scheidung? Ich glaube, daß die Wahrheit zwischen diesen beiden Erklärungen in der Mitte liegt. Das Feuer ist das neue Leben, die Liebe zu den himmlischen Dingen, welche Jesus in den Herzen der Glaubigen entzündet und die sie zu verbreiten suchen, die aber den Widerspruch der Gegner hervorruft und von diesen ausgelöscht werden möchte. Daraus entsteht die im Folgenden beschriebene Scheidung. — Der allgemein angenommene Sinn der zweiten Vershälfte ist: „Wie sehr möchte ich wünschen, daß dieses Feuer schon brennte!" (so Olshausen, de Wette, Bleek, Weiß, Keil). An sich würde es dem natürlichen Sinn des Verbums θέλω, ich will, und der Worte εἰ und τί entsprechender erscheinen, so zu erklären: „Und was wünsche ich (was kann ich noch wünschen), wenn (da) es schon brennt?" Jesus würde so auf den heftigen Auftritt am Schluß des vorhergehenden und am Anfang dieses Kapitels anspielen. Dies ist der von Meyer und früher von mir selbst angenommene Sinn. Indessen schließt sich V. 50 leichter an diesen Ausruf an, wenn man ihn im ersteren Sinn erklärt, wonach das Feuer noch nicht angezündet ist, wie Jesus wünschen möchte.

V. 50. Allerdings weiß Jesus, welche Folgen das Anzünden dieses Feuers für ihn selbst mit sich bringt. Ohne eine gewisse Bedingung käme die gewaltige, schmerzliche Scheidung, welche stattfinden muß, nicht zu stande. Diese Bedingung ist das Kreuz. Ohne dieses würden alle Lehrreden und Wunder Jesu nicht hinreichen, um die Flamme zum Ausbruch zu bringen. Das δέ ist adversativ: „Aber, damit das Feuer wirklich brenne". Die Taufe, welche er vorhersieht, ist dieselbe, von der er Matth. 20, 22 redet (wenigstens wenn die entsprechenden Ausdrücke dort authentisch sind). Es ist die Taufe, zu welcher er sich durch die Übernahme der Wassertaufe geweiht hat; denn bei dieser letzteren nahm er im voraus alle Folgen seiner Vereinigung mit einer sündigen, verdammungswürdigen Menschheit auf sich, welche er retten und reinigen wollte. Er selbst muß als der erste in diesem Flammenbad umkommen, dessen Funken die ganze Welt entzünden werden. — Dieser Gedanke macht einen erschütternden Eindruck auf sein Gemüt und mit vollkommener Aufrichtigkeit spricht er die tiefe Bewegung aus, die er empfindet. Der Ausdruck συνέχεσθαι, zusammengehalten, gepreßt, zusammengedrückt werden, hat nicht notwendig den Sinn: von der Angst gepreßt sein, wie Keil behauptet; denn Phil. 1, 23 bedeutet er offenbar: zwischen zwei entgegengesetzten Wünschen hin- und hergezogen werden, und dieser Sinn würde gut zu der zweiten Erklärung von V. 49 passen, die wir beseitigt haben. Bei dem von uns angenommenen Sinn handelt es sich wirklich um einen Zustand der Angst. Der Gedanke an dieses notwendige Todesleiden steht ihm fortwährend vor der Seele und lastet wie ein

Alpdruck auf ihr, bis dies furchtbare Leiden hinter ihm liegt. Wie Geß sagt: „Wir blicken hier schon vor der Passion in die Passion Jesu hinein.“ Es ist dasselbe Gefühl, welches später im Tempel wieder zu Tage tritt (Joh. 12, 27): „Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen?“ Zum letzten Mal bricht es in seiner ganzen Heftigkeit hervor in Gethsemane. Lukas allein hat uns den ersten Ausbruch dieses innersten Gefühls Jesu aufbewahrt. — Nach dieser Äußerung, gleichsam einer Parenthese, welche ihm durch den Eindruck abgenötigt worden ist, den der Gedanke von V. 49 auf ihn gemacht hat, nimmt Jesus diesen Gedanken wieder auf und entwickelt ihn.

V. 51—53.[1]) Schilderung der Lage mit Beziehung auf die Jünger. — Δοκεῖτε, meinet ihr, zielt offenbar auf die Täuschung, in welcher sich die Jünger noch immer wiegten, indem sie auf die Aufrichtung des messianischen Reichs vermittelst einiger Wunder göttlicher Allmacht ohne alles Leiden hofften (19, 11). Mit dem, was Jesus hier ausspricht, will er nicht in Abrede ziehen, daß das Endergebnis seines Werks der Friede sein soll; aber man soll nicht erwarten, daß er die unmittelbare Wirkung desselben sei. — Die einfachste Auflösung des Ausdrucks ἀλλ' ἤ ist, ihn als Abkürzung von οὐχὶ ἄλλο ἤ zu nehmen: „nichts anderes als . . .“

V. 52—53. Jesus sieht im Geist die Predigt der Jünger nicht bloß über Palästina, sondern über die ganze Erde sich verbreiten (V. 51) und in allen Familien einen inneren Krieg entzünden. „Selbst das fünfte Gebot wird (in gewissem Sinn) der Macht des auf Jesus gerichteten Blickes bei den Gläubigen weichen müssen . . .; denn Jesus bringt ein neues Prinzip, welches heiliger ist als die natürlichen Bande“ (Geß). — Die Bemerkung Holtzmanns, daß die fünf in V. 52 angedeuteten Personen in V. 53 förmlich aufgezählt seien, kann nicht wohl als begründet angesehen werden; denn hier sind es in Wahrheit sechs. — Das ἐπί drückt die Feindseligkeit aus. Diese scheint beim Übergang von dem Verhältnis zwischen Mutter und Tochter zu dem zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter an Intensität zuzunehmen, was durch den Wechsel in der Konstruktion des ἐπί, zuerst mit dem Dativ, dann mit dem Akkusativ, angedeutet ist. In dem letzten Verhältnis kommt die religiöse Feindschaft zu der gewöhnlichen, natürlichen hinzu.

5) An die Menge: V. 54—59.

Nachdem Jesus seinen Jüngern den häuslichen und sozialen Riß angekündigt hat, von dem er schon die ersten Anzeichen erschaut, wendet er sich zum Schluß noch einmal an die Menge, welche keine Ahnung hat von dem Ernst der gegenwärtigen Lage und in Sicherheit und Unbußfertigkeit versunken bleibt. Er wirft ihr vor, daß sie die Zeichen der gegenwärtigen Entscheidungszeit nicht erkenne, und fordert sie dringend auf, die noch übrig bleibende Zeit schleunigst dazu zu benützen, um sich gegen den Ausbruch des göttlichen Zornes zu sichern.

V. 54—56.[2]) Die Zeichen der Zeit. — Ἔλεγε δὲ καί, er sagte auch, ist, wie wir schon gesehen haben (S. 199 f.), die Formel, welche Lukas gebraucht, wenn Jesus nach einer Belehrung noch ein letztes, gewichtigeres Wort hinzufügt, welches die Frage in ihr wahres Licht stellt; es ist der Hauptschlag auf das Herz des Zuhörers. Dieser Schlußgedanke ist hier die Idee von der dringenden Notwendigkeit der Bekehrung. — In Hinsicht auf das Wetter bilden sich die Landleute etwas darauf ein, gute Propheten zu sein, und in

---

[1]) V. 53. T. R. mit A und 12 Mjj.: διαμερισθησεται; ℵB und 4 Mjj.: διαμερισθησονται. — ℵBD: θυγατερα statt θυγατρι.

[2]) V. 54. T. R. mit D und 11 Mjj. liest την vor νεφελην; fehlt in ℵABLXΔ. — T. R. mit A und den Mjj.: απο; ℵBL: επι. — V. 56. ℵBL: ουκ οιδατε δοκιμαζειν statt ου δοκιμαζετε, wie T. R. mit AD und 12 Mjj. It. Syr. (mit Syr[cur]) liest.

der That täuschen sie ihre Vorzeichen nicht. „Ihr saget ..., ihr saget ... und, wie ihr sagt, so kommt's." Der Regen kommt in Palästina vom Mittelländischen Meer her (1. Kön. 18, 44). Der Südwind dagegen, der Samum, der über die Wüste her weht, bringt Trockenheit. Das wissen die Leute und ihre Rechnung ist sogleich gemacht (εὐθέως); und noch mehr, sie ist richtig (καὶ γίνεται, zweimal). Denn das alles geht in derjenigen Ordnung der Dinge vor, welche ihnen wichtig ist; es liegt ihnen wegen ihres Landbaus natürlich daran, das Kommende in dem Gegenwärtigen zu bemerken; und da sie es wollen, so können sie es auch. Aber diese Einsicht, mit der der Mensch begabt ist, stellen sie nicht in den Dienst eines höheren Interesses. Ein Täufer, ein Jesus erscheint, lebt, stirbt, und dieses sittlich unverständige Volk versteht nicht im geringsten, was das bedeutet! Diesen Widerspruch in ihrer Handlungsweise kennzeichnet Jesus durch das Wort: ihr Heuchler! Nicht das Auge fehlt ihnen, sondern der Wille, es zu gebrauchen. — Der Ausdruck καιρός, der günstige Augenblick, ist ausgelegt durch den Ausdruck 19, 44: die Zeit, in welcher du heimgesucht worden bist. Δοκιμάζειν: das Wesen, den Wert, die Bedeutung einer Sache würdigen. — Matth. 16, 1—3 ist nicht als parallel zu betrachten. Der Gedanke ist ein ganz anderer. Dort handelt es sich um ein Zeichen vom Himmel, welches man von Jesus fordert; als Antwort zeigt er an einem zwar auch den atmosphärischen Erscheinungen entnommenen, aber ganz verschiedenen Beispiel, daß es dem Volk nicht an Zeichen fehlen würde, wenn es sich die Mühe nehmen wollte, sie zu beobachten, wie es die der Natur beobachtet. Was den 56. Vers betrifft, so sieht man leicht, daß derselbe im Zusammenhang des Lukas, wo es sich um das nahe Bevorstehen des Gerichts handelt, viel richtiger gestellt ist, als in dem des Matthäus.

V. 57—59.[1]) Die dringende Notwendigkeit der Versöhnung mit Gott als die aus den Zeichen der Zeit sich ergebende Folgerung. — Jesus sagt: auch, d. h. auf geistlichem Gebiet ebenso, wie auf natürlichem, und: von euch selbst (ἀφ' ἑαυτῶν), was den Sinn hat: „ohne daß euch jemand an die aus diesen Erscheinungen zu ziehenden Folgerungen erinnern müßte." Weiß meint, dieses von euch selbst enthalte eine Anspielung auf die leidige Abhängigkeit des Volks von den Pharisäern. Aber dieser Ausdruck erinnert an die Worte: schnell sagt ihr, in V. 54; vergl. auch 21, 30, wo der Sinn nicht zweifelhaft ist. Jeder vernünftige Israelite sollte ganz von selbst an den Zeichen der gegenwärtigen Zeit erkennen, daß es Pflicht sei, sich unverzüglich mit Gott zu versöhnen. — Τὸ δίκαιον: was in solcher Lage zu thun ist. In den folgenden Worten wird dieses dem gegenwärtigen Zustand entsprechende δίκαιον entwickelt.

V. 58. Die Konj. ὡς bedeutet hier weder wie, noch als, sondern, wie das Folgende zeigt: während; vergl. Gal. 6, 10. Sie wird nachher erklärt durch die Worte ἐν τῇ ὁδῷ, auf dem Wege, welche absichtlich an den Anfang des Hauptsatzes gestellt sind, weil sie nämlich den Hauptgedanken der Stelle enthalten. Der Sinn ist: „Während ihr, du und dein Gegner, noch beide nebeneinander auf dem Weg seid; ehe ihr vor dem Richterstuhl ankommt." Der 59. Vers zeigt, daß es sich um eine Geldforderung, sei es wegen einer zu bezahlenden Schuld oder eines zu leistenden Schadenersatzes, handelt. Da der Schuldner wohl weiß, daß er verurteilt werden wird, sucht er, sofern er ein vorsichtiger Mensch ist, sich vorher auf gütlichem Weg mit seinem Gläubiger abzufinden; denn wenn einmal der Richter die Sache in die Hand ge-

[1]) V. 58. T. R. liest mit 14 Mjj. παραδῷ, und mit J und den Mnn. βάλλῃ; ℵABDT: παραδώσει und ℵBDXΓ: βαλεῖ; A und 12 Mjj.: βάλῃ. — ℵBL lesen ἕως statt ἕως οὗ.

nommen hat, so wird sie nach dem strengen Recht behandelt. — Das δὸς ἐργασίαν scheint ein Latinismus zu sein (operam dare). Hofmann erklärt diese Worte so: „Biete ihm an, du wollest als Ersatz für deine Schuld eine Arbeit für ihn verrichten"; Keil: „Biete ihm an, ein gutes Geschäft mit dir zu teilen"; Theophylakt: „Gieb ihm Zinsen". Diese Erklärungen sind alle unnatürlich. Der Ausdruck ἀπηλλάχθαι, sich der Sache entledigen, enthält in Verbindung mit dem Ausdruck auf dem Weg den Hauptgedanken des Abschnitts: „Entledige dich der Sache, solange du noch kannst." Jedem Menschen liegt eine schwere Aufgabe ob, die Richtigstellung seines Verhältnisses zu Gott. Wird diese Arbeit nicht vor der Stunde des Gerichts gethan, so ist die Verdammung die unausbleibliche Folge. Die Zeichen der Zeit deuten darauf hin, daß der Richterstuhl für die Zuhörer schon aufgeschlagen ist. Sie sollten sich deshalb bemühen, sie zu verstehen und sich so schnell als möglich mit ihrem furchtbaren Gläubiger zu verständigen. Denn ist einmal der Augenblick der Vorladung vor Gericht gekommen, so wird eben die Gerechtigkeit ihren Lauf nehmen und sie wird ihren Weg bis zu Ende gehen. — Der κριτής, Richter, ist identisch mit dem ἄρχων, obrigkeitliche Person. In beiden Ausdrücken ist die göttliche Gerechtigkeit personifiziert. Der Gerichtsdiener, πράκτωρ, der Vollstrecker des Urteils, stellt den Arm der göttlichen Allmacht vor (V. 5). — Ist die Tilgung der Schuld je möglich? Diese Frage wird von Jesus weder verneint noch bejaht. Aus seinen Worten ergiebt sich nur so viel, daß dieselbe nicht eintritt, ehe der Gerechtigkeit vollkommen genügt ist. Wieviel liegt also daran, dem Augenblick zuvorzukommen, wo unser Prozeß aus den Händen der Gnade in die der Gerechtigkeit übergehen wird! — Die Form λέγω, ich erkläre, und der Singular. σοί, dir, geben dieser Warnung etwas besonders Feierliches. So schließt diese Scene, welche durch die an Jesus gerichtete Bitte eröffnet worden ist (V. 13). Man sieht hier, zu welcher Bedeutung der geringste Zwischenfall durch die Behandlung, die er ihm angedeihen ließ, erhoben werden konnte.

Matthäus stellt diesen Ausspruch in die Bergpredigt, 5, 25 f.; er wendet ihn an auf die Pflicht der Versöhnung nicht zwischen Gott und dem Menschen, sondern der Menschen untereinander. Ein Schwanken in der Wahl zwischen diesen zwei Darstellungen scheint mir nicht möglich. Reuß giebt dies zu, und doch läßt er die Anwendung, welche Lukas von diesem Ausspruch macht, nicht als richtig gelten. Nach seiner Ansicht wäre der Sinn einfach der, daß in Geldangelegenheiten ein gütlicher Vergleich einem Prozeß vorzuziehen sei. Da würde nur noch fehlen, daß die Zuhörer auf die Advokatengebühren aufmerksam gemacht worden wären!

X. Unterredung über zwei Zeitereignisse.

13, 1—9.

Die drei folgenden Aussprüche (V. 1—3; 4—5; 6—9) sind von demselben Herzensanliegen eingegeben, wie die vorangegangenen Lehrreden, von dem Gedanken an das drohende Gericht und die Notwendigkeit, demselben durch Buße und Glauben an das dargebotene Heil zuvorzukommen. Auch die äußere Lage ist dieselbe (um dieselbe Zeit, V. 1): Jesus setzt langsam seine Reise fort, indem er jede sich darbietende Gelegenheit benützt, die Herzen auf das Höhere zu lenken. — Dieser Abschnitt findet sich nur bei Lukas.

V. 1—3.[1]) Die von Pilatus gemordeten Galiläer.

---

[1]) Marcion ließ diesen ganzen Abschnitt, V. 1—9, weg. — V. 2. Die Worte ο Ιησους, welche T. R. mit AD und 13 Mjj. liest, fehlen bei ℵBL. — T. R. mit A und 13 Mjj.: τοιαυτα; ℵBDL: ταυτα. — V. 3. T. R. mit A und 13 Mjj.: ωσαυτως; ℵBDL: ομοιως.

Josephus erwähnt die Begebenheit nicht, von der hier die Rede ist. Die Galiläer waren sehr unruhig; es gab leicht Konflikte mit der römischen Besatzung. Der Ausdruck ἔμιξεν τὸ αἷμα .... wörtlich: er vermischte ihr Blut mit ihren Opfern, hat die Emphase volkstümlicher Erzählungsweise. Das Imperf. παρῆσαν schildert: „sie waren da und erzählten". — Jesus erkennt mit seinem prophetischen Blick sogleich die Bedeutung dieser Thatsache. In dieser Schlächterei durch das Schwert des Pilatus sieht er das Vorspiel derjenigen, welche das römische Heer bald im ganzen heiligen Land durchführen soll und namentlich im Tempel, der die letzte Zuflucht des Volks sein wird. In der That war ja vierzig Jahre später der ganze Rest des galiläischen Volks im Heiligtum versammelt und büßte unter den Streichen des römischen Heeres seine damalige Unbußfertigkeit. Der Ausdruck ὁμοίως, ebenso, in den Alex., kann daher wörtlich genommen werden. Nur eine ernstliche Bekehrung der einzelnen und der Gesamtheit auf Jesu Ruf hätte diesem Umsturz zuvorkommen können.

2) V. 4—5. Die vom Turm Siloah Erschlagenen.

V. 4—5.[1]) Der Unglücksfall, der Jesu erzählt wird, erinnert ihn an einen andern, der ohne Zweifel auch kurz vorher in der Nähe der Hauptstadt stattgefunden hatte und den er auf die Einwohner Jerusalems anwendet. Die Wasserleitung und der Teich Siloah liegen an dem Ort, wo das Thal Tyropeon, welches Jerusalem von Norden nach Süden durchschneidet, sich gegen das Thal Josaphat öffnet, südöstlich vom Tempel. — Vierzig Jahre später ist diese prophetische Warnung Jesu durch den Einsturz der Häuser der angezündeten Hauptstadt in ebenso auffallender Weise bestätigt worden. — Statt „mehr schuldig" (V. 2) sagt Jesus hier eigentlich: mehr Schuldner; natürlich gegenüber der göttlichen Heiligkeit (12, 58). — Aus Anlaß dieser beiden tragischen Begebenheiten veranlaßt Jesus seine Zuhörer, über die allgemeine Schuld und über ihre eigene sich zu besinnen. Der daraus entspringenden Katastrophe können sie nur dadurch zuvorkommen, daß sie unterscheiden lernen, was recht ist (12, 57), d. h. Buße thun.

3) V. 6—9. Die letzte Gnadenfrist.

V. 6—9.[2]) Die Formel ἔλεγε δέ kündigt, wie gewöhnlich, das letzte, wahre Wort über die Sachlage an (siehe zu 12, 54). Die Buße ist nicht bloß notwendig, sondern dringend. — Weinbergboden ist für Obstbäume ausgezeichnet geeignet. Der Feigenbaum stellt, wie gewöhnlich, das Volk Israel vor. Gott ist der Eigentümer, Jesus der fürbittende Weingärtner. Bei der Konj. ἱνατί ist das Verb. γένηται zu ergänzen: „damit was Gutes geschehe?" Καί: noch dazu; er ist nicht bloß selbst unfruchtbar, sondern macht auch noch den Boden nutzlos, auf welchem er steht. Καταργεῖν, wirkungslos machen; die Bedeutung „verrichten", welche die Konditionalisten diesem Wort beilegen, ist hier offenbar unmöglich. Bengel, Wieseler, Weizsäcker sehen in den drei Jahren eine Anspielung auf die schon verflossene Zeit der Amtsthätigkeit Jesu und ziehen aus diesem Gleichnis chronologische Folgerungen über die Dauer derselben. Ganz mit Unrecht; denn solche Züge in den Parabeln müssen aus ihrem Verhältnis zu dem Gesamtbild erklärt werden, nicht aber aus Um-

---

[1]) V. 4. T. R. mit Γ und 9 Mjj.: ουτοι; ℵAB und 5 Mjj.: αυτοι. — T. R. läßt mit X und 10 Mjj. ανθρωπους weg, welches ℵABD und 5 Mjj. lesen. — T. R. liest mit ℵA und 12 Mjj. εν vor Ιερουσαλημ; BDLX lassen es weg. — V. 5. T. R. mit D und 12 Mjj.: ομοιως; ℵBLM: ωσαυτως.

[2]) V. 7. T. R. läßt mit A und 13 Mjj. αφ' ου weg, welches ℵBDL vor ερχομαι lesen. — B: τον τοπον, statt την γην. — V. 8. T. R. mit GHKII: κοπριαν; ℵAB und 9 Mjj.: κοπρια. — V. 9. Εις το μελλον wird vom T. R. sowie AD und 13 Mjj. It. Syr. (mit Syr[cur]) nach ει δε μηγε gestellt, von ℵBL nach καρπον.

ständen, die diesem Bild fremd sind. In dem von Jesus gewählten Bild sind drei Jahre eine *vollständige* Probezeit, nach welcher man auf eine unheilbare Unfruchtbarkeit schließen darf. Diese drei Jahre stellen also die dem Volk gewährte Gnadenzeit vor, und das letzte, auf die Bitte des Gärtners hinzugefügte, die letzte Frist zwischen dem Urteilsspruch und dessen Ausführung, d. h. in Wirklichkeit die vierzig Jahre zwischen der Kreuzigung und der Zerstörung Jerusalems, welche das Volk der Bitte Jesu verdankte: „Vater, vergieb ihnen!" — Die Mss. haben die beiden Formen: κόπρια von κόπριον, und κοπρίαν vom Femin. κοπρία. Der Satz κἂν μέν ... ist elliptisch, wie oft im gut Griechischen; zu supplieren ist καλῶς ἔχει: „*dann ist es recht*". Die Worte εἰς τὸ μέλλον, *ferner* oder *das nächste Jahr* (indem man ἔτος ergänzt), sind im T. R. und den alten Übersetzungen zu dem folgenden Verb. *du magst heraushauen* gezogen. Die Alex. verknüpfen sie mit dem vorhergehenden Satz: „Wenn er ferner Frucht bringt ..." Möglich, daß diese Worte vor das εἰ δὲ μήγε versetzt worden sind, um die Ellipse im ersten Satz auszufüllen. — Die außerordentliche Sorgfalt des Gärtners gegen diesen kranken Baum stellt die Wunder der Liebe dar, welche Jesus in seinem Tod und seiner Auferstehung, an Pfingsten und durch die apostolische Predigt vollziehen wird, um womöglich das Volk aus seiner Unbußfertigkeit herauszureißen. Dieses Gleichnis macht seinen Zuhörern bemerklich, daß ihr Leben nur noch an einem Faden hängt und daß dieser in der Hand dessen liegt, der mit ihnen redet.

XI. Die Fortschritte des Reichs Gottes.

13, 10—21.

Während dieser Wanderung, wie immer während seiner Amtsführung, versäumte Jesus nicht, an den Sabbathtagen die Synagogen zu besuchen. Einen solchen Vorgang führt uns der Bericht vor. Was Lukas veranlaßt hat, diese Erzählung hierher zu stellen, ist vielleicht das Gefühl des Kontrasts zwischen Israel, das sich ins Verderben stürzt, und der Gemeinde, welche schon im Wachsen begriffen ist. — Eine herrliche That macht einen starken Eindruck auf die Menge (V. 10—17), und dies veranlaßt Jesum, in zwei Gleichnissen die Macht des Reichs Gottes zu schildern (V. 18—21).

1) V. 10—17. *Die Heilung des lahmen Weibs.*

V. 10—13.[1]) Das Wunder. — Der physische Zustand dieses Weibes hing mit einer psychischen Schwäche zusammen, welche wieder von einer höheren Ursache herrührte, wodurch der Wille der Kranken gebunden war. Dies ist durch den Ausdruck bezeichnet: *ein Geist der Schwachheit*. Das Wort ἀσθένεια wird hier wohl richtiger in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen, als in der speziellen Bedeutung: Krankheit. Jesus heilt zuerst das psychische Übel: *Du bist los*; ἀπολέλυσαι (Perfekt.): „es ist eine vollendete Thatsache; der Dämon ist ausgetrieben". In dem Glauben an diese Erklärung schöpft der Wille der Kranken die Thatkraft, die ihm fehlte. Hierauf stellt Jesus durch die Auflegung der Hände den Organismus wieder unter die Herrschaft des befreiten Willens.

V. 14—16.[2]) Die Unterredung. — Aus Anlaß dieser Heilung meint der Synagogenvorsteher, welcher für Aufrechterhaltung der Ordnung zu sorgen

---

[1]) V. 11. ℵBLX lassen ἡ weg. — V. 12. T. R. läßt mit B und 10 Mjj. απο weg, welches ℵADX lesen.

[2]) V. 14. B läßt εν αις weg, ℵ εν αις δει εργαζεσθαι. — ℵAB und 3 Mjj.: εν αυταις statt εν ταυταις. — V. 15. DFUΓ lesen ο Ιησους statt ο κυριος. — ℵBDL: δε statt ουν. — T. R. mit DVX: υποκριτα; alle andern υποκριται.

hatte, er dürfe die Sabbathvorschrift, welche den prakticierenden Ärzten die Behandlung von Kranken verbot, auf diesen Vorfall anwenden. Diese kurze Rede wird eine Antwort genannt; es ist wirklich die Antwort auf die That Jesu.

V. 15. Jesus erhebt denselben Vorwurf, der ihn trifft, gegen sie selbst. Der Titel Herr, ὁ κύριος, wird Jesu in den evangelischen Berichten nur selten beigelegt, nur dann, wenn seine Herrschermacht hell zu Tage tritt; vergl. Luk. 7, 13; 10, 1; 17, 5 u. a. — Die richtige Lesart ist sicher der Plural: „Heuchler!“ Diese Anrede ist an die ganze pharisäische Partei gerichtet, der dieser Mann angehört.

V. 16. Die Schärfe dieser Anrede ist gerechtfertigt durch den Kontrast zwischen der Freiheit, mit der sie das Sabbathgesetz anwenden, wenn ihre eigenen, selbst die kleinsten Interessen im Spiele sind, und der übertriebenen Strenge, mit welcher sie verfahren, wenn die Interessen ihrer Mitmenschen, selbst die wichtigsten, in Frage stehen. Diese Strenge zeigt sich besonders, sobald es sich um das Verhalten Jesu handelt. Der Talmud erlaubt ausdrücklich, am Sabbath das Vieh loszubinden. Es ist hier eine dreifache Steigerung: Ochse oder Esel und Tochter Abrahams; an die Krippe angebunden und vom Satan gebunden; achtzehn Jahre langes Leiden und Einen Tag lang Durst (beim Tier). In diesem letzten Zug, achtzehn Jahre, kommt das ganze Mitleiden Jesu mit diesem langen Elend zum Ausdruck.

V. 17.[1]) Die kraftvolle Antwort Jesu steigert die Bewunderung des Volks auf den höchsten Grad und schließt den Widersachern den Mund. Jesus erhebt sich nun von diesem bescheidenen Sieg zu der Betrachtung der künftigen Triumphe des Reichs Gottes und schildert sie in zwei kurzen Gleichnissen, in welchen diese Idee der Macht des göttlichen Werkes nach zwei verschiedenen, sich ergänzenden Seiten dargestellt wird.

2) V. 18—21. Die zwei Gleichnisse. — Das Reich Gottes hat zweierlei Macht: eine Kraft der Ausdehnung, durch welche es allmählich alle Völker umfaßt, und eine Kraft der Umwandlung, durch welche es das ganze menschliche Leben nach und nach ganz neu schafft. Das natürliche Sinnbild der ersten ist ein Same, welcher in kurzer Zeit ein mit seiner früheren Kleinheit nicht im Verhältnis stehendes Wachstum erlangt; das der zweiten ein materiell unansehnlicher Gährungsstoff, welcher aber seine erneuernde Kraft an einer großen Masse zu entfalten vermag. Diese zwei Gleichnisse finden sich in der Sammlung Matthäus K. 13 (V. 31 ff.); das erste allein Mark. 4, 30 f.

V. 18—19.[2]) Das Gleichnis vom Senfkorn. — Das οὖν, nun, daher, welches die Alex. lesen, bringt die Worte mit der vorhergehenden Begebenheit enger in Verbindung. Die Macht des Reichs Gottes in der Menschheit, dies die Folgerung, die aus dieser Thatsache zu ziehen sei. — Die beiden Fragen, mit welchen Jesus das Gleichnis einleitet, haben etwas Anmutiges, Vertrauliches. Sie drücken die Thätigkeit des Geistes aus, welcher in der Natur die passenden nötigen Analogieen sucht. Die erste: „Wem ist ... gleich?“ behauptet die Existenz des gesuchten Sinnbilds; die zweite: „Wem soll ich ... vergleichen?“ bezieht sich auf die Auffindung desselben. Markus führt dieses Gleichnis mit zwei ähnlichen Fragen ein, die jedoch von denen des Lukas ziemlich verschieden sind. Die Tradition hatte die Erinnerung an diese Redeweise bewahrt, aber die Form beider Fragen wurde natürlich etwas modifiziert.

---

1) ℵ liest λεγομενοις statt γενομενοις.

2) V. 18. T. R. fügt mit AD und 15 Mjj. δε hinzu; ℵ BL It^lper Cop.: ουν. — V. 19. T. R. setzt mit A und 15 Mjj. μεγα hinzu; dieses Wort fehlt in ℵ BDL It^pler Syr.

— Wahrscheinlich muß mit den Alex. im Text des Lukas, wie in dem des Matthäus, das Beiwort groß, μέγα, bei Baum gestrichen werden. Jesus will nicht einen großen Baum kleinen Bäumen entgegenstellen, sondern einen wirklichen Baum solchen Pflanzen, welche nur Gemüse sind. Der Senf, der bei uns bloß eine Blumenpflanze ist, erreicht im Orient die Größe unsrer Obstbäume. Das Ungewöhnliche an dieser Pflanze ist also, daß das mikroskopisch kleine Samenkorn derselben in keinem Verhältnis steht zu der Größe ihres holzigten, mit Ästen gezierten Stammes.[1]) Dadurch ist sie ganz geeignet, der Typus zu werden von dem Verhältnis zwischen dem in der demütigen Person Jesu eingeschlossenen, kaum bemerkbaren Keim des Reichs Gottes und seinem endlichen Aufblühen, wann es alle Völker umfaßt. Die Form des Gleichnisses ist, wie Weiß zugiebt, einfacher und ursprünglicher bei Lukas als bei beiden andern.

V. 20—21.[2]) Das Gleichnis vom Sauerteig. — Jesus sucht wieder, πάλιν, ein Bild. Diesmal will er die dem Reich Gottes innewohnende Kraft sittlicher Umwandlung darstellen. Es ist dies die andere Seite der Wahrheit, durch welche die vorhergehende ergänzt wird; vergl. 5, 36—38; 15, 3—10; Matth. 13, 44—46; Joh. 10, 1—10. Über den Sauerteig siehe zu 12, 1. Dieses Bild ist hier offenbar im günstigen Sinn angewendet. Der unter den Teig gemischte Sauerteig teilt diesem eine Kraft und eine Schmackhaftigkeit mit, welche einen Kontrast bildet mit seiner natürlichen Kraftlosigkeit und Fadheit. So bekommt das menschliche Leben durch die Wirkung des Evangeliums einen Wert, ein Interesse, eine geistige Kraft, welche es zuvor nicht hatte. — Die drei Maß sind, wie die drei Jahre des 7. Verses, aus dem Ganzen des Bildes zu erklären. Es war dies das Quantum, welches man gewöhnlich zu einem Ofen voll nahm. Man hat darin die Semiten, die Japhetiten und Hamiten sehen wollen; oder die Griechen, die Juden und Samariter (Theodor von Mopsveste); oder das Herz, die Seele und den Geist (Augustin) — lauter Träumereien, an die heutzutage niemand mehr denkt. Die Idee ist, daß das im Evangelium enthaltene geistliche Leben das ganze menschliche Leben durchdringen und heiligen soll, im Individuum, in der Familie und durch diese in der Gesellschaft.

Diese beiden Gleichnisse enthalten ein Programm des göttlichen Werks, welches den vollständigsten Gegensatz bildet zu dem Bild, das die jüdische Phantasie sich von der Aufrichtung des Messiasreichs entworfen hatte. Da sollte der Schlag eines Zauberstabes alles in Einem Augenblick bewirken. Dieser oberflächlichen Anschauung stellt Jesus die Idee einer sittlichen Entwickelung entgegen, welche sich durch geistige Mittel vollzieht und der Freiheit Rechnung trägt, welche daher langsam und allmählich fortschreitet. Wie könnte man angesichts solcher Aussprüche behaupten, er habe an sein Wiederkommen in allernächster Zukunft geglaubt? — Die Stellung, welche die beiden Gleichnisse in der großen Sammlung Matth. 13 einnehmen, ist offenbar das Ergebnis einer systematisierenden Anordnung. Lukas hat sie wieder in den geschichtlichen Zusammenhang versetzt, in welchem sie allein ihre wahre Bedeutung finden.

---

[1]) Ein Botaniker versichert uns, daß auch in Europa, in Hyères, eine Senfpflanze vorkommt (Sinapis Arvensis), welche, obwohl zur Klasse der Kräuter gehörig, mit ihrer Frucht eine Höhe von 12 Fuß erreicht und sehr ausgebreitete Zweige hat.

[2]) V. 20. A und 14 Mjj. lassen και weg. — V. 21. T. R. mit ℵ A D und 11 Mjj.: ενεκρυψεν; B und 4 Mjj.: εκρυψεν.

Zweiter Kreis.

13, 22 — 17, 10.

Neue Reihe von Reiseerzählungen.

Der 22. Vers, welcher eine Einleitung giebt für diesen neuen Erzählungskreis, hat den Zweck, an die in 9, 51 angegebene allgemeine Sachlage zu erinnern. Lukas macht bemerklich, daß es immer noch die gleiche Reise ist, mit ähnlichen Zwischenfällen, wie die im vorhergehenden Kreis.

V. 22.[1]) Διά, durch, bezieht sich auf die Gegend im allgemeinen; κατά ist distributiv; es bezeichnet das Verweilen an jedem kleineren oder größeren Ort zum Zweck des Lehrens. Um diesen Zweck desto schneller zu erreichen, hatte Jesus die siebzig Jünger vor sich her gesandt (10, 1).

I. Die Verwerfung Israels und der Eintritt der Heiden.

13, 23—30.

Wie in 12, 13 wird die Weisheit Jesu durch eine unvorhergesehene Frage in Anspruch genommen. Er benützt diese Gelegenheit, um seine Zuhörer durch eine ernste Warnung aus ihrer Sicherheit aufzurütteln. Weiß meint, diese Frage habe Lukas erfunden, um die folgende Belehrung einzuführen. Diese Annahme ist durch nichts begründet. Muß nicht Weiß selbst jeden Augenblick zugeben, daß Lukas seine besonderen Quellen hat?

V. 23—27.[2]) Die Frage dieses Zuhörers war bis auf einen gewissen Grad Sache der Neugier. In solchen Fällen giebt Jesus seiner Antwort sogleich eine praktische Wendung. Vergl. 12, 41; Joh. 3, 3. Deswegen sagt Lukas (V. 23): „Er sprach zu ihnen.“ Jesus antwortet nicht dem Mann; er wendet sich aus Anlaß seiner Frage an das Volk. — Das messianische Königreich ist dargestellt unter dem Bild eines Hauses, in welches eine große Menge eintreten möchte, um einem Fest anzuwohnen. Aber nur denen, die keine Mühe scheuen und energisch vorgehen, gelingt es, bis zum Beginn des Festes ins Innere vorzudringen. Die echte Lesart bei Lukas ist θύρα, Thüre, nicht πύλη (Matth.), was mehr ein Portal einer Stadt oder eines Palastes bezeichnet. Man hat gemeint (Meyer und ich selbst, in der ersten Auflage), das Haus habe zwei Thüren, eine kleine, sehr niedrige, welche den schwierigen Durchgang durch die Buße oder den demütigenden Glauben an den erniedrigten Messias vorstelle, und ein Hauptportal, welches eine bequemere, weniger demütigende Art des Eingangs, entweder die eigene Gerechtigkeit oder die Wohlthätigkeit oder den Glauben an einen herrlichen Messias vorstelle. Aber dieser Sinn ist sehr gesucht. Einfacher nimmt man an, daß es nur Eine Thüre ist und daß die Schwierigkeit, durch dieselbe hindurchzukommen, zugleich durch ihre Enge und die große Anzahl derer, welche sich zumal hineindrängen, verursacht wird; daher kommt es, daß es nur den Beharrlichen gelingt, in das Haus einzudringen, den Stürmern (βιασταί) von Matth. 11, 12. Die Thüre stellt in diesem Fall die Erfüllung des heiligen Willens Gottes um den Preis der schwersten Opfer vor. Dieser heilige Eifer wird hier ein ἀγωνίζεσθαι genannt,

---

1) ℵBL: Ιεροσολυμα statt Ιερουσαλημ.

2) V 24. T. R. liest mit A und 14 Mjj. πυλης (aus Matthäus): ℵBDL: θυρας. — V. 25. T. R. liest mit AD und 13 Mjj. Syr. zweimal κυριε (aus Matthäus); ℵBL nur Einmal. — V. 26. T. R. mit B und 6 Mjj.: αρξεσθε; ℵAD und 8 Mjj.: αρξησθε. — V. 27. Statt λεγω liest B λεγων; ℵ It. lassen dieses Wort weg. — T. R. mit A und 5 Mjj.: οι εργαται; ℵBD und 10 Mjj. lassen οι weg. — ℵBLR lassen της vor αδικιας weg.

wörtlich „mit dem Tod ringen“, womit die intensivste Anstrengung bezeichnet wird, deren ein Mensch fähig ist. Man könnte meinen, dieser Ausdruck bilde den Gegensatz zu dem nachherigen ζητεῖν (suchen), welches den bloßen Wunsch bezeichnen würde, in den Himmel zu kommen, einen Wunsch, den im Grund jeder Mensch hegt, der aber nicht immer mit jener energischen Arbeit verbunden ist, ohne welche das Ziel nicht erreicht wird. Dieses vergebliche ζητεῖν würde somit fast zu gleicher Zeit stattfinden, wie das Hineinkommen derer, die Erfolg haben. Aber das Folgende zeigt, daß Jesus mit diesem ζητεῖν, welches erst zukünftig ist (sie werden suchen), nicht einen ohnmächtigen bloßen Wunsch im allgemeinen bezeichnet, sondern ganz bestimmt die erfolglosen Bitten, von denen später die Rede ist (V. 25).

V. 25. Das ἀφ' οὗ, von der Zeit an, da, hängt nicht vom vorhergehenden Satz ab, was schleppend wäre; auch nicht, wie Hofmann will, von dem ἄρξησθε des V. 25, das er nach einer alten homerischen Form als gleichbedeutend mit dem Futur. ansieht; sondern von dem ἄρξεσθε in V. 26, wo das τότε, alsdann, deutlich den Anfang der tragischen Scene kennzeichnet, die der Herr von Anfang an mit dem erfolglosen Suchen vor Augen hatte. Die Worte von der Zeit an, da bezeichnen die für den Beginn des Festes festgesetzte Stunde, den entscheidenden Augenblick, wo der Herr des Hauses, nachdem er die glücklich Hereingekommenen sitzend empfangen hat, sich erhebt und die Thüre schließen läßt, so daß alle, welche versäumt haben, das rechtzeitige Hereinkommen sozusagen mit Gewalt zu erzwingen, hinausgeschlossen werden. Welches ist dieser Augenblick? Der der Verwerfung und Zerstreuung Israels? Nein, denn die Juden haben seitdem keineswegs angefangen zu Jesus zu schreien und ihn anzuflehen, wie es V. 25 beschrieben ist. Oder der Augenblick der Parusie, wenn die große messianische Freudenzeit angeht? Das wäre möglich, sofern die alsdann lebenden Juden sich in diesem Augenblick bekehren und in den Palast eingehen werden (Röm. 11, 15—26). Aber besser wird diese Schilderung auf die Zeit des Gerichts bezogen, wo die unbußfertigen Juden für immer vom Reich ausgeschlossen werden. In diesem Augenblick wird auch das himmlische Fest im Hause des Herrn beginnen.

V. 26. Der Einwand, der den verworfenen Juden in den Mund gelegt ist, kennzeichnet treffend die Neigung dieses Volks, das Heil auf gewisse äußerliche Religionsvorzüge gründen zu wollen: „Du bist der Unsrigen einer gewesen; du kannst uns nicht verloren gehen lassen, uns, die wir mit dir zusammengelebt haben.“ Aber der Herr erkennt derartige Vorzüge nicht an. Er stellt diesen ganz äußerlichen Vorzügen ihr sittliches Verhalten entgegen. — Die Thäter der Ungerechtigkeit sind nicht notwendig gerade Missethäter. Es ist jeder Mensch, der auf den Ruf Gottes unbußfertig bleibt und sich nicht ernstlich bemüht, hineinzukommen, d. h. die Versöhnung und Wiedergeburt zu erlangen. Liegt wohl in den Worten: „Ich weiß nicht, wo ihr her seid“, welcher Familie ihr angehöret, eine Anspielung auf das falsche Vertrauen, welches die Juden auf ihre Abstammung von Abraham legten? — Es ist klar, daß den Herrn des Hauses so sprechen lassen, so viel heißt, als sich für diesen selbst erklären. — Jesus wird eine verspätete, eigennützige Anerkennung nicht annehmen.

V. 28—30.[1]) Die göttliche Langmut wird ein Ende haben: dies ist in diesen letzten Versen mit Nachdruck ausgesprochen. Das Heulen drückt die Verzweiflung, das Zähneknirschen die Wut aus. Zwischen diesen beiden Stimmungen wird der Zustand der verdammten Juden wechseln. Der Artikel,

[1]) V. 28. BDX: ὄψεσθε; ℵ: ἴδητε; T. R. mit allen andern: ὄψησθε. — Marcion las δικαιους statt προφητας. — V. 29. Derselbe ließ den ganzen Abschnitt V. 29—35 weg.

der vor den beiden Substantiven gesetzt ist (das Heulen, das Zähneknirschen), bedeutet, daß alle früheren Eindrücke derselben Art nichts waren im Vergleich mit den hier bezeichneten. Das Heulen wird durch ihre eigene Ausschließung hervorgerufen, das Zähneknirschen durch den Anblick der Seligkeit der erlösten, begnadigten Heiden. — Die messianische Seligkeit ist in V. 28 nach einem bei den Juden gewöhnlichen Bilde (14, 15) als ein Festmahl dargestellt, bei welchem die Patriarchen den Vorsitz haben. Nach V. 29 werden die glaubigen Heiden ebenso zugelassen, wie die gläubige Nachkommenschaft Abrahams. In der That entscheidet ja nur das innerliche, persönliche Verhältnis zu Jesus über das letzte Schicksal. Das ἰδοὺ καί, und siehe, in V. 30, drückt die Überraschung aus, welche bei dieser gänzlichen Umkehrung aller Verhältnisse notwendig entsteht. — Jesus sagt nicht, daß alle ersten, alle Kinder des Reichs (die Juden), die letzten sein werden, noch auch, daß alle, die früher die letzten waren (die Heiden), die den ersten bestimmte Stelle einnehmen werden; sondern nur: „es giebt erste, welche ... und letzte, welche ...“

Aus diesem Gleichnis ergiebt sich zuerst eine praktische Antwort auf die Jesu vorgelegte Frage: „Sind es wenige, die gerettet werden?“ Antwort: „Bemühet ihr euch, nicht unter denen zu sein, die sich selbst aus der Zahl der Geretteten ausschließen!“ Sodann eine weitere, unmittelbare Antwort: „Wenn unter euch, den Juden, nur wenige sind, die gerettet werden, so wird Gott sie zu ersetzen wissen. Wenn ihr, die zuerst Eingeladenen, euch nicht die Mühe nehmen wollt, hereinzukommen, so werden doch zahlreiche Mitgäste alle am Patriarchentisch bereit gehaltenen Plätze besetzen (14, 23).

Ein ähnlicher Ausspruch über die enge Pforte steht bei Matthäus in der Bergpredigt (7, 14); aber dort ist es der Eingang eines Wegs, nicht eines Hauses. Es muß ein anderer Ausspruch sein. Jedenfalls muß man zugeben, daß dieser hier von Lukas sehr passend gestellt ist. — Die folgenden Worte bei Lukas (V. 26 f.) haben einige Ähnlichkeit mit der Stelle Matth. 7, 21—23; aber diese bezieht sich nicht auf unglaubige Juden, sondern auf untreue Glaubigen. — Die Schilderung der Verzweiflung der verdammten Juden findet sich auch Matth. 8, 11 f., nach der Heilung des Knechts des Hauptmanns; aber sie ist hier offenbar nicht so gut motiviert, als im Zusammenhang des Lukas. — Der Sinnspruch des 30. Verses findet sich bei Matthäus zweimal, vor und nach dem Gleichnis von den Arbeitern (19, 30 und 20, 16), aber die Anwendung der Ausdrücke erste und letzte ist in diesem Zusammenhang schwerer zu verstehen und weniger einfach, als in unsrer Stelle.

II. Der Abschied von der Theokratie.
13, 31—35.

Wenn das Gemüt von einem tiefen Gefühl erfüllt ist, so wird diese Saite bei allen Eindrücken, die man bekommt, mitklingen. Daher ist es in dieser Zeit, wo Jesus ganz besonders mit der seinem Volk drohenden Katastrophe beschäftigt ist, keineswegs auffallend, daß dieses Gefühl bei jedem neuen Anlaß zu Tage trat. Es ist dies also eine Erscheinung, die keineswegs durch die Annahme einer systematisierenden Anordnung des Berichts des Lukas erklärt zu werden braucht.

V. 31—33.[1]) Es lag im Interesse der Phärisäer, Jesum nach Judäa zu bringen, wo er der Kompetenz und Macht des Sanhedrins anheimfiel.

[1]) V. 31. T. R. mit Γ und 14 Mjj.: ἡμερα; ℵ A B D und 3 Mjj.: ωρα. — V. 32. T. R. mit A und 14 Mjj.: επιτελω; ℵ B L: αποτελω. — B liest ἡμερα nach τριτῃ. — V. 33. ℵ D A: ερχομενῃ statt επομενῃ.

Aber auch dem Herodes mußte es erwünscht sein, wenn er sein Gebiet verließ; denn einerseits mußte ihn die durch seine Gegenwart unter dem Volk hervorgerufene Gährung beunruhigen, andrerseits hatte er sicher keine Lust, zu dem Mord des Täufers, der auf seinem Gewissen schwer lastete, einen neuen hinzuzufügen. Was Jesus betrifft, so kannte er die Pharisäer hinlänglich, um zu wissen, daß es nicht das Interesse für seine Person war, was ihnen diese Warnung eingab. Er ahnte daher alsbald ein Komplott, dessen Hauptanstifter Herodes war (daher V. 32: dieser Fuchs). Daraus erklärt sich seine Antwort. Er richtet sie aus diesem Grund an Herodes selbst, durch Vermittelung der Pharisäer. Sie ist streng, aber verdient: „Da du nicht wagst, die Zähne des Löwen zu zeigen, so brauchst du Fuchsenlist.“ Man hat Jesu einen Vorwurf daraus gemacht, daß er mit so wenig Ehrfurcht von dem Fürsten seines Volks rede. Aber Herodes war ja eine Kreatur Cäsars, nicht der rechtmäßige Erbe des Throns Davids. Und wenn die alttestamentlichen Propheten als Gesandte Gottes sich berechtigt fühlten, gegenüber den israelitischen Königen die bekannte Sprache zu führen, wieviel mehr konnte Jesus, welcher sich als den Messias selbst, als den wahren König Israels wußte, das Benehmen des Herodes in dieser Weise kennzeichnen. — Der Fuchs ist in allen Sprachen das Bild der List, namentlich im Griechischen, wo sich bei allen bedeutenden Schriftstellern (Pindar, Plato, Aristoteles, Sophokles, Demosthenes, Plutarch) Beispiele dieses Gebrauchs finden. Im Griechischen hat man sogar das Verb. ἀλωπεκίζειν gebildet.

Die Antwort Jesu hat zwei Teile. Der erste bezieht sich auf Herodes (V. 32 f.), der zweite auf die Pharisäer (V. 34 f.). Im ersten ist der Sinn des ersten Satzes (V. 32) dieser: „Beruhige dich nur, Herodes; meine Thätigkeit, welche bloß darin besteht, den Leidenden wohlzuthun, geht zu Ende.“ — Das Verb. ἐπιτελῶ ist wahrscheinlich eine Korrektur für das weniger gebräuchliche ἀποτελῶ, welches die alten Mss. lesen. — Die Worte: heute, morgen und am dritten Tag sind hier offenbar eine sprichwörtliche Redensart, um eine sehr kurze Zeit zu bezeichnen; vergl. Hos. 6, 2. — Das Verb. τελειοῦμαι, welches Bleek für ein attisches futur. med. hält, ist einfach das praes. passiv., hier zur Bezeichnung der nahe bevorstehenden Zukunft gebraucht. Die von Bleek angenommene Bedeutung: „In wenigen Tagen werde ich meine Thätigkeit in Galiläa beendigen“, ist zu schwach. Der feierliche Ausdruck kann nur den Sinn haben: „Ich bin am Ziel (consummor) mit meiner Thätigkeit“, oder „mit meinem Leben“. Beides fällt zusammen. — Dieser erste Satz der Antwort an Herodes soll ihn beruhigen.

V. 33. Im zweiten Satz nimmt Jesus seine Herren-Stellung wieder ein; πλήν: „gleichwohl bleibt dies stehn“. Weil er Gottes und nur Gottes Diener ist, bewahrt er sich hinsichtlich dieser kurzen, ihm noch geschenkten Frist seine ganze, volle Freiheit. Ungeachtet der Weisung des Herodes wird er seine gegenwärtige Reise ruhig fortsetzen, ohne sie durch irgendwelche Menschenfurcht stören zu lassen. — Δεῖ, ich muß. „Es ist ein höherer Wille, als der deinige, welchem ich gehorche.“ Πορεύεσθαι: langsam weiterreisen, wie ich jetzt thue; es steht dem τελειοῦμαι entgegen, welches den Augenblick bezeichnete, wo das Reisen für ihn zu Ende geht. Wieseler hat die Worte: heute, morgen und am dritten Tag in buchstäblichem Sinn genommen und daraus gefolgert, daß Jesus in dem Augenblick, wo er redete, nur noch drei Tagereisen von Bethanien, wohin er reisen wollte, entfernt gewesen sei. Ärmlicher kann man den Sinn eines so bedeutenden Ausspruchs nicht mißdeuten. Bleek, der keine Erklärung dieses rätselhaften Wortes zu finden bekennt, schlägt vor, es als Interpolation zu betrachten. De Wette meint, es sei von der Tradition nicht richtig erhalten worden. Holtzmann meint, wegen seiner Dunkel-

heit habe Matthäus es weggelassen; Weizsäcker, Jesus habe damit auf die drei Jahre seiner öffentlichen Thätigkeit anspielen wollen. Allein was ist denn daran so schwierig? Jesus sagt ganz einfach: „Meine Arbeit dauert bloß noch drei Tage (V. 32b), aber von diesen drei Tagen kann mir niemand etwas nehmen, auch Herodes nicht (V. 33).“ Welch erhabene Ruhe liegt in dieser Antwort, die ebenso bescheiden als würdig ist! Dies ist der Teil der Antwort Jesu, welcher sich auf die Worte bezieht: „Herodes will dich töten.“ Die letzten Worte des V. 33 sind schon mit Beziehung auf die Pharisäer gesprochen. Auch sie können sich beruhigen; ihre Beute wird ihnen nicht entgehen. Hat nicht Jerusalem das Privilegium des Prophetenmords? und in diesem bedeutendsten Fall sollte die Stadt ihres Vorrechts beraubt werden? Der Ausdruck ἐνδέχεται, es geht an, enthält, wie dieser ganze Ausspruch, eine scharfe Ironie: „Es ziemt sich nicht; es wäre gegen Recht und Brauch und gewissermaßen gegen das theokratische Dekorum, daß ein Prophet, wie ich, anderswo als in Jerusalem umkäme!“ Der Täufer ist allerdings außerhalb Jerusalems umgekommen. Aber solche ironische Aussprüche dürfen nicht buchstäblich gefaßt werden. Jerusalem konnte sich sein Monopol nicht zweimal in so kurzer Zeit nehmen lassen! — Das ὅτι, weil, bedeutet: „seine galiläische Thätigkeit wird durch seinen Tod nicht unterbrochen werden, weil er ja in Jerusalem, nicht in Galiläa sterben muß.“

Schon V. 4 f. bei einer Begebenheit, welche zunächst Galiläer betraf, hatten Jesu Gedanken sich gen Jerusalem gewandt. Jetzt wird sein Gemüt von dem Gedanken an die Hauptstadt, welche die Mördergrube der Propheten geworden ist, tief ergriffen. Sein Schmerz bricht aus; es ist ein Vorspiel der Thränen beim Einzug in Jerusalem.

V. 34—35.[1]) Man wundert sich auf den ersten Anblick über eine solche Anrede an Jerusalem mitten in Galiläa, und man ist versucht, mit den meisten Auslegern die Stellung vorzuziehen, welche Matthäus diesem Ausspruch gegeben hat, K. 23, am Schluß der großen im Vorhof des Tempels gehaltenen Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Allein man darf nicht vergessen, daß Jesus in dem Augenblick, wo er in Galiläa redete, Pharisäer und Schriftgelehrte vor sich hatte, welche aus allen Flecken „Judäas und von Jerusalem“ gekommen waren, und daß gerade sie die Überbringer der Botschaft waren, auf welche Jesus in diesem Augenblick antwortete. In ihnen war gleichsam die Hauptstadt gegenwärtig. Eine solche Anrede an die aus der Ferne angeschaute Stadt ist sogar noch ergreifender, als wenn er sie in ihren Mauern ausgesprochen hätte. Daß man diesen Ausspruch in die im Tempel gehaltene Rede versetzt hat, wie Matthäus thut, dies erklärt sich wahrscheinlich aus dem Ausdruck: eure Stätte, wörtlich: „euer Haus“, welchen man auf das Gebäude des Tempels bezog.

Den Ausdruck: Deine Kinder hat Baur nicht allein auf die Bewohner Jerusalems bezogen, sondern auf alle Israeliten, die Galiläer mitinbegriffen; und er hat infolge dessen behauptet, der Ausspruch könne nicht, wie man öfters gethan hat, als Beweis dafür angesehen werden, daß die von Johannes berichteten mehrfachen Aufenthalte in Jerusalem auch in den Berichten der Synoptiker angedeutet seien. Allein im Zusammenhang ist Jerusalem gerade Galiläa entgegengestellt. Dort, nicht in dieser abgelegenen Provinz muß der

[1]) V. 34. T. R. mit ℵBL und 12 Mjj.: την εαυτης νοσσιαν; AD und 3 Mjj.: τα εαυτης νοσσια; aus Matthäus genommen. — V. 35. T. R. liest mit D und 7 Mjj. Itpler Syr. (mit Syrcur) ερημος, welches bei ℵAB und 8 Mjj. fehlt. — T. R., nur mit Mnn.: αμην δε λεγω; ℵL Syrcur: λεγω; AB und 7 Mjj.: λεγω δε. — T. R. liest mit AD und 8 Mjj. εως (oder εως αν) ηξη (oder ηξει) οτε ειπητε. ℵB und 6 Mjj.: εως (oder εως αν) ειπητε.

Messias sterben. Überdies hätte Jesus mit Beziehung auf das ganze Land nicht gesagt: wie oft, sondern: wie lange! In der ähnlichen Stelle, 19, 44, ist der Sinn des Ausdrucks: deine Kinder, nicht zweifelhaft. Nur ist klar, daß Jesus bei einem solchen Ausspruch voraussetzt, daß das Schicksal der Hauptstadt unfehlbar auch das des ganzen Volks nach sich zieht. Der Kontrast zwischen: Ich habe ... wollen, und: Ihr habt nicht gewollt, ist ein Beweis für das ernste Vorrecht des Menschen, den stärksten Zügen der Gnade widerstehen zu können. Obgleich aber Jesus die Vergeblichkeit seiner Bemühungen, sein Volk zu retten, mit betrübtem Herzen bezeugt, so fährt er nichtsdestoweniger mit seiner Arbeit fort. Denn er weiß, daß sein Werk, wenn es auch nicht das Ergebnis hat, welches es hätte haben können und sollen, doch ein andres hat, wodurch der Plan Gottes auch erfüllt werden wird. Einige erretteten Juden sollen, wenn es bei der Nation als Ganzem fehlschlägt, die Werkzeuge für das Heil der Welt werden. Einem Raubvogel gleich, der über seiner Beute in den Lüften schwebt, bedroht der Feind die Einwohner Jerusalems. Jesus, der sie bis dahin schützend unter seine Flügel nahm, wie eine Henne ihre Küchlein, zieht sich zurück; so stehen sie unbeschirmt und sollen sich selbst schützen. Dies ist der in V. 35 ausgedrückte Gedanke. Mit den Worten: Eure Wohnung bleibt euch überlassen, entledigt sich Jesus des ihm von seinem Vater anvertrauten Amts der Rettung seines Volks. Es ist Zug für Zug die Lage des guten Hirten in Sacharjas Schilderung des letzten Versuchs Jehovas, durch seinen Hirten die zum Schlachten bestimmte Herde zu retten (11, 10—14). Offenbar ist in einem solchen Zusammenhang die Beziehung des Ausdrucks: eure Wohnung auf den Tempel viel zu eng. Es handelt sich um Kanaan, als den dem Volk von Gott geschenkten Wohnort. Die Echtheit des Worts ἔρημος, wüste (V. 35) ist mehr als zweifelhaft sowohl bei Matthäus als bei Lukas. Wenn es echt wäre, so würde es sich auf das Verlassen des Tempels seitens Jehovas beziehen; vergl. Ez. K. 1—10, wo die Wolke sich vom Heiligtum erhebt und gegen Chaldäa bewegt. Aber die Pronom. ὑμῶν, euer, und ὑμῖν, euch, sprechen gegen diese Lesart, für welche es überdies an hinreichenden Autoritäten fehlt.

Die adversative Form: aber ich sage euch, ist der des Matthäus: denn ich sage euch, vorzuziehen. „Ich gehe weg; aber meinet nicht, es sei nur eine kurze Abwesenheit; ich erkläre euch, daß es für lange ist. Damit meine Entfernung ein Ende nehme, müßt ihr durch Änderung eurer Gesinnungen gegen mich das Zeichen zu meiner Rückkehr selbst geben, und durch bußfertiges, demütiges Flehen mein Kommen selber herbeiführen.“ Die Worte ἕως ἂν ἥξῃ, bis es geschieht, daß ..., sind die echte Lesart. Diese gründliche Änderung wird bei ihnen sicherlich eintreten (ἕως), aber man kann nicht sagen, wann (ἄν). Einige Ausleger (Paulus, Wieseler u. a.) meinen, der hier bezeichnete Augenblick sei der des Palmsonntags, wo Jesus von einem Teil des Volks, und namentlich von den Galiläern, die Huldigungen empfing: „Ihr Galiläer werdet mich nicht mehr sehen, bis zum nächsten Fest, wo wir uns wieder bei unsrem Einzug in Jerusalem begegnen werden.“ Aber dieser Tag hat keine thatsächliche Änderung in dem Verhältnis des Volks zu Jesus herbeigeführt. Und wie trivial wäre dieser in so feierlicher Form ausgesprochene Gedanke! Der Sinn entspricht dem von Joh. 7, 34; 8, 21: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden; ihr werdet in euren Sünden sterben.“ Nur deutet Jesus hier mit dem Ausdruck bis ein Ende dieses Trennungszustandes an. — Dieses Wort richtet Jesus nicht bloß an die anwesenden Bewohner von Jerusalem, sondern an das ganze Volk, die galiläischen Zuhörer mitinbegriffen. Wird euch gelassen: dieses Land, das sie bewohnen, werden sie fortan selber, mit eigener Hand, ohne die göttliche Hilfe, zu schützen haben. — Die Worte, welche

Jesus dem am Ende der Zeiten bekehrten Israel in den Mund legt, sind aus Ps. 118, 26 genommen; eigentlich sind sie ein Gruß an jeden glaubigen Anbeter, der zum Heiligtum kommt; hier werden sie der Ruf, mit welchem Israel seinen erhöhten Messias empfangen wird. — Im Namen des Herrn: als seinen Stellvertreter. — Wie kann Weiß behaupten: „Diese Stelle ist nicht entscheidend für die Frage, ob je eine Bekehrung des ganzen Israels zu erwarten ist?" Entweder ist dieser Ausspruch nicht ernst gemeint oder ist darin sowohl die einstige Bekehrung Israels als die sichtbare Wiederkunft Jesu enthalten. — So schließt dieser Abschnitt, welcher mit der Ankündigung seines baldigen, durch den Unglauben Israels herbeigeführten Hingangs (τελειοῦμαι) angefangen hatte, mit der Aussicht auf seine endliche Rückkehr zu seinem bußfertigen, glaubigen Volk (ἕως ἂν ἥξῃ). Welch feine Verkettung aller Teile, wie passend jeder einzelne Ausdruck in dieser bewunderungswürdigen Antwort, welche uns Lukas aufbewahrt hat! Wie deutlich erkennt man bei genauerer Untersuchung die entscheidende Bedeutung des Eingangs, V. 31, für das Verständnis des ganzen Abschnitts: „Um dieselbe Zeit traten einige Pharisäer zu ihm und sprachen!"

III. Eine Mahlzeit Jesu.

14, 1—24.

In dem folgenden Abschnitt lernen wir Jesum in seinem häuslichen Leben und seinen vertraulichen Unterredungen kennen. Er schließt sich an die vorhergehenden dadurch an, daß Jesus auch hier mit einem Pharisäer zu thun hat. Die ganze Scene entrollt sich vor unsern Augen: 1) man tritt in das Haus ein (V. 1—6); 2) man setzt sich zu Tische (V. 7—11); 3) Jesus unterhält sich mit dem Hausherrn über die Wahl der Gäste (V. 12—14); 4) er erzählt aus Veranlassung des Ausrufs von einem der Gäste das Gleichnis von dem großen Abendmahl (V. 15—24).

Holtzmann meint, dieser Rahmen sei größtenteils von Lukas erdacht, um die einzelnen Aussprüche, die er in den Logia nebeneinander gestellt vorgefunden, darin unterzubringen. Das heißt, bei Lukas ebensoviel Geschick als Willkürlichkeit voraussetzen. Weizsäcker geht von dem Gedanken aus, der Inhalt dieses Abschnitts sei systematisch geordnet und vielfach entstellt in Hinsicht auf die Fragen, welche die apostolischen Gemeinden bewegten, und behauptet, das ganze Kapitel beziehe sich auf die Agapen der Urkirche und habe zum Zweck, diese Mahle als Übung der Bruderliebe und Unterpfand des himmlischen Mahles darzustellen; er schließt daraus, als aus einer feststehenden Thatsache, auf den ziemlich späten Ursprung unsers Evangeliums. Wo findet sich aber thatsächlich die geringste Spur einer solchen Tendenz?

V. 1—6. Das Eintreten.

V. 1—3.[1]) Nach den vorhergegangenen Auftritten eine Einladung bei einem Pharisäer annehmen, war ebensosehr eine That des Mutes, als der Sanftmut. Der Hausherr war eines der Häupter der Partei. Man hat keine Beweise für eine hierarchische Rangordnung in dieser Sekte; aber es mußte sich ganz natürlich durch die Überlegenheit des Wissens, der Fähigkeit oder des Reichtums eine solche bilden. Die Auslegung von Grotius, welcher τῶν φαρισαίων zur Apposition von ἀρχόντων macht, ist unzulässig. Die Gäste, heißt es, lauerten Jesu auf. V. 2 giebt den Grund dieser besonderen Aufmerksamkeit an; ein Wassersüchtiger war da, ohne Zweifel in der Hoffnung,

[1]) V. 3. T. R. liest mit A und 13 Mjj. Syr. εἰ vor ἔξεστι; fehlt in ℵBDL. — T. R. läßt hier mit A und 14 Mjj. ἢ οὐ weg, wie ℵBDL Syr^cur lesen.

geheilt zu werden. Es ist jedoch, wie Weiß richtig bemerkt, nicht gesagt, daß sie ihn absichtlich selbst hergebracht hätten. Das ἰδού, siehe da, zeigt den Augenblick an, wo diese unerwartete Thatsache sich dem Blick Jesu enthüllt. Das ganze Gemälde ist nach der Natur gezeichnet. — Der Ausdruck ἀποκριθείς, antwortend (V. 3) bezieht sich auf die in der Anwesenheit des Kranken implicite enthaltene Frage: „Wird er ihn heilen oder nicht?" — Das Stillschweigen der Gäste gegenüber der Frage Jesu verrät ihre Verlegenheit und ihre Falschheit. Die Lesarten des T. R. stammen aus der Parallelstelle bei Matthäus.

V. 4—6.[1]) Liest man mit den byz. Mss. ἀποκριθείς. V. 5, so antwortet hier Jesus auf den Tadel, welchen die Haltung der Gegner ausdrückte. Man könnte aber auch annehmen, daß Jesus auf die von ihm selbst gestellte Frage antworte. Mit dem τίνος, wessen, wendet er sich an jeden von ihnen besonders. Die Lesart ὄνος, ein Esel, im T. R., welche sich im Sinait. und einigen Mjj. findet (V. 5), ist ohne Zweifel aus der Verbindung mit βοῦς, Ochse, entstanden oder aus dem ähnlichen Ausspruch 13, 15. Es ist zu lesen υἱός, Sohn: „Wenn dein Sohn, oder auch nur dein Ochse ..." In diesem Ausdruck Sohn, wie in dem Abrahams Tochter (13, 16), spricht sich ein tiefes Gefühl des Mitleids mit dem Leidenden aus. Unverkennbar ist eine Beziehung zwischen der Krankheit (Wassersucht) und dem angenommenen Unglücksfall (in einen Brunnen gefallen). Vergl. 13, 15—16, die Beziehung zwischen den Banden, mit welchen der Ochse an die Krippe gebunden ist, und denen, mit welchen der Satan die Kranke gefesselt hat. Wir finden auch hier das durchaus Passende, welches auch in dem äußerlichen Anstand die Worte des Herrn auszeichnet. Matth. 12, 11 ist dieses Bild auf die Heilung eines Menschen mit einer dürren Hand angewendet. Diese Anwendung ist weniger glücklich.

V. 7—11. Der Augenblick, wo man sich zu Tisch setzt; eine Ermahnung zur Demut.

V. 7—9. Die hier gegebene Weisung ist keineswegs, wie man häufig gemeint hat, ein Rat weltlicher Klugheit, weder im Sinn Jesu, noch in dem des Lukas (Holtzmann). Schon der Ausdruck Gleichnis (V. 7) und der Sinnspruch V. 11 sprechen gegen diese Annahme und lassen nur eine religiöse Bedeutung und die Anwendung aufs Geistliche zu; vergl. 18, 14. Unter diesem anmutigen, der Lage so ganz angemessenen Bild giebt Jesus den Gästen eine Ermahnung zur Demut im tiefsten Sinn des Worts. Jeder soll in seinem Herzen vor Gott immer wieder den letzten Platz einnehmen oder, wie Paulus sagt, Phil. 2, 3, die andern höher achten als sich selbst. Gott ist es, der einem jeden den endgültigen Platz, der für ihn paßt, bestimmen wird. Sein Urteil ist von unsrem eigenen unabhängig. Wenn wir aber den letzten Platz einnehmen, so setzen wir uns nichts anderem aus, als von Gott erhöht zu werden. — Ἐπέχων: indem er auf diese bei den Pharisäern gewöhnliche Handlungsweise (Luk. 20, 46) seine Aufmerksamkeit richtete. — Ewald und Holtzmann stoßen sich an dem Ausdruck Hochzeit (V. 8), welcher zu einem einfachen Mahl, wie dieses, nicht passe. Allein Jesus spricht in dem Gleichnis nicht von dem gegenwärtigen Mahl; er denkt sich ein Festmahl. Wenn er daraus ein Hochzeitsfest macht, so erklärt sich dies daraus, daß bei einer solchen Feier die Rangordnung strenger eingehalten wird, als bei einer gewöhnlichen Mahlzeit. — Dieser Mensch muß an den letzten Platz hinabrücken, weil in der Zwischenzeit alle mittleren Plätze besetzt worden sind.

[1]) V. 5. B D und 3 Mjj. Syr. lassen αποκριθεις weg. — T. R. mit ℵ K und 3 Mjj.: ονος: A B und 10 Mjj. Syr. (mit Syr^{cur}): υιος: D: προβατον. — V. 6. T. R. liest mit A und 13 Mjj. Syr. (mit Syr^{cur}) αυτω vor προς ταυτα; ℵ B D L lassen es weg.

V. 10—11.[1]) Der Ausdruck: Du wirst Ehre haben, wäre kindisch, wenn er nicht auf eine himmlische Wirklichkeit hinausweisen würde.

V. 12—14. Man hat Platz genommen; eine Ermahnung zur Wohlthätigkeit.

V. 12—14.[2]) Nachdem jedermann Platz genommen hat, bemerkt Jesus, daß die Gäste im allgemeinen der höheren Klasse der Gesellschaft angehören. Deshalb giebt er dem Hausherrn eine Ermahnung zur Wohlthätigkeit, welche er, wie die vorhergehende, in die freundliche Form einer Empfehlung des richtig verstandenen Vorteils einkleidet. Das μήποτε, damit nicht (V. 12) ist heiter, fast scherzend: „Gieb acht: Gleiches zu empfangen, ist ein Unglück! Denn nach der menschlichen Vergeltung ist es aus mit der göttlichen." Jesus will nicht verbieten, diejenigen, die man lieb hat, zu sich einzuladen. Er will nur sagen: „Im Blick auf das zukünftige Leben kannst du noch Besseres thun." Nicht ohne Grund stellt Jesus vor die Brüder und die Eltern die Freunde: denn es ist ein Freudenmahl. Die Einladung der Eltern ist mehr eine Sache der Pflicht. — Ἀνάπηροι: Die, welchen ein Sinn oder ein Glied fehlt, meistens Blinde oder Hinkende; hier, wo diese beiden Arten von Unglücklichen besonders angegeben sind, überhaupt Verkrüppelte. — Der Ausdruck: Auferstehung der Gerechten, V. 14, schließt an sich nicht notwendig die Unterscheidung zwischen zwei nacheinander stattfindenden Auferstehungsakten ein, nämlich der Auferstehung der Gerechten und der nachherigen allgemeinen. Er kann einfach bedeuten: wenn die Gerechten auferstehen werden bei der Eröffnung des messianischen Reichs. Allein diese Unterscheidung lag, wie aus Luk. 20, 35 hervorzugehen scheint, im Sinn Jesu (siehe zu dieser Stelle) und deswegen ist es natürlich, den Ausdruck auch hier von diesem Gesichtspunkt aus zu erklären; vergl. 1. Kor. 15, 23; Phil. 3, 11; Apok. 20, 5 f. — Dann wird nach dem schönen, von den Propheten gebrauchten Bild „ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen" und wird die Einladung seines irdischen Wohlthäters erwidern können?

V. 15—24. Das Gleichnis vom großen Festmahl.

V. 15—17.[3]) Diese Unterredung weist auf einen späteren Augenblick des Mahles hin. Jesus hatte soeben gezeigt, wie den Gerechten im Reich des Messias die geringsten auf Erden vollbrachten Liebeswerke vergolten werden sollen. Durch diese Äußerung ist in dem Gemüt eines der Gäste die liebliche Ahnung der himmlischen Freuden geweckt worden; oder vielleicht ist es für ihn nur eine Gelegenheit, Jesu eine Falle zu stellen und ihn zum Aussprechen einer Ketzerei über diesen Gegenstand zu verleiten. Die ernste Tendenz des folgenden Gleichnisses könnte diese zweite Erklärung begünstigen. Jedenfalls beweist die Aufzählung V. 21 (vergl. V. 13) die enge Verbindung, welche zwischen beiden Teilen der Unterredung stattfindet.

Der Ausdruck ἄρτον φαγεῖν, Brot essen, ist hebräisch; er bedeutet: die Mahlzeit einnehmen. Der Zwischenredner will sagen: Selig, wer zu dem himmlischen Mahle zugelassen wird!" Jesus merkt, daß es diesem Menschen an der Erkenntnis der sittlichen Bedingungen fehlt, welche nötig sind, um zugelassen zu werden. „Ja wohl, selig; aber gieb acht, daß du diese Seligkeit nicht von dir stößest eben in dem Augenblick, wo du sie rühmst. Die Ein-

[1]) V. 10. T. R. liest mit Mnn. αναπεσον; alle Mjj.: αναπεσε. — T. R. mit AD und 12 Mjj.: ειπη; ℵBLX Syr.: ερει. — ℵABLX lesen παντων vor των; T. R. mit D und 12 Mjj. It. läßt es weg (Verwechselung der beiden των).

[2]) V. 14. ℵ liest δε statt γαρ.

[3]) V. 15. BLPR lesen οστις statt ος. — Statt αρτον lesen E und 6 Mjj. Syr[cur] αριστον. — V. 16. ℵBR Syr[cur] lesen εποιει statt εποιησεν. — V. 17. T. R. liest mit A und 14 Mjj. παντα, welches bei ℵBLR fehlt; es ist ohne Zweifel aus Matthäus genommen.

ladung von seiten Gottes, wie sie an euch ergangen ist, genügt noch nicht; es bedarf auch noch der Annahme von eurer Seite." Die Lesart ἐποίει, machte, enthält eben den Gedanken, daß die Mahlzeit noch ungewiß bleibt, solange die Eingeladenen nicht gekommen sind. Das Wort πολλούς, zahlreiche Gäste, V. 16, hat schon seine Wahrheit, wenn man es nur auf das jüdische Volk bezieht. Denn diese Einladung stellt alles Entgegenkommen Gottes zu allen Zeiten der Theokratie dar. — Die letzte den Gästen gegebene Aufforderung (V. 17) bezieht sich auf die Amtsführung des Täufers und Jesu selbst. Im Orient ist es Sitte, zur Zeit des Mahles noch eine letzte Einladung ergehen zu lassen; siehe Rosenmüller, Morgenl. V, 192 f.; Thompson, The Land and the Book, I. 9: „In den arabischen Lagern und Ortschaften hört man zur Zeit des Mahles den Ruf: Alles ist bereit!" Es ist daher kein Vergessen möglich. In den Worten: „Alles ist bereit", liegt die erhabene Idee der unverdienten Gnade.

V. 18—20.[1]) Diese Gründe der Weigerung sind nicht ernstlich gemeint; sie beweisen bloß den Mangel an gutem Willen bei den Eingeladenen; längst vorher in Kenntnis gesetzt, hätten sie für diese verschiedenen Beschäftigungen einen andern Tag wählen können. Der den abschlägigen Antworten zu Grund liegende vorgefaßte Entschluß tritt schon in der Gleichförmigkeit der Antworten hervor. Es ist wie ein Refrain (ἀπὸ μιᾶς sc. φωνῆς oder γνώμης, V. 18). Es ist eine verabredete Sache. Der eigentliche Grund ist, daß sie den Einladenden nicht mögen; vergl. Joh. 15, 24: „sie haben Mich und meinen Vater gehasset." — Es ist bemerkenswert, daß der zweite bei seiner Weigerung weniger förmlich ist als der erste (es fehlt das: ich bitte dich) und der dritte noch weniger als der zweite (hier fehlt das: entschuldige mich). Letzterer namentlich fühlt sich durch die Beschaffenheit seiner Entschuldigung besser gedeckt.

V. 21—22.[2]) In dem Bericht des Knechts über das Resultat seiner Sendung meint man, wie Stier sagt, das Echo der schmerzlichen Klage Jesu in seinen im Gebet durchwachten Nächten über die Verstocktheit der Juden zu vernehmen. — Der Zorn des Herrn (ὀργισθείς) ist der Rückschlag des Hasses, den er aus diesen Antworten herausfühlt. — Die erste Nacheinladung, die er dem Diener aufträgt, stellt den Ruf Jesu an die untersten Klassen der jüdischen Gesellschaft dar, an die, die mit der theokratischen Ordnung gebrochen hatten; die Zöllner und Sünder in 15, 1. — Πλατεῖαι: die größeren Straßen, welche sich zu Plätzen erweitern; ῥύμαι: die kleinen Quergassen. Bis jetzt befindet man sich noch in der Stadt, d. h. in der Anwendung: es handelt sich noch um die Glieder des jüdischen Volks.

V. 23—24. Diese neue Nacheinladung stellt offenbar die Berufung der Heiden dar; denn diejenigen, an welche sie gerichtet ist, sind keine Einwohner der Stadt mehr. Die Liebe Gottes ist groß; er will eine Menge von Gästen; er will nicht, daß ein Sitz leer bleibe. Die Zahl der Erwählten ist gleichsam zum voraus bestimmt durch den Reichtum der göttlichen Herrlichkeit, welche sich nur in einer gewissen Anzahl von menschlichen Wesen vollständig abspiegeln kann. Daher dauert die Einladung und ebendamit die Geschichte unsres Geschlechts so lange fort, bis diese Zahl erreicht ist. So gleicht sich der göttliche Ratschluß mit der menschlichen Freiheit aus. In Vergleichung mit der Zahl der Geladenen giebt es allerdings nur wenig Selige, durch jener eigene Schuld, aber in absolutem Sinn ist darum doch die Zahl der Seligen

[1]) V. 18. T. R. mit A und 13 Mjj.: ἐξελθεῖν καὶ ἰδεῖν; ℵ B D L: ἐξελθὼν ἰδεῖν; G R: ἐξελθεῖν ἰδεῖν.

[2]) V. 21. ℵ A B D und 5 Mjj. lassen ἐκεῖνος weg, welches T. R. mit 12 Mjj. Syr. liest. — V. 22. ℵ B D L R lesen ὁ statt ὡς.

groß. — Φραγμοί, die die Güter umschließenden Hecken, an denen die Landstreicher kauern. Der Ausdruck: Nötige sie hereinzukommen, bezieht sich auf Leute, welche hinein möchten, aber sich durch eine falsche Scham zurückhalten lassen. Der Herr sieht dieses ihr Zögern wohl vorher. Der Knecht soll sie trotz ihrer Bedenken gewissermaßen ins Haus hineintreiben. Es handelt sich also nicht darum, ihnen ihre Freiheit zu entziehen, sondern sie von dem, was sie an der Ausübung derselben hindert, zu befreien. Denn sie möchten wohl, aber sie wagen es nicht. — Wie V. 21 der Text für den ersten Teil der Apostelgeschichte ist (K. 1—12, Bekehrung der Juden), so V. 22 f. der für den zweiten (K. 13 bis Schluß, Bekehrung der Heiden), ja für die ganze gegenwärtige Ökonomie. Das ist so klar, daß Weizsäcker Lukas vorwirft, er habe diese Unterscheidung zweier nachträglichen Berufungen zu gunsten der Mission des Paulus bei den Heiden zu dem ursprünglichen Gleichnis hinzugefügt. Wenn dies der einzige von den Evangelisten Jesu in den Mund gelegte Ausspruch über die Berufung der Heiden wäre, so könnte man vielleicht den Verdacht begreifen. Aber schon der Ausspruch 13, 28—30 drückt ja dieselbe Idee aus, und dieser Ausspruch steht ebenso in Matthäus, wie in Lukas. Vergl. auch Matth. 24, 14; Joh. 10, 16. — Nach der Ansicht mehrerer Ausleger soll V. 24 nicht mehr zu dem Gleichnis gehören, sondern die von Jesus an die Gäste gerichtete Anwendung sein („Ich sage euch"). Allein das Subjekt des Verbums ich sage ist offenbar noch der Hausherr des Gleichnisses und das Pronomen euch bezeichnet die in dem Augenblick, wo er diesen Befehl giebt, um ihn versammelten Personen. Nur mochte der ernste Blick, welchen Jesus auf die ganze Versammlung richtete, indem er diese furchtbare Drohung dem Hausherrn im Gleichnis in den Mund legte, allen fühlbar machen, daß der in dem Gleichnis geschilderte Vorgang, die Verachtung der göttlichen Einladung, eben jetzt zwischen ihm und ihnen wirklich stattfand.

In Matth. 22, 1—14 findet sich ein Gleichnis, welches dem unsrigen ziemlich ähnlich ist, aber in einigen Punkten von demselben abweicht. Es handelt sich um einen König, der seinem Sohne Hochzeit machen will. Es findet eine zweimalige Sendung von Dienern an die Eingeladenen statt, wovon die eine nach Göbel auf den Täufer, die andere auf Jesus und seine Apostel sich bezieht, die aber nach meiner Ansicht richtiger auf die Predigt Jesu und die der Apostel bezogen werden. Die Gäste geben keine Antwort und gehen, ohne sich um die Einladung zu kümmern, an ihre Geschäfte; einige mißhandeln sogar die Diener des Königs. Dieser läßt die Stadt zerstören, in welcher die Aufrührer wohnen (offenbar das Bild Jerusalems). — Unter den Gästen, welche an Stelle der zuerst Eingeladenen berufen werden, befindet sich sodann einer, der kein hochzeitliches Kleid hat; dieser wird aus dem Saal hinausgeworfen. — Weiß sieht in diesen zwei Schilderungen verschiedene Bearbeitungen desselben Gleichnisses, welches der apostolische Matthäus aufbewahrt hatte. Hilgenfeld und Weizsäcker meinen, Lukas habe die Vorlage des Matthäus umgearbeitet, um die Berufung der Heiden einzuführen. Reuß und Göbel nehmen zwei verschiedene Gleichnisse an; denn warum sollte Jesus nicht dasselbe Bild zweimal angewendet haben? — Jedenfalls müßte man, wenn die eine von beiden Formen eine Umarbeitung der andern wäre, dem Lukas die Originalität zuerkennen; denn die Form ist bei ihm viel einfacher, die des Matthäus dagegen enthält verschiedenartige Elemente. Die Idee der Berufung der Heiden bei Lukas beweist nichts gegen seine Originalität, da sie ja im Gleichnis des Matthäus selbst vorkommt; vergl. V. 8—10 mit 21, 41 desselben Evangeliums. Bei Matthäus findet sich außer der Idee der Berufung der Heiden auch die der Scheidung, welche einst in der aus ihrer Mitte gesammelten neuen Gemeinde vorgenommen werden soll als Seitenstück zu derjenigen, die früher im Kreis der ersten Eingeladenen aus

Israel stattgefunden hat. Im allgemeinen hat das Gleichnis des Matthäus einen mehr prophetischen Charakter und bezieht sich entschiedener auf die Zukunft, als das des Lukas (Zerstörung Jerusalems), was mit der Thatsache übereinstimmt, daß nach unsern beiden Berichten das eine später gesprochen worden ist, als das andere. Daß es also zwei verschiedene Gleichnisse gewesen sind, scheint mir unzweifelhaft; dagegen halte ich es für wahrscheinlich, daß einige Züge von dem einen in die Schilderung des andern übergegangen sind, und das ist leicht begreiflich, wenn beide von der mündlichen Tradition aufbewahrt worden sind.

IV. Warnung vor übereiltem Bekenntnis.
14, 25—35.

Die Lage ist noch immer dieselbe, die einer Reise; große Scharen folgen Jesu nach. Da läßt sich mancher mit fortreißen, wie der Plural. ὄχλοι. Volkshaufen, zeigt und das Adjektiv πολλοί. zahlreiche, sowie das die Dauer ausdrückende Imperfekt. συνεπορεύοντο. sie begleiteten. Die kurze Einleitung giebt, wie gewöhnlich, den Schlüssel für die folgende Rede, welche enthält: 1) die Warnung (V. 26—27); 2) zwei Gleichnisse, welche sie bestätigen (V. 28—32); 3) einen in ein neues Bild eingekleideten Schluß (33—35).

1) V. 25—27.[1]) Die Warnung. — Da Jesus die große Menge sieht, erkennt er, daß da ein Mißverständnis stattfindet. Das Evangelium, richtig verstanden, kann nicht Sache des großen Haufens sein. Er nimmt das Wort, um diese falsche Auffassung aufzuklären: „Ihr ziehet da mit mir nach Jerusalem hinauf, als ginge es zu einem Fest. Aber wißt ihr auch, was das heißt, sich an meinen Zug anzuschließen? Das heißt, allem entsagen, was einem das Liebste ist, sogar seinem eigenen Leben (V. 26), und auf sich nehmen, was das Schmerzlichste ist, das Kreuz (V. 27)." — Zu Mir kommen (V. 26) bezeichnet den äußerlichen Anschluß an Jesum; mein Jünger sein, am Ende des Verses, die thatsächliche Abhängigkeit von seiner Person und seinem Geist. Damit die äußere Nachfolge sich in eine wirkliche Verbindung mit ihm verwandle und das Band zwischen Jesus und dem Bekenner ein innerliches, dauerndes werde, muß bei dem letzteren ein schmerzlicher Bruch mit allem, was ihm natürlich teuer ist, geschehen. Das Hassen erklärt man in dieser Stelle häufig durch weniger lieben. Bleek citiert Beispiele, welche nicht ohne Gewicht sind: wie Gen. 29, 30 f. Dies liegt auch in der Umschreibung bei Matth. (10, 37), ὁ φιλῶν . . . ὑπὲρ ἐμέ. Indessen ist doch einfacher, den natürlichen Sinn des Worts hassen beizubehalten, wenn er eine wirklich annehmbare Anwendung zuläßt. Dies ist der Fall, wenn wir uns denken, Jesus betrachte hier die genannten Gegenstände der Liebe als Repräsentanten des natürlichen Lebens, des eigenen, von Grund aus egoistischen Wesens, das sich dem Leben in Gott entgegenstellt, sowie als Gegner der Anhänglichkeit an seine Person. Dieser Sinn ergiebt sich aus dem letzten Ausdruck der Aufzählung: dazu auch sein eigenes Leben. Dieses Wort erklärt den Ausdruck hassen. Das eigene Leben ist im Grund das einzige, was man hassen muß. Alles andere wird nur insoweit hassenswert, als es mit diesem Prinzip der Sünde und des Todes in Verbindung steht. Nach Deuter. 21, 18—21 soll, wenn ein Mensch sich entschieden lasterhaft oder gottlos zeigt, sein Vater und seine Mutter zuerst den Stein aufheben, um ihn zu steinigen. Dieses Gebot wendet hier Jesus einfach aufs Geistliche an. Durch die Worte: und dazu sein eigenes Leben, wird alles Sündliche von diesem

---

[1]) V. 27. ℵBL lassen καὶ weg, welches T. R. mit A und 12 Mjj. It. Syr. und Syr^cur liest.

Haß ausgeschlossen, so daß man darin nur einen rein sittlichen Abscheu sehen darf.

V. 27. Nicht bloß muß man in der Nachfolge Jesu Zuneigungen zum Opfer bringen und innige Bande brechen, sondern auch Leiden sich gefallen lassen. Das Sinnbild dieser zu ertragenden positiven Übel ist das Kreuz, diese demütigendste und allerschmerzhafteste Strafe, welche seit der Römerherrschaft in Israel eingeführt war. — Man könnte, ohne vor ἔρχεται ein οὐ zu supplieren, übersetzen: „Wer nicht ... trägt und [dennoch] mir nachfolgt ..." Indessen ist diese Erklärung nicht recht natürlich. — Wir haben 9, 23 ein ganz ähnliches Gleichnis gefunden, welches ebenfalls an die Menge gerichtet ist, aber im Norden Galiläas. — Diese gutgesinnten, aber ohne wahre Bekehrung dem Herrn nachfolgenden Scharen hatten keine Ahnung von dem, was er ihnen hier nahelegte. Gemäß ihren messianischen Vorurteilen erwarteten sie eine ganz andere Zukunft. Er macht ihnen nun diese beiden unerläßlichen Bedingungen wahrer Gemeinschaft mit ihm durch zwei Gleichnisse anschaulich.

2) V. 28—32. Die zwei Gleichnisse.

V. 28—30.[1]) Der unbesonnene Baumeister. — Dieser Bau ist das Bild des christlichen Lebens, von seiner positiven Seite angeschaut: Das Heilswerk im Herzen und im Leben des Glaubigen. Der Ausdruck Turm bezeichnet ein ansehnliches, mit einem Turm versehenes Gebäude, welches jedermann ins Auge fällt. Das christliche Leben, konsequent ausgebildet, ist eine Erscheinung, welche über das Gewöhnliche hinausgeht und unfehlbar die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Aber bauen macht Kosten; und das einmal angefangene Werk muß um jeden Preis vollendet werden; sonst setzt man sich dem allgemeinen Gelächter aus. Deswegen ist es hochnötig, im voraus sich seinen Anschlag zu machen und sich auf den durch eine solche Arbeit entstehenden Abgang am Kapital zu versehen. Das Kapital ist für den Glaubigen das eigene Leben, welches er ganz zum Opfer bringen muß, wenn er mit der Heiligung Ernst machen will. Das Werk Gottes läßt sich nicht wahrhaft durchführen, ohne daß man täglich etwas von dem opfert, was das natürliche Glück des menschlichen Herzens ausmacht, namentlich die in V. 26 erwähnten, so tief gegründeten Gefühle. Ehe man daher als Bekenner auftritt, muß man diese Konsequenzen genau berechnet haben und fest entschlossen sein, vor keiner derselben zurückzuschrecken und, wenn man so sagen darf, die Rechnung bis auf den letzten Heller zu bezahlen. Sich hinsetzen, überschlagen, sind Sinnbilder dieser Akte tiefer Sammlung und ernster Erwägung, welche dem wahren Bekenntnis vorausgehen müssen. Eben dies hatte Jesus selbst in der Wüste gethan. Wie geht es, wenn diese Bedingung nicht erfüllt wird? Kaum hat der neue Bekenner sich entschieden ausgesprochen, so weicht er vor den von ihm nicht bedachten und übernommenen Folgen, welche die neue Stellung mit sich bringt, mehr und mehr zurück. Bestürzt bleibt er vor dem Opfer des natürlichen Lebens stehen; und durch sein sich selbst widersprechendes Thun fordert er die Verachtung und den Spott der Welt heraus, welche in ihm, der ihr so laut abgesagt hat, nun doch wieder nur einen der Ihrigen findet. Nichts bringt dem Evangelium mehr Schaden als diese offenkundigen Rückfälle, welche gewöhnlich die Folge von übereiltem Bekenntnis sind.

V. 31—32.[2]) Der unvorsichtige Kriegsmann. — Dies ist das Sinnbild des christlichen Lebens, von seiner negativen, polemischen Seite be-

[1]) V. 28. T. R. mit 4 Mjj.: τα προς απαρτισμον; ℵ A mit 11 Mjj.: τα εις απ.; BDLR: εις απ. (ohne τα).

[2]) V. 32. T. R. liest mit AD und 12 Mjj. τα προς; ℵ: προς; KII: τα εις; B: εις.

trachtet. Ebenso wie mit dem kostspieligen Bau eines Turmes, läßt sich das christliche Leben mit einem gefährlichen Krieg vergleichen, den ein König mit einem materiell stärkeren Feind zu führen hat. Ehe er einem der Gegner mit einer Kriegserklärung, nämlich mit dem offenen Bekenntnis des Evangeliums, Trotz bietet, muß er mit sich selbst Rat halten und sich vergewissern, ob er entschlossen ist, die letzte Konsequenz dieser Entscheidung einzugehen, d. h. für die Sache, an die er sich angeschlossen hat, wenn es gefordert wird, auch sein Leben hinzugeben; vergl. V. 27. Würde sich ein kleines Volk, wie die Schweizer, nicht lächerlich machen, wenn es Frankreich oder Deutschland den Krieg erklären würde, ohne entschlossen zu sein, mit Ehren auf dem Schlachtfelde zu sterben? Wäre es nicht ein Wahnsinn von Luther gewesen, die Thesen anzuschlagen oder die Bulle zu verbrennen, wenn er nicht zuvor in seinem Innersten das Opfer seines Lebens dargebracht hätte? Es ist heldenmütig, für eine gerechte, heilige Sache einen Kampf zu wagen, aber nur unter der Bedingung, daß man den Tod als das mögliche Ende dieses Wegs im voraus auf sich genommen hat; sonst ist die Kriegserklärung bloße Prahlerei. — Die Worte: ob er stark genug ist, haben eine leicht ironische Färbung: stark genug, um zu siegen, und da dies unter solchen Umständen beinahe unmöglich ist, um in diesem ungleichen Kampf zu sterben. — V. 32 hat man erklärt als eine Aufforderung, sich seiner Schwachheit bewußt zu werden, um die Hilfe Gottes zu suchen (Olshausen) oder als Mahnung, unverweilt sich mit Gott zu versöhnen (Gerlach). Beide Erklärungen sind unhaltbar, weil der feindliche König, der durch das Bekenntnis des Evangeliums herausgefordert wird, nicht Gott ist, sondern der Fürst dieser Welt. Vielmehr richtet hier Jesus an diejenigen, welche sich als Jünger aufspielen, ohne zu den äußersten Opfern entschlossen zu sein, die Aufforderung, sie sollen lieber baldmöglichst der Welt und ihrem Fürsten ihre Unterwerfung erklären, ganz ebenso, wie er im vorhergegangenen Gleichnis diejenigen, welche nicht zur Hingabe ihres irdischen Besitzes entschlossen sind, aufgefordert hat, lieber vom Bekenntnis des Evangeliums abzustehen. Viel besser, nicht Hosianna rufen, als mit einem „Kreuzige“ endigen. Besser, ein ehrbarer, in religiöser Hinsicht unbedeutender Mensch bleiben, als, was das allertraurigste ist, ein untreuer Jünger Jesu werden. Also eine Warnung für die Begleiter Jesu, daß sie in Bälde sich mit dem Hohenrat versöhnen sollen, wenn sie nicht entschlossen sind, ihrem neuen Meister bis zum Kreuz zu folgen! Auch diese Vorschrift entnimmt Jesus aus seiner eigenen Erfahrung. In der Wüste hat er mit dem Fürsten dieser Welt und mit dem Leben seine Rechnung abgeschlossen, bevor er seine öffentliche Wirksamkeit antrat. Geß sagt mit Recht: „Diese zwei Gleichnisse zeigen, mit welchem Ernst sich Jesus selbst auf seinen Tod vorbereitet hat.“

3) V. 33—35. Anwendung der beiden Gleichnisse, nebst einem neuen Bild, durch welches sie bestätigt wird.

V. 33–35.[1]) Dieser Ausspruch ist der Schlußstein der Warnung, durch welche die unüberlegte Begeisterung der Menge abgekühlt werden soll. In dem Ausdruck: allem entsagen, was er hat, dem natürlichen Leben, und somit allen Neigungen und Gütern, in welchen es seine Befriedigung suchen könnte, sind die beiden in V. 26 f. angegebenen Bedingungen (V. 26: Verzicht auf den Genuß, V. 27: Übernahme des Kreuzes) zusammengefaßt.

V. 34. Durch das Salz wird manchen Speisen ihre Geschmacklosigkeit benommen, andere vor Fäulnis bewahrt; es ist etwas Vortreffliches, ja Schönes (καλόν) um die wunderbare Wirkung dieses Mittels auf die seiner belebenden

[1]) V. 34. ℵBLX lesen hier οὖν; T. R. läßt es weg, mit AD und 12 Mjj. It. — T. R. liest mit A und 13 Mjj. δέ; ℵBDLX: δὲ καί.

Thätigkeit unterworfenen Stoffe. Ebenso ist es etwas Schönes um die reinigende, belebende Wirkung, welche der Jünger Jesu durch den herben, scharfen Geschmack des Evangeliums, von dem er durchdrungen ist, auf das kraftlose oder sündige Leben der ihn umgebenden Gesellschaft ausübt. Andrerseits giebt es aber auch nichts Traurigeres, als wenn eben ein solcher Jünger nicht imstande ist, dem eigenen Ich und den irdischen Gütern und Genüssen zu entsagen, und er so die heiligende Kraft lähmt, die in ihn gelegt worden ist. Maundrell (in seinem Journey from Aleppo to Jerusalem, S. 161 f.) erzählt, er habe in einem Schacht eines Salzbergwerks ein Stück Salz abgebrochen, welches gänzlich geschmacklos war, obwohl es noch ganz das Aussehen des Salzes hatte (siehe Morison, Komment. zu Mark. 9, 50). So kann unter dem Schein des christlichen Bekenntnisses bei einem Jünger, der sein Ich nicht zum Opfer gebracht hat, das Evangelium allmählich seine Kraft verlieren, bis es zuletzt ganz fade geworden und er nicht mehr imstande ist, die erneuernde, heiligende Wirkung, deren Organ der Christ sein sollte, auf die ihn umgebende Welt auszuüben. Sein Loos ist alsdann schlimmer, als wenn er das Evangelium nie bekannt hätte. Ist das Salz einmal fade geworden, so kann es durch nichts wieder salzig gemacht werden; denn das echte Salz, das man damit vermischen würde, könnte an seinem eigenen verderbten Zustand nichts ändern. So ist ein gefallener Christ für das höhere Leben verloren; er kann durch das Evangelium nicht mehr erneuert werden, nachdem die Wirkung desselben an ihm erfolglos geblieben ist. Das ἀρτυθήσεται kann nicht unpersönlich genommen werden: „Womit soll man salzen?" Denn Jesus schildert hier nicht den Schaden, welchen solche Untreue für die Welt, sondern für den Bekenner selbst bringt; vergl. das: man wirft es hinaus, V. 35. Subjekt des Verb. ist also τὸ ἅλας, das Salz selbst: „womit soll das Salz gesalzen werden?" Vergl. Mark. 9, 50: ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε: „womit werdet ihr es salzen?"

V. 35. Das dumm gewordene Salz ist zu nichts mehr nütze; es kann weder als Boden zum Bepflanzen benutzt werden, wie die Erde, noch als Dünger, wie der Mist, um das Wachstum zu befördern. Es ist also zu nichts mehr nütze, als daß es hinausgeworfen und von den Leuten zertreten werde (Matth. 5, 13). Liegt darin eine Anspielung auf die Thatsache, daß man das Salz zuweilen zum Bestreuen schlüpfriger Wege benützte? Vergl. Erubin f. 104, 1: Spargunt salem in clivo, ne nutent (pedes). Der Sinn ist wohl einfach dieser: wenn das Salz nicht mehr salzt, ist es zu nichts mehr brauchbar. Das natürliche Leben kann seinen Nutzen für das Reich Gottes haben, sowohl in der Gestalt der durch die Erde bezeichneten weltlichen Ehrbarkeit, als sogar in der Gestalt eines lasterhaften Verhaltens, wovon der Mist das Sinnbild ist. Im ersten Fall ist es in der That der Boden, in welchen der Keim des höheren Lebens ausgesät werden kann; im zweiten kann es wenigstens eine heilsame Gegenwirkung bei denen hervorrufen, welche die Sünde empört oder anekelt, und sie so dazu treiben, nach dem Heil zu trachten; während der Abfall eines Christen nur ihm selbst und den andern eine Abneigung gegen das Evangelium einflößt. Der Ausdruck: hinauswerfen (dem Verderben preisgeben, Joh. 15, 6) macht den Übergang zu der Schlußaufforderung: Wer Ohren hat . . .

Dieser Ausspruch ist offenbar die Grundlage der berühmten Stelle Hebr. 6, 4—8. — Diese Warnung, welche Jesus an die Scharen richtete, die ihm nachfolgten, wie wenn sie sich schon ganz seiner Sache angeschlossen hätten, hat also den Sinn: „Lieber eine neutrale, zurückhaltende, schweigsame Stellung gegen mich einnehmen, als unbedacht ein begeistertes Bekenntnis ablegen, auf welches

bald eine Erschlaffung, ein Abfall folgt. Denn dieser letztere Zustand würde die Seele in größere Gefahr bringen, als der ihrer natürlichen Verderbnis."

Markus setzt diesen Ausspruch, wie Lukas, an das Ende der galiläischen Thätigkeit (9, 50), Matthäus ganz an den Anfang, in der Bergpredigt (5, 13), da, wo die Herrlichkeit des Christenberufs geschildert ist. Eine solche Warnung paßt offenbar besser in eine vorgerücktere Zeit. Matthäus ist vielleicht auf diese Stellung geführt worden durch die Analogie mit dem ähnlichen Ausspruch: „Ihr seid das Licht der Welt" (V. 14).

V. Die Gleichnisse von der Gnade.
15, 1—32.

Dieser Abschnitt enthält: 1) eine geschichtliche Einleitung (V. 1—2); 2) ein paar Gleichnisse, denen der Kapp. 13 und 14 (V. 3—10) ähnlich; und 3) ein großes Gleichnis, die Vervollständigung und Krone der beiden vorhergehenden (V. 11—32). Es ist ein ähnliches Verhältnis, wie bei den drei Allegorieen, Joh. 10, 1—18.

1) V. 1—2. Die Einleitung.

V. 1—2.[1]) Diese geschichtliche Einleitung giebt uns, wie gewöhnlich bei Lukas, den Schlüssel für die folgende Rede. — Holtzmann sieht in der angegebenen Sachlage eine bloße Erfindung des Lukas. Mit welchem Recht? Weizsäcker meint, Lukas habe ein in der Amtsthätigkeit Jesu sehr gewöhnlich vorkommendes Verhältnis in eine einzelne Begebenheit umgewandelt. Allerdings mußten ähnliche Lagen wiederholt vorkommen; aber eben dies ist im Text selbst durch die analytische Form ἦσαν ἐγγίζοντες angedeutet. Die spezielle Begebenheit, welche Lukas im Auge hat, beginnt in Wahrheit erst in V. 3 mit dem εἶπεν δέ, er sprach aber: „Als wieder einmal die in V. 1—2 geschilderte Lage eingetreten war, hielt er diese Rede." Das πάντες, alle, erklärt sich aus dem früher Bemerkten. Sobald Jesus an einen Ort kam, wo er angemeldet worden war, strömten die daselbst befindlichen Zöllner und Sünder zu ihm; denn sie fanden bei ihm das, was sie bis dahin noch nie angetroffen, ja wovon sie nicht eine Ahnung gehabt hatten, eine mit herzlicher Liebe verbundene, von pharisäischem Hochmut freie Heiligkeit. — Ἁμαρτωλοί, Sünder, bezeichnet Lasterhafte, welche, wie die Zöllner, mit dem theokratischen Dekorum gebrochen hatten. Es waren diejenigen in Israel, die außer dem Gesetz standen. Aber waren sie darum entschieden verlorene Menschen? Allerdings wäre der normale Weg, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, die Bundestreue gewesen; aber durch das Kommen des Heilands hatte sich denen, welche durch eigene Schuld sich diesen Weg verschlossen hatten, ein neuer eröffnet. Das eben ärgerte die Eiferer für die levitischen Satzungen. Statt in Jesus den zu erkennen, welcher den gnädigen Rat Gottes verstand, wollten sie lieber sein mitleidsvolles Verfahren mit den Sündern auf Rechnung seines geheimen Wohlgefallens an der Sünde schreiben. — Ihn zu hören, nicht bloß seine Wunder zu sehen. Es war bei ihnen ein innerer Zug zu ihm vorhanden, wie ihn Jesus sonst selten fand. Daher machte es ihm auch solche Freude, sich ihnen widmen und ihnen die Schätze der göttlichen Gnade eröffnen zu dürfen. Das liegt in dem προσδέχεσθαι, aufnehmen, in V. 2. Das συνεσθίειν, essen mit, ist wörtlich zu nehmen; vergl. das ihm von dem Zöllner Levi bereitete Mahl (5, 29). Das hatte nach damaliger Sitte mehr zu bedeuten, als heutzutage. Jesus setzte sich durch ein solches Verhalten über alle in

[1]) V. 2. ℵBDL lesen τε nach οἱ.

Israel herrschenden Begriffe von sittlichem Anstand hinweg. — Die folgenden Gleichnisse dienen zur Rechtfertigung dieser seiner Handlungsweise.

2) V. 3—10. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen. — Es ist dies wieder eines jener Gleichnispaare, welche dieselbe Wahrheit unter zwei sich ergänzenden Gesichtspunkten darstellen (siehe zu 13, 19—21; 14, 28—32). Die gemeinsame Idee ist in diesem Fall die Sorgfalt, welche Gottes Erbarmen den verlorenen Sündern zuwendet und zu deren Werkzeug sich Jesus durch sein eben jetzt getadeltes Verhalten macht. Der Unterschied zwischen beiden Gesichtspunkten wird sich leicht ergeben.

V. 3—7. Das verlorene und wiedergefundene Schaf.

V. 3—4.[1]) Indem Jesus seine Antwort in die Form einer Frage kleidet, appelliert er an ihr eigenes Gewissen: „Welcher unter euch thut nicht, wenn es sich um viel geringere Dinge handelt, ganz dasselbe, was ihr an mir in einem ungleich wichtigeren Fall tadelt?" Das ἄνθρωπος. Mensch, bildet einen leisen Gegensatz gegen Gott (V. 7). — Eines von hundert hat nicht viel zu bedeuten. Schon daraus geht hervor, daß es nicht sowohl der Nutzen, als das Mitleid ist, was den Hirten bewegt, so zu handeln; das beweisen übrigens auch alle einzelnen Züge in V. 5, in welchen das Erbarmen des Hirten geschildert wird, sowie das Epitheton, τὸ ἀπολωλός, das verlorene, in V. 4 und 6. Ein verirrtes Schaf ist in der That recht verloren; denn es hat nicht den nötigen Instinkt, um seinen Weg wieder zu finden, noch Krallen und Hörner, um sich zu verteidigen; es fällt daher dem ersten Feind, dem es begegnet, zur Beute. Das treibt denn den Hirten, dem verirrten Tier nachzugehen, aus reinem Mitleid und ohne die Mühe des Weges zu scheuen. Die Wüste, ἡ ἔρημος, wo er die neunundneunzig zurückläßt, ist nichts anderes als die Weide. Im Orient bezeichnet man mit diesem Ausdruck (das hebräische מדבר) die nicht angebauten Ländereien, die Weideplätze. — Hält man den Zusammenhang mit V. 1 und 2 fest, so kann das verlorene Schaf offenbar nur die Zöllner und Sünder darstellen, von denen die letzteren durch ihren Wandel, die ersteren durch ihren Beruf und vielleicht auch durch ihren Wandel mit der Theokratie gebrochen hatten. Die übrigen Schafe können daher nur die äußerlich dem Gesetz treu gebliebenen Israeliten bedeuten, unter welchen die Pharisäer die erste Stelle einnehmen. Sich mit aller Sorgfalt der Sünder annehmen, welche aus dem Bereich der Theokratie ausgetreten sind, jede Gelegenheit benützen, um sie zu Gott zurückzubringen, während man die andern unter dem Schutz des göttlichen Bundes läßt, in dessen Schoß sie Nahrung und Obhut finden: heißt dies nicht ganz dasselbe thun, was der Hirte im Gleichnis thut? Beachtenswert ist hier besonders die Art, wie Jesus sich mit dem Hirten Israels, dem Bundesgott, identifiziert. — Mehrere Ausleger (namentlich unter den Kirchenvätern) verstehen unter den neunundneunzig Schafen die Engel, welche Jesus im Himmel verlassen hat, um auf Erden die verlorene Menschheit zu suchen. Aber die Rolle der Engel ist in unsrem Gleichnis selbst geschildert (V. 6 f.); es ist eine ganz andere, nämlich die der Nachbarn des Hirten; wie könnten sie also zugleich die Herde vorstellen? Andere, z. B. Weiß, Hofmann u. s. w., meinen, unter den nicht verlorenen Schafen habe man die Gerechten zu verstehen (sofern es solche giebt), Schanz: Die Gerechtfertigten. Allein Jesus will sich von dem Vorwurf reinigen, daß er seine Sorgfalt den verlorenen Israeliten zuwende, statt die getreuen aufzusuchen. Wenn daher das verlorene Schaf, das er sucht, die ersteren vorstellt, so kann die übrige Herde, welche er im Stich zu lassen beschuldigt wird, nur das Bild der letzteren sein. Wie könnten die Schafe, die er preiszugeben

[1]) V. 4. T. R. liest mit ℵ A und 4 Mnn. ἕως; BD und 10 Mjj.: ἕως οὗ.

scheint, Gerechte sein, welche es nie gegeben hat, oder Gerechtfertigte, welche es damals noch nicht gab? Reuß wendet das Bild der neunundneunzig auf der Weide zurückgelassenen Schafe ebenso an, wie wir. Aber er sieht darin nur ein argumentum ad hominem: „Ihr betrachtet euch als Gerechte. Gut! Aber dann beklaget euch nicht darüber, daß ich mich an diejenigen wende, die ihr für verloren haltet." Allein die Beweisführung Jesu kann nicht rein bloß ironisch zu verstehen sein, wie wir bei der ganz ähnlichen Antwort 5, 31 f. gezeigt haben. Der dem Gottesdienst und dem Gesetz treu gebliebene Teil des Volks stand wirklich im Genuß von Gnadenmitteln, deren diejenigen durch eigene Schuld beraubt waren, die äußerlich mit der theokratischen Ordnung gebrochen hatten. Sie befanden sich auf der Weide, und wenn sie diese Stellung und alle damit verbundenen Vorteile getreulich benutzten, so konnten sie sich wohl auf einen höheren geistlichen Zustand, auf das Heil, vorbereiten.

V. 5—7. Das Finden und die Rückkehr. — Jeder Zug dieser Schilderung ist ein Beweis zärtlichster Liebe: Die Beharrlichkeit im Suchen (bis daß ...), die liebende Fürsorge für das arme, ermüdete Tier (auf die Schultern), die Freude, mit welcher er diese Last auf sich nimmt (χαίρων), das Ausströmen dieser Freude auf seine ganze Umgebung (συγκαλεῖ, er ruft zusammen). Welch köstliche Schilderung der freundlichen Bemühungen Jesu um jene verirrten Menschenkinder, welche die Hefe des Gottesvolks bildeten, seiner Geduld mit ihnen und seiner liebevollen Einladung an sie, endlich seiner überströmenden Freude bei diesem Akt des προσδέχεσθαι, an welchen die Pharisäer selbst in V. 2 erinnern. Kann es namentlich etwas Ergreifenderes geben, als dieses kleine Fest, zu welchem er seine Freunde und Nachbarn zusammenruft und bei welchem er mit Freuden ihre Glückwünsche in Empfang nimmt?[1])

Dieser letzte Zug macht den Übergang zu der Anwendung in V. 7. Die Worte λέγω ὑμῖν, ich erkläre euch, haben etwas sehr Feierliches; es ist, wie wenn er sagen würde: „Höret doch, was im Himmel geschieht aus Anlaß von dem, worüber ihr euch ärgert; man feiert dort ein Fest wegen eines jeden dieser verstoßenen Menschenkinder, die ihr meiner Fürsorge nicht für würdig haltet." Die Folgerung versteht sich von selbst: „Ihr murret über das, was den Himmel mit Freude erfüllt. Wie weit also seid ihr von der Gesinnung der Himmelsbewohner entfernt!" Das Futur. ἔσται schließt alle Fälle in sich, wo sich dieselbe Thatsache in ähnlicher Weise wiederholen wird. — Zu dieser überraschenden Erklärung über die Buße der Zöllner fügt Jesus eine andere noch überraschendere über die pharisäische Gerechtigkeit hinzu. Das ἤ, als, hängt von einem zu supplierenden μᾶλλον ab. Wie sinnlos wird diese Vergleichung, wenn man mit Weiß unter diesen Gerechten, über welche Gott sich nicht freut, wirkliche Gerechte versteht, mag es nun solche geben oder nicht! Warum dann diese größere Freude über die bekehrten Sünder, die ganz dasselbe und nichts weiter werden, als was die Gerechten sind? Weiß antwortet: Es ist ein Anthropopathismus. Die Menschen freuen sich über das, was sie verloren zu haben glaubten, mehr als über das, was sie schon besitzen. Dieser Sinn wäre zur Not möglich, wenn diese Worte im Gleichnis stünden und auf den Hirten sich bezögen. In der Anwendung des Gleichnisses auf Gott selbst ist er aber durchaus unhaltbar. Hofmann gelingt es ebenso wenig, diese Schwierigkeit zu beseitigen. Ich denke, man muß hier die Ausdrücke: Sünder, Gerechte und Buße thun, in dem sehr äußerlichen Sinn nehmen, welchen

[1]) Es ist keineswegs gesagt, daß der Hirte das Schaf mit sich in sein Haus gebracht habe. Es ist wohl möglich, daß er es im Vorbeigehen auf der Weide stehen ließ, wenn dies auch nicht ausdrücklich erwähnt ist. Ich nehme also alles zurück, was ich in den ersten Auflagen in dieser Beziehung gesagt habe.

die Gegner Jesu denselben beilegten. Er will sagen: Gerechte, wie ihr, in levitischem Sinn. Diese Gerechtigkeit der gesetzestreuen Israeliten ist in den Augen Gottes nicht ganz wertlos; aber wie tief steht sie unter dem neuen Leben, welches aus den Blicken der Lasterhaften hervorleuchtet, die durch die Angst der Buße und die Freude der Vergebung hindurchgegangen sind! Dies ist der Sinn des $\breve{\eta}$. mehr als. — Durch diese Worte muß es den Pharisäern klar werden, daß sie, wenn auch keine Buße wie die Zöllner, so doch eine Änderung des Herzens nötig haben, sie, die sich über das ärgern, dessen sich die Himmelsbewohner freuen. Das qualitative Pronom. οἵτινες hat den Sinn: welche, als Gerechte solcher Art. — Hier tritt der Irrtum von Weiß zu Tage, welcher der Anwendung aller einzelnen Züge in den Gleichnissen systematisch den Krieg erklärt hat, sowie der von Jülicher, welcher ihm auf diesem Wege folgt (die Gleichnisreden Jesu, 1886). Wenn in dem vorliegenden Gleichnis irgendein Zug von untergeordneter Bedeutung zu sein schiene, so wäre dies sicher der der Nachbarn und Freunde, welche der Hirte zur Teilnahme an seiner Freude einladet; diesen könnte man am ehesten noch als bloße Ausschmückung ansehen; und doch ist es gerade derjenige, welchen Jesus in der Anwendung, die er von dem Bilde macht, am ausdrücklichsten hervorhebt; vergl. in V. 7 die Worte: im Himmel, und in V. 10: vor den Engeln Gottes. Diese sind also offenbar im Sinn Jesu die Nachbarn. Muß man aber dann nicht noch weiter gehen und die von den Nachbarn unterschiedenen Freunde (vergl. auch in V. 9 die Unterscheidung zwischen Nachbarinnen und Freundinnen) auf die Apostel beziehen (12, 4), welche mit den Engeln des Himmels die Freude ihres Herrn teilen?

Dieses Gleichnis steht bei Matthäus Kap. 18, 12 f. in der Rede über das Verhalten gegen die Kleinen und Schwachen. Man sieht leicht, daß die von Lukas angegebene Sachlage (15, 1 f.) sowie die Anwendung, auf welche bei ihm der Zusammenhang führt, den Vorzug verdient. Und wenn er das folgende Gleichnis vom verlorenen Groschen nicht selbst erfunden hat, so wird man anerkennen müssen, daß er eine andere Quelle als die von Matthäus benützte oder als den Matthäus selbst gehabt hat.

V. 8—10. Der verlorene und wiedergefundene Groschen.

V. 8—10.[1]) Durch die fragende Form appelliert Jesus auch hier an die eigene Handlungsweise der Zuhörer. Nur läßt er hier, wo es sich um ein Weib handelt, das ἐξ ὑμῶν, unter euch, des 4. V. weg, wahrscheinlich weil er seine Rede nur an die Männer in der Versammlung richtete. Einem Weib ist es gelungen, zehn Drachmen, d. h. ungefähr 7 Mark auf die Seite zu bringen. Nach Matth. 20, 2 betrug der Tagelohn eines Mannes einen Denar, ungefähr 8 Pfennig weniger als eine Drachme. Wieviele Arbeitstage bedeutete also diese kleine Geldsumme für das arme Weib! Sie hatte dieses Geld für einen Einkauf oder zur Bezahlung ihrer Miete aufgespart. Indem Jesus hier statt 100 die Zahl 10 setzt, wird der Verlust in diesem zweiten Gleichnis viel empfindlicher. Daher die ängstliche, beharrliche Sorgfalt, mit der sie ihren kostbaren Besitz sucht! Das Anzünden der Lampe — im Orient bekommt das Zimmer des Armen nur durch die Thüre Licht —, das Wegrücken der Möbel, das Auskehren der dunkelsten und schmutzigsten Winkel: dies alles ist das Bild der Arbeit Gottes, wie er in der Person Jesu den gesunkensten, verachtetsten Sündern der Theokratie nachgeht und das Licht der Gnade und Wahrheit ihnen ins Auge leuchten läßt, und zwar mit unermüdlicher Ausdauer (bis daß . . .)! — Und wodurch wird das Weib zu solchem Thun getrieben?

[1]) V. 8. T. R. mit A und 12 Mjj.: εως οτου; ℵBLX: εως ου. — V. 9. T. R. mit AD und 8 Mjj.: συγκαλειται; ℵB und 6 Mjj.: συγκαλει.

Durch das Mitleid mit dem verlorenen Gegenstand? Nein; dieser leidet ja nicht, wie das verlorene Schaf. Also durch das eigene Interesse? Gewiß. Verkleinert also nicht Jesus durch dieses zweite Bild die Idee der göttlichen Liebe, indem er ihr dadurch einen eigennützigen Zweck zuschreibt? Ganz im Gegenteil. Er enthüllt damit eine Seite der göttlichen Liebe, an die wir sonst nicht zu denken wagen dürften: den Wert, welchen der Mensch für Gott selbst hat. Indem er den Menschen nach seinem Bild geschaffen, hat er ihn zu einem für ihn wichtigen Zweck bestimmt. Der Sünder ist also nicht bloß ein Wesen, mit welchem er Mitleid hat, sondern ein solches, dessen Verlust er fühlt, ein Wesen, dessen er bedarf. Ist nicht diese Seite der göttlichen Liebe womöglich noch ergreifender als die andere? Das ist die Schattierung, durch welche sich beide Gleichnisse voneinander unterscheiden. Wie kann ein Ausleger, wie Göbel, dieselbe in Abrede ziehen und behaupten, beide Schilderungen hätten ganz denselben Sinn?[1] Dieser Unterschied tritt noch an zwei weiteren, kleinen aber bedeutsamen Zügen zu Tage. Nach der sehr gut bezeugten byzant. Lesart hat man hier das Medium συγκαλεῖται, sie ruft zu sich, zu lesen, während der alex. Text mechanisch das συγκαλεῖ von V. 6 wiederholt. Das Medium drückt gerade den Gedanken aus, daß das Weib für sich selbst sich so herzlich freut und beglückwünscht sein will. Aus demselben Grund setzt Lukas statt des das Schaf qualifizierenden Partizips τὸ ἀπολωλός, das verlorene, in V. 6, die aktive Form ἣν ἀπώλεσα, welchen ich verloren hatte, das verb. finit., welches die Aufmerksamkeit auf die überstandene Not des Weibes lenkt. Überdies ist es nicht unmöglich, daß das erste Gleichnis sich auf die erste der in V. 1 genannten Klassen, die Zöllner, das zweite auf die zweite, die Sünder, speziell bezieht. Die Zöllner hatten nämlich ihre Stellung im Schoß der Theokratie verlassen, die Sünder ihren Charakter als Israeliten befleckt.

V. 10. Wie erhaben wird diese hier dargestellte kleine Festfreude, welche dieses arme Weib mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen feiert, wenn man darin, wie in einem Transparentgemälde, Gott selbst erblicken darf, wie er sich mit seinen Auserwählten und Engeln über die Rettung eines einzigen Sünders, selbst des gesunkensten unter allen, freut! Das ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων, vor den Engeln, kann bedeuten: nach dem Urteil, für das Gefühl der Engel; oder man kann den Ausdruck Freude auf die Freude Gottes selbst beziehen, deren Zeugen die Engel sind. Die erstere Auffassung ist natürlicher. — Der Nachdruck, welchen Jesus beidemal (V. 7 und 10) auf diesen Zug, die Freude im Himmel, legt, erklärt sich vollkommen nur aus dem Gegensatz zu der Unzufriedenheit der Pharisäer mit derselben Thatsache (V. 2) und bestätigt somit deutlich die im Eingang geschilderte Lage, welche also richtig der Schlüssel ist sowohl zu diesen zwei Gleichnissen als zum folgenden.

Trotz der wunderbaren Kunst, welche Jesus bei Anwendung der beiden ersten Bilder entfaltet hat, bleiben dieselben als aus dem Reich der Natur geschöpft doch zu weit von ihrem Gegenstand entfernt. Sie konnten ihm wohl das Mittel bieten, bis zu einem gewissen Grad die Gesinnung Gottes gegen den Sünder zu schildern, nicht aber, die innerste Geschichte der Bekehrung des Sünders selbst zu entrollen. Hierzu braucht er ein aus dem sittlichen Gebiet, also aus dem Menschenleben entlehntes Bild. Die zwei ersten Gleichnisse lassen sich in dem Einen Wort Gnade zusammenfassen; zur Zusammenfassung des dritten sind zwei Worte nötig: Gnade und Glauben (vergl. Eph. 2, 8).

3) V. 11—32. Das Gleichnis vom verlorenen und wiedergefundenen Sohn.

---

[1]) Die Parabeln Jesu, 2. Abt., S. 236.

Dasselbe besteht aus zwei Gemälden, welche zusammengehören: 1) dem vom jüngeren (V. 11—24) und 2) dem vom älteren Sohn (V. 25—32). Durch das zweite kommt Jesus, wie wir sehen werden, auf die in V. 1 f. geschilderte geschichtliche Sachlage zurück, und damit hat die Darstellung ihren Abschluß.

V. 11—24. Der jüngere Sohn. — Dieser erste Teil des Gleichnisses enthält fünf Auftritte, welche den fünf Entwickelungsphasen des Lebens des bekehrten Sünders entsprechen: Die Abreise, V. 11—13; das Elend, V. 14—16; die Reue, V. 17—19; die Rückkehr, V. 20 f.; die Wiederannahme, V. 22—24; mit andern Worten: Sünde, Strafe, Buße, Bekehrung und Rechtfertigung.

V. 11—13.[1]) Die Abreise. — Jesus gebraucht nicht mehr die Frageform; denn er wendet sich hier nicht mehr an das natürliche Urteil. Es ist eine wirkliche Erzählung, eine unmittelbare Offenbarung der Gedanken Gottes bezüglich des sündigen Menschen. — Der Vater und die zwei Söhne stellen die ganze theokratische Familie vor. Der ältere Sohn, als der natürliche Vertreter der Familie, als Träger der gens, ist fester als der jüngere an den Boden des häuslichen Herds gefesselt; in ihm sind die konservativen, levitisch untadelhaften Israeliten, speziell die Pharisäer, personifiziert. Der jüngere, der in weniger enger Verbindung mit der Familie steht und ebendeswegen der Versuchung, mit derselben zu brechen, mehr ausgesetzt ist, ist das Bild derjenigen, welche auf die jüdische Gesetzlichkeit verzichtet haben, der Zöllner und der Leute von verdorbenen Sitten. Die Bitte, welche dieser an seinen Vater richtet, erklärt sich aus den Bestimmungen des israelitischen Rechts. Danach hatte der ältere einen doppelten Anteil, der jüngere nur ein Drittel des Erbes zu erwarten (Deut. 21, 7). In diesem Fall verlangte der jüngere, daß sein Vater schon vor der Teilung ihm den Betrag seines Dritteils in Geld einhändige, wonach das ganze Gut nach dem Tod des Vaters dem älteren zufallen mußte. Bis dahin blieben die zwei Dritteile unteilbares Eigentum des Vaters und des älteren Sohnes. Zweierlei treibt den jüngeren zu dieser Forderung: die Luft des väterlichen Hauses liegt schwer auf ihm, er fühlt sich durch die Gegenwart seines Vaters eingeengt; dann zieht ihn die Außenwelt an, er will genießen. Aber dazu braucht er auch zweierlei: Freiheit und Geld; das sind für sein von der Lust irregeführtes Herz die zwei Bedingungen des Glücks. So der Sünder; er flieht und er sucht etwas: er will frei werden von Gott und die Mittel haben, um nach Belieben zu handeln. Der Vater sieht ein, daß der Augenblick gekommen ist, wo der Sohn nur noch durch die Erfahrung geheilt werden kann, und so läßt er ihm seinen Willen. Es ist dies der Punkt, auf welchem die Heiden angelangt waren, zu der Zeit, da Gott sie zur Strafe an die Gelüste ihres Herzens dahingab (παραδιδόναι ταῖς ἐπιθυμίαις, Röm. 1, 24—28). Es kommt in der That eine Zeit, wo Gott aufhört, gegen die Leidenschaften eines bethörten Herzens zu kämpfen, und er es sich selbst überläßt. — Der junge Mann braucht einige Tage, um sein Vermögen zu Geld zu machen. Der Gebrauch, den er von seiner auf so traurige Weise erworbenen Freiheit macht, ist in V. 13 geschildert. Mehrere der zur Schilderung seiner Sünde gebrauchten Bilder trafen für die bei Jesus anwesenden Sünder mit der Wirklichkeit zusammen. — Das ferne Land ist das Sinnbild eines Zustandes, in welchem der Gedanke an Gott nicht mehr in der Seele aufsteigt. Μακράν ist nicht Adjektiv, sondern Adverb (V. 20; 7, 6 u. a.). — Die vollständige Verschwendung seiner Habe stellt die Ausnützung der menschlichen Freiheit bis aufs äußerste dar. Es ist dies ganz

[1]) V. 12. ℵ läßt πατερ weg. — ABL: ο δε statt και.

das Bild dieser Zöllner und Sünder, welche mit dem Gesetz und Gottesdienst Gott selbst verworfen und die um diesen Preis erworbene scheinbare Freiheit im Dienst ihrer Leidenschaften vergeudet hatten.

V. 14—16.[1]) Das Elend. — Statt des Überflusses Mangel (V. 14), statt der Freiheit Knechtschaft (V. 15).

Die Freiheit läßt sich nicht maßlos genießen, wie es sich der Sünder gerne einbildet; sie hat zweierlei Schranken: die eine Art liegt in der Person selbst, wie der Ekel, die Gewissensbisse, das aus dem Laster entspringende Gefühl der Verlassenheit und Verworfenheit (*da er alles verzehrt hatte*); die andere kommt von gewissen ungünstigen äußeren Umständen her, welche hier durch die in diesem Augenblick eintretende Teurung dargestellt sind: häusliche und öffentliche Unglücksfälle, Krankheit u. a., welche das schon niedergedrückte Herz vollends brechen, und das alles ohne allen göttlichen Trost. Diese beiderlei Ursachen des Unglücks dürfen nur zusammentreffen, so erreicht das Elend seinen Gipfel. Dann tritt ein, was Jesus mit ὑστερεῖσθαι, *darben*, bezeichnet, die vollständige Leerheit eines Gemüts, welches alles dem Vergnügen geopfert hat und dann in sich und um sich her nichts mehr findet, als Leiden. In der schmählichen Abhängigkeit von einem heidnischen Herrn, in welche der jüdische Jüngling fällt (ein fernes Land), kann man kaum eine Anspielung auf die Stellung der Zöllner verkennen, welche im Dienst der römischen Macht beschäftigt waren. Aber die allgemeine Thatsache, welche diesem Zug entspricht, ist die schmähliche Abhängigkeit von der Welt, in welche der Lasterhafte sich immer zuletzt versetzt sieht. Der Ausdruck ἐκολλήθη hat etwas Verächtliches: der Unglückliche hängt gleichsam an einer fremden Persönlichkeit. *Die Säue hüten*: das schmählichste Handwerk für einen Juden. Κεράτιον bezeichnet eine Art grober Ackerbohnen, von süßlichem Geschmack, welche man im Orient zum Mästen dieser Tiere gebraucht (ceratonia siliqua). Selbst *Tischendorf* zieht die Lesart des T. R. und der byzant.: γεμίσαι τὴν κοιλίαν, *den Bauch füllen*, der feineren der Alex.: χορτασθῆναι, *sich sättigen*, vor. In dieser Zeit der Hungersnot, wo die Brotration des armen Hirten nicht hinreichte, ihn zu sättigen, kam es mit ihm so weit, daß ihn nach der groben Kost gelüstete, mit welcher man die Schweine mästete, wenn sie vom Feld heimkamen: die Schweine standen hoch im Preis! Ein treffendes Bild der Verachtung und Vernachlässigung, mit welcher der Lasterhafte von der Welt selbst behandelt wird, welcher er die heiligsten Gefühle geopfert hat.

V. 17—19.[2]) Die Reue. — Hier beginnt die Schilderung der Bekehrung des Sünders. Diese besteht wesentlich in einer aus dem tiefen Elend entspringenden Änderung der Anschauungsweise (μετάνοια, die Änderung des νοῦς). Das ἔφη, bei den Alex., ist feierlicher als das εἶπεν der byzant. und paßt besser zu diesem entscheidenden Augenblick. Der erste Schritt bei dieser Umwandlung ist die Rückkehr zu sich selbst. Lange lebte er ganz außer sich. Die Sünde ist eine Zerstreutheit des Herzens und des Geistes. In sich gehen, heißt anfangen, Gott wiederzufinden; denn das menschliche Herz ist von Natur das Heiligtum Gottes. — Zwei Züge kennzeichnen die neue Anschauungsweise, welche das Resultat dieser inneren Sammlung ist. Nach dem, dem er entlaufen ist (das Vaterhaus), sehnt er sich und vor dem, was er gesucht, hat er einen Abscheu (das fremde Land). — Die μίσθιοι, *Taglöhner*, deren Lage ihm beneidenswert scheint, sind nicht einmal die eigentlichen Knechte des Vaterhauses, sondern bloße nicht zur Familie gehörige Lohnarbeiter. Sollte

[1]) V. 14. ℵ A B D L: ισχυρα statt ισχυρος. — V. 16. T. R. mit A und 15 Mjj. Itpler: γεμισαι την κοιλιαν αυτου; ℵ B D L R Syrcur: χορτασθηναι.

[2]) V. 17. ℵ B L lesen εφη statt ειπεν. — D K U setzen ωδε vor, ℵ B L nach λιμω. — V. 19. T. R. liest mit 3 Mjj. Syr. am Anfang και.

hier vielleicht Jesus an die vielen Proselyten aus den Heiden denken, welche sich an das Judentum angeschlossen hatten und denen im Vorhof ein Platz eingeräumt war, von wo sie aus der Ferne dem Gottesdienst anwohnen durften, während die Zöllner und die Lasterhaften entweder freiwillig oder durch den Bann im allgemeinen dieser Vorteile beraubt waren? — Aus dieser Umwandlung des Gefühls entspringt ein Entschluß (V. 18), welcher auf einer entfernten Erinnerung an die Güte des Vaters beruht: es ist dies das erste Wiedererwachen des Glaubens. Um die beiden Ausdrücke: gegen den Himmel und vor dir, zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß wir noch im Gleichnis stehen. In dem Verhältnis zwischen dem Sohn und seinem Vater haben sie einen verschiedenen Sinn. Der Himmel ist der Rächer aller beleidigten heiligen Gefühle, namentlich der mit Füßen getretenen kindlichen Liebe. Und dazu: vor dir: bei seinem Fortgehen folgte ihm sein Vater mit wehmütigem Blick, und er hatte diesem letzten Blick getrotzt und ihm keck den Rücken gewendet. — Ἀναστάς, mich erhebend; es bedarf einer Willensäußerung. Die Möglichkeit einer unmittelbaren, vollständigen Wiedereinsetzung kommt ihm nicht in den Sinn. Er ist bereit, in dem Hause, wo er als Sohn gelebt hat, die Stellung eines gewöhnlichen, fremden Arbeiters anzunehmen, wenn er nur seinen Hunger stillen kann. Das ist so recht das Bild des (Kap. 18 geschilderten) Zöllners, welcher im Tempel selbst, wohin er sich begeben, nur wie die heidnischen Proselyten im Vorhof stehen blieb und nicht einmal sein Angesicht zu Gott zu erheben wagte. — Aber die Hauptsache ist, daß er, nachdem er den Entschluß einmal gefaßt hat, ihn auch ausführt.

V. 20—21.[1]) Die Rückkehr. — Dies ist die Schilderung der entscheidenden Thatsache des Glaubens. Der Unglückliche rafft sich auf, er geht. Es ist nicht ein bloßer Gedanke, eine Anwandlung, ein Wunsch, sondern eine That, und durch diese That ändert sich sein Dasein. Was für einen Eindruck mußte auf die anwesenden Zöllner diese ergreifende Schilderung ihrer vergangenen und gegenwärtigen Erfahrungen machen! Aber wieviel tiefer mußte ihre Gemütsbewegung sein, wenn sie im Folgenden Jesum die Gesinnungen und das Verfahren Gottes selbst gegen sie darlegen hörten! Das Herz Gottes selbst scheint sich in diesen Worten aufzuschließen. In jedem Wort klingt das zärtlichste und zugleich heiligste Gefühl nach. Der Vater hat das Warten auf den Sohn nie aufgegeben; und nun, da er ihn von ferne erblickt, läuft er ihm entgegen: Gott merkt auf den schwächsten Seufzer nach dem Guten, der sich in einem verirrten Herzen regt; und sobald das Herz Einen Schritt gegen ihn hin thut, thut er zehn ihm entgegen und sucht ihm etwas von seiner Liebe bemerklich zu machen. — Es ist ein bedeutender Unterschied zwischen dem Bekenntnis, das der verlorene Sohn V. 21 ausspricht, und dem, welches ihm das äußerste Elend ausgepreßt hatte (V. 18. 19). Dieses war ein Schrei der Verzweiflung: aber jetzt ist die Not vorüber; jetzt ist es der Schrei der reuigen Liebe. Die Ausdrücke sind dieselben: ich habe gesündigt; aber wie verschieden ist der Ton! Luther hat das tief gefühlt. Die Entdeckung des Unterschieds zwischen der Angst-Buße und der Liebes-Buße ist das eigentliche Prinzip der Reformation geworden. — Er kann nicht zum Schluß kommen; die Gewißheit der väterlichen Vergebung hindert ihn, vollends zu sagen, wie er sich vorgenommen hat: Mache mich zu . . . Die Alex. haben diese Weglassung nicht verstanden und die letzten Worte des V. 19 hier wiederholt.

---

[1]) V. 21. T. R. liest mit E und 12 Mjj. Syr. και vor ουκετι; ℵ A B und 4 Mjj. lassen es weg. — ℵ B D U X lesen hier ποιησον με ως ενα των μισθιων σου.

V. 22—24.[1] Die Wiedereinsetzung. — Was Jesus hier beschreibt, ist die Rechtfertigung des bußfertigen, glaubigen Sünders, wie sie in diesem Augenblick bei den Zöllnern zu stande kam. Die Verzeihung ist unverdient und vollständig zugleich; keine demütigende Probezeit, kein Hinhalten in niedrigeren Stellungen. Sie zieht eine sofortige Wiedereinsetzung nach sich, die ebenso vollständig ist, als die Reue aufrichtig und der Glaube ernstlich ist. Alle einzelnen Züge: der Ring, das Kleid, die Sandalen, gehören nur zum Gleichnis selbst und sind als Ausdruck der völligen Wiedereinsetzung des Sünders in das Sohnesverhältnis aufzufassen. Die Alex. lassen den Artikel τήν vor στολήν weg, und zwar mit Recht. Es ist eine Steigerung: zuerst ein Kleid, im Gegensatz zur Entblößung. Es ist das weite, schleppende Gewand des Herrn, im Gegensatz gegen das anliegende Kleid des Sklaven, welches der Unglückliche noch anhatte. Dann fügt der Vater hinzu: τὴν πρώτην, nicht bloß ein Kleid überhaupt, sondern das beste. Je tiefer der Fall gewesen ist, um so mehr soll die Erhebung den Charakter eines Festes annehmen. — Δακτύλιον: der Siegelring, vermittelst dessen der freie, selbständige Mann seine Befehle sanktionierte. Der junge Mensch hatte natürlich den seinigen verkauft. Endlich die Sandalen: die Sklaven gingen barfuß. So kam der arme Büßer zurück. Wenn eine gesunde Exegese sich begnügen muß, in allen diesen Zügen nur den Ausdruck der vollständigen Wiedereinsetzung in das Sohnesverhältnis zu finden, so mag sich die paränetische Anwendung erlauben, sie auf die verschiedenen Stufen der Rechtfertigung und Aufnahme in die Kindschaft zu beziehen; nur muß sie sich hüten, in geistreiche Spielereien zu verfallen, wie Hieronymus und Olshausen, welche in dem Kleid die Gerechtigkeit Christi, in dem Ring das Siegel des heiligen Geistes, in den Sandalen die Fähigkeit, in den Wegen Gottes zu wandeln, gefunden haben.

V. 23. Der Herr sagt nicht: ein fettes Kalb, sondern das fette Kalb; dasjenige, welches man auf den reichen Bauernhöfen gewöhnlich mästet, um es stets für eine festliche Gelegenheit bereit zu haben. Jesus kennt die ländlichen Sitten. Augustin und Hieronymus finden in diesem Zug die Andeutung des Opfers Christi. Nach dem Ganzen der Schilderung ist es das Bild des Köstlichsten, was die göttliche Gnade der erlösten Seele schenkt (Jes. 55, 2). Man hat zuweilen gegen die Lehre von der Versöhnung geltend gemacht, daß in dieser Schilderung kein Zug vorhanden ist, der geeignet wäre, das Opfer Christi darzustellen. Dabei hat man vergessen, daß es ein Gleichnis ist und daß in dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch die Versöhnung keinen Platz hat. Sie gehört vielmehr in das Verhältnis des Menschen zu Gott als dem persönlichen Repräsentanten des absolut Guten, des Guten an sich. Diese Stellung nimmt kein Mensch ein (18, 19). — Durch den Plural. lasset uns fröhlich sein, drückt der Vater aus, daß er an der Festfreude selbst Anteil nehme (wie V. 7).

V. 24. Die zwei parallelen Glieder entsprechen den beiden Gesichtspunkten, unter denen die Sünde in den beiden vorangegangenen Gleichnissen vorgestellt worden ist; er war tot, bezieht sich auf das persönliche Elend des Sünders (das verlorene Schaf); er war verloren, auf seinen Verlust für Gott selbst (der verlorene Groschen). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn sind in der That diese beiden Gesichtspunkte vereinigt: der Sohn war selbst verloren und der Vater hatte an ihm verloren. Daher ist auch Freude in doppelter Hinsicht: lebendig geworden und wiedergefunden. Mit den Worten: und sie fingen an fröhlich zu sein, kommt das Gleichnis gerade auf dem Punkt

[1] V. 22. ℵBL It. lesen ταχυ vor εξενεγκατε; D: ταχεως; fehlt bei A und 15 Mjj. — ℵAB und 5 Mjj. lassen την vor στολην weg.

an, wo die Sachen standen in dem Augenblick, da Jesus veranlaßt wurde, dasselbe auszusprechen (V. 1): die Freude der begnadigten Zöllner, sowie die Freude Gottes, Jesu und der Engel. — So wird in diesem ersten Auftritt das Verhalten Jesu gegen die Sünder in das rechte, göttliche Licht gestellt.

V. 25—32. Der ältere Sohn.

Dieser Teil enthält: 1) Die Unterredung des älteren Sohnes mit dem Knecht (V. 25—28a); 2) mit seinem Vater (V. 28b—32). Hier wird den Pharisäern ihr Murren vor ihren Augen wie in Scene gesetzt — die Entwickelung des 2. Verses des Kapitels. — So wird diesen Gerechten Gelegenheit gegeben, die ganze Strafbarkeit ihres Verhaltens und die Verwerflichkeit ihrer Gesinnung klar einzusehen.

V. 25—28. a[1]) Während das ganze Haus ein Fest feiert, ist der ältere Sohn an der Arbeit. Ein treffendes Bild des Pharisäers, der mit der Beobachtung seiner Satzungen beschäftigt ist, während das Herz der reuigen Sünder sich den erquickenden Strahlen der Gnade erschließt! Jeder freie, freudige Aufschwung unter dem belebenden Eindruck der göttlichen Liebe ist diesen kalten, pedantischen und hochmütigen Geistern fremd und deshalb zuwider. — Statt geradezu ins Haus zu gehen, erkundigt sich der ältere Sohn lieber zuerst bei einem Knecht; er fühlt sich im Hause nicht daheim (Joh. 8, 35). Der Knecht sagt in seiner Antwort nicht, wie der Vater: er war tot ..., verloren ..., sondern, wie es allein für ihn schicklich ist, einfach: er ist gesund wiedergekommen, die Thatsache ohne die sittliche Würdigung. Wie natürlich ist die ganze Schilderung, bis aufs Kleinste hinaus! — Die Weigerung, hineinzugehen, kennzeichnet treffend die Unzufriedenheit der Pharisäer, welche nichts mit den Lasterhaften zu schaffen, ja nicht einmal an der Freude über das denselben widerfahrene Heil Anteil haben wollen. — Das Imperf. ἤθελεν, „er wollte nicht“, ist dem Aorist ἠθέλησεν vorzuziehen; die Weigerung ist nämlich vorerst nur eine vorläufige, solange der Vater den Sohn noch nicht selbst gebeten hat.

V. 28b—32.[2]) Unterredung des Vaters und des älteren Sohnes. — In diesem Gespräch wird die pharisäische Denkungsart und ihr Gegensatz gegen die väterliche Gesinnung Gottes in volles Licht gestellt. Das Verfahren des Vaters im Gleichnis, welcher zu dem Sohn herauskommt und ihn ermahnt, hineinzugehen, verwirklicht sich eben in dieser Unterredung zwischen Jesus und seinen pharisäischen Zuhörern; denn in Jesus, der mit ihnen redet, ist ihnen der Gott des Heils nahe und ladet sie ein, in seinen Gnadenratschluß einzutreten. — In seiner Antwort wirft der Sohn dem Vater vor: 1) sein Verhalten gegen ihn (V. 29); 2) sein Verfahren gegen den jüngeren Sohn (V. 30). Der Kontrast zwischen diesen zwei Handlungsweisen soll die Parteilichkeit des Vaters in volles Licht stellen. Die blinde, naive Selbstzufriedenheit, welche das Wesen des Pharisäismus ausmacht, könnte nicht treffender charakterisiert werden, als durch die Worte: „Ich habe nie dein Gebot übertreten“, und die knechtische, lohndienerische Haltung des gesetzlichen Juden, als durch die Worte: „So viele Jahre diene ich dir.“ Bengel bemerkt dazu einfach: Servus erat, und giebt damit den Schlüssel für den ganzen zweiten Teil des Gleichnisses. Was war für ihn sein Vater? Ein Herr. So zählt er denn auch die Jahre dieser harten Knechtschaft: so viele Jahre ...! Das ist für den Menschen unter dem Gesetz das Vollbringen des Guten: eine mühsam

[1]) V. 28. T. R. liest hier mit P und 13 Mjj. ουν. — A und 5 Mjj.: ηθελησεν statt ηθελεν, wie T. R. mit allen andern liest.

[2]) V. 29. ABD und 4 Mjj. fügen hier αυτου hinzu. — B: εριφιον statt εριφον. — V. 31. ℵBLRΔ lesen εζησεν statt ανεζησεν, wie T. R. mit AD und 13 Mjj. It. liest. — Ην fehlt in ABDLRX.

vollbrachte Arbeit, welche dann natürlich einen Lohn verdient. Aber dadurch kommt er gänzlich um den Genuß, welchen die aus freier Liebe hervorgehende Arbeit gewährt, und die Freude, die er bei dem versöhnten Sünder wahrnimmt, erregt nur seinen Ärger und Unwillen. Der Bock, den er gern mit seinen Freunden gegessen hätte, stellt dar einen Augenblick inneren Friedens und herzlicher Freude mitten in diesem Leben des knechtischen Gehorsams. Aber kann man je unter dem Gesetz aufatmen? Dienen und immer wieder dienen, um den Lohn nicht zu verscherzen, das ist nach den Worten des älteren Sohnes selbst der Zustand des Gesetzesmenschen, des Pharisäers.

Dieser harten Arbeit stellt er (V. 30) das bequeme, genußreiche Leben seines Bruders entgegen; dieser Bevorzugte genießt zuerst alle Freuden der Sünde, dann alles Glück der Begnadigung. In seinem eigenen Leben also nur Mühe, in dem seines Bruders nur Vergnügen. Was für eine Gerechtigkeit! In den Augen des Pharisäismus ist Gutes thun in der That eine Mühe, die Sünde ein Genuß; deswegen gehört sich nach seiner Ansicht für das erstere Lohn, für die letztere Strafe. Indem der Vater dieses Verhältnis umkehrt, hat er seine Vorliebe für den Sünder, sein Wohlgefallen an der Sünde offen an den Tag gelegt. Dein Sohn, sagt der ältere Bruder, statt: mein Bruder. Damit hebt er zugleich die Parteilichkeit seines Vaters und seine eigene Abneigung gegen seinen Bruder hervor. — Diese bitteren Worte sind das schlagendste Urteil über einen Seelenzustand, wo man die Pflicht nur mit Widerwillen thut und wo man das Böse zwar nicht thut, aber danach dürstet. Zu beachten ist noch die Ausdrucksweise ὁ υἱός σου οὗτος, filius iste tuus, dieser dein Sohn. Das μετὰ πορνῶν ist ein von der freundlichen Bruderhand zu dem Gemälde des 13. V. hinzugefügter Pinselstrich.

V. 31—32. Die Antwort des Vaters schließt sich an die beiden Vorwürfe des Sohnes an. V. 31 antwortet auf den von V. 29; V. 32 auf den in V. 30. Der Vater rechtfertigt sich zuerst in V. 31 hinsichtlich des Vorwurfs der Ungerechtigkeit gegen den Sohn, der mit ihm redet; und mit welcher Güte! Der Ausdruck: Mein Kind, τέκνον, hat etwas noch Zärtlicheres als die Anrede: Sohn. Der Vater stellt sein Verhalten gegen diesen undankbaren Sohn in das rechte Licht. Er zeigt ihm, daß sein Leben im Vaterhaus nicht bloß, wie das jetzige Freudenfest ein einmaliges, sondern ein fortwährendes hätte sein können, wenn er nur ein seinem Vaterherzen entsprechendes Sohnesherz gehabt hätte. „Alles stand dir zu Gebot; du konntest es nach Belieben genießen." Wozu ein besonderes Fest, wenn er täglich die Zärtlichkeit seines Vaters und alle mit dem Sohnesverhältnis verknüpften Vorrechte genießen konnte? Dieser bedeutsame Ausspruch ist es, welchen Weiß und andere mit größter Zuversichtlichkeit gegen die von uns befolgte Erklärung geltend machen, wonach die Rolle des älteren Sohnes auf die in V. 2 genannten Pharisäer anzuwenden ist. Dieser Einwand beruht auf einem falschen Begriff von der Anschauung, welche Jesus in Betreff des normalen Judentums hatte. In seinen Augen konnte gewiß der glaubige Israelite die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott genießen. Die Psalmen beweisen dies; vergl. Ps. 23 und 63. Selbst Paulus, welcher gewöhnlich das Gesetz als Verdammnis wirkend darstellt, zieht doch aus einem Wort des Moses, und zwar aus einem solchen, in welchem das Gesetz ausdrücklich beschrieben wird, die Formel der Glaubensgerechtigkeit (Röm. 10, 6—8), woraus hervorgeht, daß nach seiner Ansicht das Element der Gnade schon im Gesetz vorhanden war, nämlich in der durch die Opfer verbürgten Sündenvergebung und in dem Beistand des heiligen Geistes, welcher dem darum Bittenden in dem Maß der alttestamentlichen Ökonomie geschenkt ward (Ps. 51, 9—14). Wenn daher der Apostel vom Gesetz so redet, wie wenn es zum Glauben im Gegensatz stünde, so trennt er eben nach

der Weise seiner Gegner das Gebot von der Gnade. Reuß, welcher diese Stelle ungefähr ebenso erklärt, wie wir, findet darin den Gedanken entwickelt: „Der beste Lohn hätte der der erfüllten Pflicht sein sollen." Er übersieht aber, daß er mit diesen Worten den Stoicismus an die Stelle des wahren Judentums setzt. Der Vater sagt: τέκνον, mein Kind; dieses Wort läßt den ganzen Unterschied zwischen dem A. T. und Zeno, zwischen der Gemeinschaft mit dem gnädigen, persönlichen Gott und dem Gedanken des abstrakten, absoluten Guten, hervortreten. Weiß sieht in dem älteren Sohn den Typus der Gerechten; es ist eben ein gehorsamer Sohn, wie es deren viele giebt, der nur nicht ganz frei ist von eitler Selbstzufriedenheit und von Eifersucht gegen seinen jüngeren Bruder. Allein wie kann man angesichts der geschichtlichen, konkreten Persönlichkeit des jüngeren Sohnes annehmen, daß der ältere eine rein abstrakte, fingierte Person sei, wie es solche geben kann? Wenn er nur vorübergehend in der Darstellung auftreten würde, so könnte man eher denken, daß es sich dabei um keine bestimmte, geschichtliche Beziehung handle. Aber Jesus widmet ihm den ganzen zweiten Teil des Gleichnisses. Der 31. Vers erklärt sich bei unsrer Auffassung ganz natürlich, wenn man nur annimmt, daß Jesus, wie der Apostel Paulus, zwischen einem normalen, vollen Judentum und dem beschränkten, gesetzlichen klar unterschieden hat.

Ebenso, wie V. 31 den theokratischen Gehorsam als ein Glück, nicht als eine Last darstellte, wird in V. 32 das Sündenleben als ein Unglück, nicht als ein Vergnügen behandelt. Deswegen war bei der Rückkehr des einem so großen Elend Entronnenen, durch dessen Ankunft das Familienleben wieder vervollständigt wurde, ein Fest wohl am Platz. Dein Bruder (wörtlich: dieser dein Bruder) ist die Antwort auf: dieser dein Sohn, in V. 30.

Hier bricht Jesus ab. Er sagt nicht, wozu der ältere Sohn sich entschlossen hat. Warum? Weil es Sache der Pharisäer selbst war, sich zu entscheiden, ob sie auf den Ruf Gottes eintreten oder draußen bleiben wollten. Sie waren es eigentlich, die das Gleichnis beschließen sollten.

Die Tübinger Schule (Baur, Zeller, Volkmar, Hilgenfeld) sieht in dem älteren Sohn nicht die pharisäische Partei, sondern das jüdische Volk im allgemeinen, im jüngeren Sohn nicht die Zöllner, sondern die heidnischen Völker. Daraus würde mit Notwendigkeit folgen, daß 1) dieses Gleichnis von Lukas erfunden worden wäre, um das System seines Meisters, Paulus, zu unterstützen; 2) daß er zu dieser Erfindung eine zweite, die in V. 1 f. geschilderte, geschichtliche Sachlage, hinzugefügt hätte, um die erste glaublich zu machen. Aber 1) ist es denkbar, daß der Evangelist, welcher sich selbst 1, 1—4 sein Programm vorgezeichnet hat, sich erlaubte, seinen Gegenstand so willkürlich zu behandeln? 2) Haben wir nicht in der Ausführung eine Menge feiner Anspielungen auf die geschichtlichen Verhältnisse, in welchen das Gleichnis nach der Angabe vorgetragen worden ist, bemerklich machen können, welche mit der hier vorgeschlagenen Auffassung sich nicht vertrügen? wann z. B. haben die Heiden das Vaterhaus verlassen (V. 15, 17 u. s. w.)? 3) daß Paulus, wenn einmal das Gleichnis gegeben war, aus demselben die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hat entwickeln können, ist leicht zu verstehen. Aber daß das Umgekehrte stattgefunden, daß das Gleichnis hintennach ersonnen worden sei, um dem paulinischen Gedanken einen Leib zu geben, das läßt sich nicht mit dem Umstand vereinigen, daß sich in der Ausführung gar nichts Dogmatisches vorfindet. Die Ausdrücke: Buße, Glaube, Rechtfertigung, der Begriff der Versöhnung müßten ja unfehlbar hineingekommen sein, wenn das Gleichnis das Produkt einer dogmatischen Arbeit aus der Zeit der Amtsthätigkeit des Paulus wäre. — Nach Keim bezog sich allerdings das ganze Gleichnis im Sinn Jesu auf die Zöllner und Pharisäer, Lukas aber soll diese ursprüng-

liche Bestimmung geändert und das Gleichnis auf die Heiden und Juden angewendet haben. Allein um eine so unnatürliche Ansicht anzunehmen, müßten wir an der aus V. 1 f. sich von selbst ergebenden Anwendung unüberwindliche Schwierigkeiten finden, was, wie wir gesehen haben, keineswegs der Fall ist. — Nach Weizsäcker stellt der ältere Sohn die Judenchristen dar, welche sich weigerten, die durch den jüngeren Sohn bezeichneten Heidenchristen am Heil Anteil nehmen zu lassen. Allein wie könnte man von den Heidenchristen sagen, daß sie je das Vaterhaus verlassen haben und von den Judenchristen, daß sie je sich aus Anlaß des Eintritts der Heidenchristen geweigert hätten, hereinzukommen? — Holtzmann will die Entdeckung gemacht haben, daß unser Gleichnis eine Erweiterung des Gleichnisses von den beiden Söhnen sei (Matth. 21, 28—30). Und doch ist offenbar die Bedeutung beider eine absolut verschiedene. Es heißt auch dem Lukas zu viel Ehre erweisen, wenn man ihn zum Verfasser eines Meisterstücks macht, in welchem jeder Zug den Pinsel des Meisters verrät.

VI. Zwei Gleichnisse über den Gebrauch der irdischen Güter.

Kap. 16.

Diese beiden bedeutenden Lehrstücke finden sich nur bei Lukas. Nach Holtzmanns Ansicht sind sie aus der gemeinsamen Quelle, den Logia, entnommen, aus welcher auch Matthäus schöpft. Man sieht aber nicht ein, aus welchem Grund dieser sie ausgelassen hätte? Das zweite (V. 31: Sie haben Mose und die Propheten) würde ja vorzüglich zu dem Geist des ersten Evangeliums stimmen. Nach Weizsäcker haben die zwei Gleichnisse durch eine Reihe von aufeinanderfolgenden Redaktionen bedeutende Abänderungen erlitten. Die ursprüngliche Idee des ersten wäre diese: die Wohlthätigkeit ist für den, der sie übt, das Mittel, sich für früheres Unrecht zu rechtfertigen. Unter den Händen des Lukas hätte dann das Gleichnis die Bestimmung erhalten, den Heiden den Eintritt in das Reich Gottes zuzusichern, unter der Bedingung, daß sie gegen die Juden, die rechtmäßigen Erben des Reichs, Wohlthätigkeit üben. Das zweite Gleichnis würde ebenfalls, seinem Ursprung nach, der Tendenz des ebionitischen Judenchristentums angehören; es würde die vier Seligpreisungen und die vier Weherufe, welche bei Lukas die Bergpredigt eröffnen, in Scene setzen. Später hätte man daraus das Bild der Verwerfung der ungläubigen Juden gemacht, welche durch den gottlosen reichen Mann und seine Brüder dargestellt, und der Begnadigung der Heiden, die in der Person des Lazarus gezeichnet wären (welcher nach V. 21 wahrscheinlich ein Heide sein soll). Wir werden sehen, ob solche Konjekturen durch die Auslegung gerechtfertigt werden.

Der Abschnitt enthält: 1) das Gleichnis von dem ungerechten Haushalter mit den dasselbe begleitenden Bemerkungen (V. 1—13); 2) Bemerkungen, welche zur Einleitung des Gleichnisses von dem reichen Mann dienen, und dieses Gleichnis selbst (V. 14—31). Die beiden Bilder sind offenbar Seitenstücke zu einander. Die gemeinsame Idee ist die des Verhältnisses zwischen der Anwendung der irdischen Güter und der Zukunft des Menschen jenseits des Grabs. Der Haushalter stellt den Eigentümer dar, welcher durch kluge Anwendung seiner vergänglichen Güter seine Zukunft sichert; der gottlose Reiche denjenigen, welcher durch Versäumen dieser richtigen Anwendung seine Zukunft aufs Spiel setzt.

1) V. 1—13. Der ungerechte Haushalter.

Besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Belehrung und dem Vorhergehenden? Die Formel ἔλεγε δὲ καί, er sagte aber auch (V. 1), scheint

darauf hinzuweisen. Olshausen nimmt an, die Jünger (V. 1), an welche das Gleichnis vom ungerechten Haushalter gerichtet ist, seien die zu Gott zurückgebrachten Zöllner von Kap. 15. Er würde sie ermahnen, die ungerecht erworbenen irdischen Güter künftig gut anzuwenden. Allein die natürliche Erklärung des Ausdrucks: seinen Jüngern (V. 1) ist die, daß man es auf die Jünger des Herrn überhaupt bezieht, nicht bloß auf die Neubekehrten. In letzterem Sinn hätte doch ein Beiwort zu diesem Ausdruck hinzugefügt werden müssen. Wenn ein Zusammenhang zwischen diesen Gleichnissen und denen des 15. Kapitels stattfindet, so besteht er nur darin, daß das aus der Versöhnung mit Gott hervorgehende neue Leben hier wie dort mit der pharisäischen Gerechtigkeit und ihren verborgenen Fehlern, dort dem Hochmut (Kap. 15), hier der Habsucht (K. 16), in Parallele gestellt ist. In der Bergpredigt geht Jesus von der einen dieser Sünden unmittelbar auf die andern über (Matth. 6, 18 f.). Eben dies thut er auch hier. Der Hochmut und die Heuchelei der Pharisäer, welche in der Person des älteren Sohnes gebrandmarkt sind, gehen in der Regel Hand in Hand mit der wegwerfenden Hartherzigkeit, welche den Charakter des reichen Mannes ausmacht, ebenso wie das durch die Erfahrungen des Glaubens gebrochene Herz natürlicherweise zu der durch den ungerechten Haushalter dargestellten Freigebigkeit geneigt ist. Daher die Formel: Er sagte aber auch zu ihnen.

V. 1—9. Das Gleichnis.

V. 1—2.[1]) Die Verfehlung und die Strafe. — In diesem Bild, wie in einigen andern, bedient sich Jesus des Beispiels der Ungerechten, um den Eifer der Glaubigen zu reizen. In der That entwickeln die Bösen oft bei ihrem sittlich verwerflichen Verfahren eine Thätigkeit, eine Klugheit, eine Ausdauer, welche den Glaubigen sehr zur Beschämung und zur Aufmunterung dienen können. Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter ist das Hauptbeispiel eines solchen Lehrvortrags. Wir werden nun von dem einzelnen die Erklärung geben, die der Zusammenhang darbietet, und dann den Hauptgedanken suchen, mit Vergleichung der verschiedenen Erklärungen, welche vorgeschlagen worden sind.

Nach Weiß ist der reiche Mann eine nur der Schilderung des Gleichnisses angehörige Person, für welche man kein Äquivalent in der wirklichen Welt zu suchen braucht. Allein dies ist nicht wohl möglich bei einer Person, der so wirksame Akte zugeschrieben werden, wie die Beurteilung des Verhaltens des Haushalters und der Akt seiner Absetzung. Überdies beweist der Zusammenhang zwischen V. 8 und 9 deutlich, daß wir in dieser Person des Gleichnisses den Herrn der Welt, den universellen Eigentümer, dessen Stellvertreter auf Erden Jesus selbst ist, zu erkennen haben. Das κἀγώ, und ich auch, und die diesem ἐγώ, ich, in den Mund gelegten Worte erinnern ausdrücklich an das κύριος, Herr, in V. 8 sowie an den ihm dort zugeschriebenen Ausspruch über den Haushalter. Der Herr des Gleichnisses ist daher im Gebiet der gegenwärtigen Weltzeit, in welches uns dieser Auftritt versetzt, das, was Gott oder Jesus, sein Repräsentant, in der höheren Ordnung der Dinge ist, der die Kinder des Lichts (V. 8) oder die Jünger (V. 1) angehören. Man wendet ein, daß Gott ein so unredliches Verfahren, wie das des Haushalters, nicht loben und daß seine Entlassung aus dem Dienst Gottes nicht das Mittel sein könnte, durch welches er zuletzt in das himmlische Reich eingehen könnte. Diese Einwände beruhen auf reinen Mißverständnissen, wie Keil treffend nachgewiesen hat und wir uns selbst später überzeugen werden. Olshausen hat gemeint, der Herr, welcher

[1]) V. 1. ℵBDLR lassen αὐτοῦ nach μαθητὰς weg. — V. 2. ℵBDP lesen δύνῃ statt δυνήσῃ.

einen so ungerechten Knecht, wie der Haushalter, lobe, könne nur den Satan als den Fürsten dieser Welt vorstellen. Aber dieser Sinn verträgt sich nicht mit der von dem Herrn voll Entrüstung ausgesprochenen Absetzung des Haushalters, noch mit der Rechenschaft, zu welcher dieser von dem Herrrn vorgeladen wird — wo in der Schrift wird gesagt, daß der Mensch dem Satan Rechenschaft ablegen müsse? — noch endlich mit V. 12, wo der Ausdruck „treu in dem Fremden" nicht bedeuten kann: treu in dem, was der Satan uns von seinem Gut anvertraut hat. Meyer hat deshalb diese Erklärung modifiziert, indem er unter dem Herrn den personifizierten Reichtum selbst, den Mammon, versteht. Aber wie sollte ein abstraktes Ding, wie das Geld, Kunde bekommen, absetzen, loben? Nein, der Herr kann nur Gott vorstellen, wie die Alten und die meisten Neueren richtig erklären. Gott sagt ja: „Silber und Gold ist mein" (Hagg. 2, 8). „Die Erde ist mein und alles, was darauf ist" (Ps. 24, 1). Ihm gegenüber, dem einzigen wahren Eigentümer aller Dinge, ist der Mensch nur ein Verwalter, ein Zinsmann. Diese erhabene Idee zerstört das Eigentumsrecht des Menschen Gott gegenüber, stellt es aber zugleich im Verhältnis der Menschen zu einander auf seine wahre Grundlage: jeder Mensch muß das Eigentum seines Nächsten achten, ebendeswegen, weil Gott es ihm anvertraut hat. Der Haushalter stellt jeden Besitzer und Verwalter irgendeines irdischen Gutes vor.

Die Kunde von den Unterschleifen des Verwalters, welche dem Herrn zukommt, ist das Bild von der vollkommenen Allwissenheit Gottes in Betreff der menschlichen Handlungen. — Die uns von Gott anvertrauten Güter treu verwalten, heißt, nachdem wir von unsrem Einkommen das Nötige für unsern Unterhalt genommen haben, das Übrige dem Dienst Gottes und des Nächsten widmen; sie verschwenden, heißt, diesen Überfluß, als ob er uns gehörte, im Dienst unsrer Hoffahrt oder zu unsrem Vergnügen verwenden oder für uns und die Unsrigen aufhäufen. Diese Handlungsweisen scheinen uns natürlich, aber wir haben hier das Urteil Jesu über ein in unsern Augen ganz natürliches Verfahren: es ist das eines Verwalters, der als Eigentümer handelt. — Das Wort διαβάλλειν, Gerüchte verbreiten, bezieht sich meistens auf verleumderische, zuweilen aber auch, wie hier, auf bloß ungünstige, jedoch wahre Angaben (siehe Weiß).

V. 2. Mit diesen Worten fordert der Herr keineswegs den Haushalter auf, sich zu rechtfertigen; er setzt ihn ab; denn die Schuld desselben ist in seinen Augen erwiesen. Die Rechnung, die er ablegen soll, ist daher das Inventar über das ihm anvertraute Vermögen, welches der Herr seinem Nachfolger übergeben wird. Dieser Entsetzung des Schuldigen entspricht in der Wirklichkeit der Akt, durch welchen uns Gott die freie Verfügung über die anvertrauten Güter entzieht, der Tod. Für jeden Menschen ist das Absetzungsurteil enthalten in dem Wort, welches über den ersten Menschen als ersten Sünder ausgesprochen worden ist: „Du wirst des Todes sterben." Aber es kommt dem Sünder erst zum Bewußtsein, wenn ihn bei irgendeinem besonderen Anlaß der Gedanke an seinen unausbleiblichen Tod ergreift und er in demselben die Strafe für seinen mannigfachen Ungehorsam erkennt. Φωνήσας ist stärker als καλέσας: „Er herrschte ihn an." In der Ausdrucksweise τί τοῦτο kann τί als Ausruf genommen werden: „Wie kommt es, daß ich das hören muß?" oder als Fragwort mit τοῦτο als Apposition: „Was höre ich von dir, nämlich das?" Die Anklage selbst ist hinzuzudenken. — Das Präs. δύνῃ, bei einigen Alex., ist das der nahen Zukunft.

V. 3—4.[1]) Der Entschluß. — Die Worte: er sprach bei sich selbst,

[1]) V. 4. ℵBD lesen ἐκ vor τῆς οἰκονομίας.

haben einige Ähnlichkeit mit: da schlug er in sich, 15, 17. Es ist ein Akt des sich Sammelns nach einem im Leichtsinn und Vergnügen verbrachten Leben. Die Lage des Mannes ist kritisch. Von den zwei Auswegen, die sich ihm zeigen, ist der erste, Feldarbeit, ebenso unerträglich, wie der zweite, Betteln, jener physisch, dieser moralisch. Plötzlich, nach einigem Besinnen, schlägt er sich gleichsam an die Stirne und ruft: „Ich hab's! Ἔγνων: ich habe es erfaßt (V. 4). Das Urteil ist in seinen Augen eine unwiderrufliche Thatsache: wann ich nun abgesetzt werde. Aber die Güter, die er nun bald einem andern übergeben muß, hat er ja noch einige Zeit in der Hand. Da kann er ja schnell noch einen Nutzen daraus schöpfen für den Augenblick, wo er sie nicht mehr hat, z. B. sich einen Zufluchtsort sichern für die Zeit, wo er obdachlos sein wird. So kann der Mensch, der ernstlich an seinen nahen Tod und an die darauffolgende völlige Entblößung denkt, wenn er klug ist, einen kräftigen Entschluß fassen und die Güter seines göttlichen Herrn, welche er noch kurze Zeit in der Hand hat, so anwenden, daß sie ihm Nutzen bringen, wenn er sie nicht mehr hat.

V. 5—7.[1]) Die Ausführung. — Der Haushalter wird bald obdachlos sein, aber er kennt Leute, welche Häuser haben. „Machen wir sie uns zu Freunden, spricht er; so wird mehr als Eine Wohnung bereit stehen, mich eine Zeitlang aufzunehmen." Der Ausdruck: jeden besonders, ist zu beachten. Er redet mit jedem einzeln. Es ist eine Sache solcher Art, daß sie besser unter vier Augen abgemacht wird. Die Schuldner, die er zu sich ruft, sind Händler, welche ihre Vorräte bei ihm zu holen pflegen, und zwar auf Kredit, bis sie verkauft haben und dann bezahlen können. Das Bath oder Epha hielt 20 Liter (nach andern 39—40). Rechnet man das Liter Öl zu 80 Pfennig, so waren die 100 Bath 1600 oder 3200 Mark wert, und der Erlaß der Hälfte somit ein Geschenk von 800 oder 1600 Mark. Das Kor oder Chomer hielt 10 Bath, also 200 Liter (beziehungsweise 400); es war also ein Nachlaß von 2000—4000 Liter oder, wenn man das Liter Weizen zu 40 Pfennig berechnet, ein Geschenk von 800—1600 Mark. Der Nachlaß von 20 Kor kam also ungefähr dem von 5 Bath gleich, und es ist kein Grund, mit Hofmann anzunehmen, daß die Größe der Schenkung sich nach dem Grad von Gewissenlosigkeit bemessen habe, welche der Haushalter bei jedem Händler voraussetzte, oder mit Göbel, daß seine Absicht gewesen sei, die völlige Freiheit, mit welcher er verfuhr, zur Anschauung zu bringen und so die persönliche Dankbarkeit, die sie ihm schuldeten, zu erhöhen. Ich war früher der Ansicht, daß er den Grad seiner Freigebigkeit nach dem ihrer mutmaßlichen Dankbarkeit berechnet habe, was auch etwas gesucht ist.

Aus dem ἕνα ἕκαστον, einen jeden, in V. 5, geht hervor, daß es noch mehr Schuldner waren und daß diese zwei nur als Beispiele angeführt sind. Er verfuhr auch noch gegen andere ebenso. — Schreibe: nicht durch Anbringung einer Verbesserung auf dem alten Schuldbrief, eine List, die leicht zu entdecken gewesen wäre, sondern durch Schreiben eines neuen. So wußte der Haushalter die Schuldner seines Herrn, mit dessen Geld, zu seinen eigenen zu machen. Darin bestand seine Klugheit. Die Wohlthätigkeit ist hier in der pikantesten Form dargestellt als Verwendung des Eigentums Gottes im persönlichen Interesse. Wenn ein Reicher seinen armen Schuldner zu sich ruft und ihm die Hälfte der auf seinem Schuldbrief angegebenen Summe erläßt, so thut er mit der Habe Gottes, die er augenblicklich noch in Händen hat, ganz dasselbe, was der Haushalter mit den Gütern seines Herrn that, nur, was den sittlichen Charakter der Handlung betrifft, mit dem großen Unter-

[1]) V. 6. ℵBDL lesen τα γραμματα statt το γραμμα.

schied, daß der Reiche, der so verfährt, wohl weiß, daß er den Absichten des göttlichen Eigentümers gemäß handelt, während der Verwalter es ohne das Wissen und die Zustimmung seines Herrn that. Was bei diesem Veruntreuung ist, ist also bei jenem Treue (V. 12). Durch die Beleuchtung, in welche Jesus hier die Wohlthätigkeit stellt, weiß er in geistreichster Weise einerseits jeden Gedanken an ein Verdienst derselben zu beseitigen, andrerseits ihre herrlichen Folgen für das künftige Leben darzuthun.

V. 8. Das Lob des Herrn. — Wie konnte man den Sinn dieses Lobs so sehr mißverstehen, daß man es auch auf die Untreue des Haushalters bezog? Der Herr beschränkt ausdrücklich die Anwendung desselben auf die Geschicklichkeit des von ihm eingeschlagenen Verfahrens. Noch mehr, er tadelt dieses selbst vom sittlichen Standpunkt aus, wie sich aus dem Ausdruck: „Der ungerechte Haushalter" deutlich ergiebt. Allerdings hat Schleiermacher den Genitiv τῆς ἀδικίας, der Ungerechtigkeit, von dem Verb. er lobte abhängig gemacht. Aber das folgende ὅτι stimmt nicht zu diesem Sinn, sowenig als der Ausdruck μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας in V. 9, welcher in offenbarer logischer Beziehung steht zu dem Ausdruck in V. 8. Vergl. auch die ähnliche Redensart κριτὴς τῆς ἀδικίας, 18, 6. Das Lob des Herrn hat also ungefähr folgenden Sinn: „Das ist mir einmal ein gewandter Mann! Schade, daß er nicht ebenso rechtschaffen als klug war!"

Worin bestand nun diese Geschicklichkeit, die der Herr lobte? Wir haben es gesehen, und das Wort ταχέως, sofort, hebt es klar hervor: darin, daß er die kurze Zeit rasch benutzte, um die Güter so anzuwenden, daß er später einen Gewinn daraus ziehen konnte. Die Anwendung auf die christliche Wohlthätigkeit springt in die Augen. Wenn Weizsäcker behauptet, dieses Lob sei aus dem Gleichnis zu streichen, so beweist dies nur, daß er das Gleichnis gar nicht verstanden hat. Es ist ganz klar, daß in der folgenden Bemerkung über das Verhalten der Kinder der Welt und der Kinder des Lichts gegen die Leute ihres Geschlechts ein wirkliches Wort Jesu wiedergegeben ist. — Das zweite ὅτι bezieht sich auf φρονίμως: er hat klug gehandelt, weil ja die Klugheit gewöhnlich den Kindern der Welt eigen ist. Mit dieser allgemeinen Sentenz dehnt Jesus das Zeugnis der Gewandtheit, welches der Herr soeben dem Haushalter gegeben hat, auf alle Weltkinder aus. Der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος, diese Weltzeit, bezeichnet den ganzen Zeitabschnitt, mit dem ganzen Weltlauf, der dem Reich Gottes vorangeht. Φῶς: der höhere Lebenskreis, der von der Offenbarung der göttlichen Wahrheit erleuchtet ist und in welchen Jesus seine Jünger einführt. Beide Lebenskreise haben jeder seine Bevölkerung, so daß jedes Glied des einen und des andern von einer gewissen Anzahl von sittlich ihm ähnlichen Zeitgenossen umgeben ist, welche seine γενεά, sein Geschlecht, ausmachen. Während die des ersten Lebenskreises im allgemeinen, wie der Haushalter, alle Mittel zu benutzen wissen, um in ihrem Interesse die Bande zu befestigen, welche sie mit ihren Zeitgenossen gleichen Schlags verbinden, sind die des zweiten geneigt, diese Regel der natürlichen Klugheit außer Acht zu lassen. Statt also die göttlichen Güter ohne Säumen dazu zu benutzen, um mit den Gleichgesinnten unter ihren Zeitgenossen Liebesbande anzuknüpfen, die ihnen dereinst zu statten kommen würden, gebrauchen sie dieselben zu selbstsüchtigem Genuß oder sie häufen sie thörichterweise an, bis sie ihnen genommen werden. Wie häufig, ist die Komparation doppelt ausgedrückt (der Komparativ des Adjektivs und die Präposition ὑπέρ), um das Klügersein der Weltkinder stark zu betonen. Das εἰς, gegen, bezieht sich auf das Verhalten des einzelnen gegen die Klasse von Leuten, welcher er angehört (ihr Geschlecht). Durch diese Worte wird das dem Glaubigen empfohlene Verfahren einerseits dem des Haushalters zur Seite gestellt, andrerseits doch streng

davon unterschieden durch die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den zwei Lebenskreisen, denen beide angehören.

V. 9.[1]) Der Rat Jesu an seine Jünger als Anwendung des Gleichnisses. — Die Worte: Und ich sage euch auch, entsprechen genau dem Lob in V. 8: Und der Herr lobte. Wie Jesus sich in Kap. 15 mit dem himmlischen Vater, der sich der sündigen Menschen erbarmt, identifiziert hat, so hier mit dem unsichtbaren Eigentümer aller Dinge: „So sprach der Herr des Haushalters; und ich, der Herr des Goldes und Silbers in der Welt, sage auch euch: Beeilet euch, mit dem fremden Gut (den Gütern Gottes), das ihr nur noch kurze Zeit behalten dürft, euch selbst (ἑαυτοῖς) Freunde zu machen, welche im Augenblick des Todes euch durch Dankbarkeit verbunden sind und ihr Glück mit euch teilen." Das ἑαυτοῖς steht im Gegensatz zu dem Charakter dieser Güter als göttlichen Eigentums. Die alex. Lesart ἐκλίπῃ (μαμωνᾶς) ist offenbar die richtige: Wenn euch das Geld fehlen wird, wie dem Verwalter sein Amt. Die recipierte Lesart ἐκλίπητε, wenn es mit euch ausgeht, würde sich auf das Ende des Lebens beziehen; allein dieser Ausdruck wäre ohne Beispiel und er hat nur ungenügende Autoritäten für sich. — Die Freunde sind nach Olshausen, Meyer, Ewald u. a. die Engel, welche durch die Wohlthätigkeit des Menschen gewonnen, ihm bei seinem Übergang in die Ewigkeit beistehen. Aber nach dem Gleichnis können die Freunde nur diejenigen sein, die selbst die Wohlthätigkeit von seiten des Glaubigen erfahren haben. Es sind also Unglückliche, welche von ihm auf Erden unterstützt worden sind und jetzt in den ewigen Wohnungen sich befinden. Welchen Dienst können sie dem sterbenden Jünger leisten? Den, daß sie ihn in den Himmel einführen? Gewiß nicht; denn er gehört schon der Lichtwelt an (V. 8). Er ist einer der in V. 1 genannten Jünger; in V. 3 und 4 liegt, daß die Bekehrung bei ihm schon stattgefunden hat. Auch ist nicht gesagt, daß sie ihn einführen, sondern aufnehmen. Man sieht zuweilen schon auf Erden, wie der arme Christ, den ein mitleidiger, aber religiös wenig entwickelter Reicher unterstützt, durch sein Gebet, durch seine herzlichen Dankesbezeugungen, durch die Erbauung, die er ihm gewährt, seinem Wohlthäter unendlich mehr und Besseres giebt, als er von ihm empfängt. Wenn einmal durch die Liebe und Dankbarkeit eine Gemeinschaft zwischen zwei Menschen angeknüpft ist, so kann dadurch der weniger Geförderte den Segen eines höheren geistlichen Zustandes schon im voraus genießen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich 14, 13 f. Wenn diese Erklärung nicht ganz zu genügen scheint, so erinnere man sich an Aussprüche, wie diese: „Wer dem Armen giebt, leiht dem Herrn." „Was ihr gethan habt einem dieser Geringsten, das habt ihr mir gethan." Jesus, Gott selbst werden die Schuldner dessen, der in ihrem Namen Barmherzigkeit geübt hat. Welch ein Vorzug, solche Freunde zu haben, in der entscheidenden Stunde, wo uns alles genommen wird! — Der poetische Ausdruck: Die ewigen Hütten (Zelte) ist der Patriarchengeschichte entlehnt. Die Zelte Abrahams und Isaaks unter den Eichen von Mamre im Lande Kanaan werden in Gedanken in das zukünftige Leben übergetragen, welches unter dem Bild eines verherrlichten Kanaan vorgestellt wird. Für die Poesie erscheint die Zukunft stets als die idealisierte Vergangenheit. Weniger natürlich ist es, mit Meyer an die Zelte Israels in der Wüste zu denken. Man kann hier die πολλαὶ μοναί, die vielen Wohnungen, im Hause des Vaters, Joh. 14, 1, vergleichen. — Noch ist der Ausdruck ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, der ungerechte Mammon, zu erklären. Das Wort μαμωνᾶς ist nicht, wie man oft gesagt hat, Name einer orientalischen Gottheit, des Gottes des Reich-

[1]) T. R. mit 3 Mjj.: εκλιπητε; ℵ A B und 5 Mjj.: εκλιπη oder εκλειπη.

tums. Es kommt von mathmon, ein verborgener Schatz, von thaman (vergl. Gen. 43, 23), und bezeichnet im Syrischen und Phönizischen das Geld selbst (siehe *Bleek*, zu Matth. 6, 24). Das Beiwort *ungerecht* soll nach mehreren Auslegern bloß bedeuten, daß der Erwerb des Reichtums meist mit Sünde befleckt ist; nach *Bleek* und andern, daß die Sünde sich leicht an die Verwaltung dieser Güter knüpft. Allein das sind nur zufällige Umstände; der Zusammenhang führt auf eine befriedigendere Erklärung. Jesu Ohren waren ohne Zweifel sehr oft von der Verwegenheit beleidigt, mit welcher die Leute unbedenklich sagen konnten: *mein* Vermögen, *meine* Güter, *mein* Haus. Er, der die Abhängigkeit des Menschen von Gott so tief fühlte, sah in diesem Eigentumsgefühl eine Anmaßung, das Vergessen des wahren Eigentümers; wenn er so reden hörte, so kam es ihm vor, als ob der Pächter sich zum Gutsherrn machte. Diese Sünde, deren sich der natürliche Mensch so gar nicht bewußt ist, deckt er in diesem Gleichnis auf und kennzeichnet sie namentlich in dem Ausdruck: *Der ungerechte Mammon.* Die beiden τῆς ἀδικίας, V. 8 f., entsprechen einander genau und erklären sich gegenseitig. Es ist daher falsch, in diesem Beiwort, wie *de Wette*, die *Tübinger Schule*, *Renan* u. a., eine Verwerfung des Eigentums *als solchen* zu sehen. Die Sünde liegt für den Menschen nicht darin, daß er als Besitzer irdischer Güter Gottes Verwalter ist, sondern daß er dieses Abhängigkeitsverhältnis vergißt.

Wenn man von Jesus sagen dürfte, er rede geistreich, so wäre man gewiß hier dazu versucht.

Von den zahlreichen Erläuterungen dieses Gleichnisses, welche vorgeschlagen worden sind, führen wir nur die hauptsächlichsten an. *Schleiermacher* sieht in dem Herrn die römischen Ritter, welche die Zölle von Judäa pachteten und die eingeborenen Zöllner zu ihren Unterpächtern machten, in dem Haushalter die Zöllner, welche Jesus ermahnen würde, ihren Landsleuten die Güter zukommen zu lassen, um welche sie die fremden Generalpächter geschickt betrogen.[1] *Heinrich Bauer* meint, der Herr bedeute die israelitischen Behörden und der untreue Verwalter die Judenchristen, welche, ohne sich um die theokratischen Vorurteile zu bekümmern, sich bemühen sollen, die Wohlthaten des neuen Bundes den Heiden mitzuteilen. Nach *Weizsäcker* stellte in dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses der Haushalter einen römischen Beamten dar, welcher bei seiner Verwaltung die Juden benachteiligt hatte und nun, um seinen Fehler gut zu machen, sich freundlich und wohlthätig gegen sie benimmt. Man begreift bei dieser Auffassung, daß der Kritiker nicht weiß, was er mit dem Lob anfangen soll, welches der Herr dem Haushalter spendet. Er behauptet, der Sinn und das Bild seien später unter den Händen des Lukas in eine den unglaubigen, reichen Juden gegebene Aufmunterung verwandelt worden, durch Wohlthätigkeit gegen ihre armen zum Christentum bekehrten Landsleute sich den Himmel zu verdienen. *Holtzmann* (*Theolog. Jahresber.* 1881) unter-

---

[1]) *Chastang*, in einem homiletischen Supplement zu der Zeitschrift Revue de théologie pratique (15. Juli 1888), sieht in dem Haushalter das Bild eines Zöllners, welcher sich durch Betrug bereichert hat. Um seinen Posten zu behalten, ist dieser Mensch genötigt, fortan auf den unredlichen Gewinn zu verzichten, welchen er bisher dadurch zu machen pflegte, daß er von den Schuldnern mehr forderte, als die mit seinem Herrn verabredete Summe; ebenso müssen jetzt die Zöllner von ihren bisherigen Überforderungen ablassen. Wie der Verwalter, brauchen sie bloß von ihren durch Betrug erworbenen Gütern den Armen mitzuteilen, um sich eine gute Aufnahme im Himmel zu sichern. Allein im Gleichnis handelt es sich für den Verwalter keineswegs um das Behalten seines Postens. Daß er abgesetzt ist und bleibt, steht ihm so sehr fest, daß er sich nur noch für die Zeit sicher zu stellen sucht, wo er von seinem Amt entlassen sein wird. Chastang behauptet auch noch, daß die Scene keineswegs als Gleichnis zu nehmen sei, weil die Worte: „Und *ich sage euch*“, sonst in keinem anderen Gleichnis vorkommen. Hat er 11, 9 vergessen?

scheidet gleichfalls zwischen dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses und demjenigen, den Lukas ihm giebt. Jesus hätte an die Verwendung des Reichtums gar nicht gedacht, sondern bloß von der christlichen Klugheit im allgemeinen geredet, im Sinn der Vorschrift Matth. 10, 16: „Seid klug wie die Schlangen!" Die Anwendung auf den Gebrauch des Reichtums wäre von Lukas eingeführt worden und das echte Gleichnis würde mit V. 8 schließen. — Das Willkürliche und Gezwungene dieser Erklärungen springt in die Augen und eine Widerlegung im einzelnen ist unnötig. Wir freuen uns, diesmal mit Hilgenfeld sowohl hinsichtlich der allgemeinen Auslegung des Gleichnisses, als hinsichtlich der Erklärung der darauf folgenden Rede zusammenzutreffen (Die Evang., S. 199).

V. 10—13. Allgemeine an das Gleichnis sich anschließende Betrachtungen.

V. 10—13.[1]) Mehrere (de Wette, Bleek) meinen, Lukas habe diesen Bemerkungen willkürlich diese Stelle angewiesen. Weiß vermutet, daß auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter ein anderes gefolgt sei, welches von dem klugen Gebrauch des Reichtums handelte und an welches sich die folgenden Worte natürlich angeschlossen hätten. Diese Vermutungen sind unnötig. Um das Verhältnis zwischen der folgenden Belehrung und dem vorangegangenen Gleichnis zu verstehen, braucht man sich bloß daran zu erinnern, daß das, was in dem von Jesus gebrauchten Bild als Untreue dargestellt ist, im Verhältnis des Menschen zu Gott keineswegs diesen Namen verdient. Wenn der Jünger Jesu die ihm von Gott anvertrauten Güter seinen Brüdern mitteilt, so handelt er ja in der That nicht, wie der Haushalter, gegen den Willen und die Interessen seines Herrn. Im Gegenteil, wenn der wohlthätige Glaubige das, was er hergiebt, als ein ihm bloß anvertrautes Eigentum Gottes ansieht, so handelt er in völliger Übereinstimmung mit den Absichten dieses wahren Eigentümers. Dadurch verwandelt sich die scheinbare Untreue in wirkliche Treue; und diesen wahren Standpunkt nimmt Jesus bei der folgenden Belehrung ein, indem er den Boden des als Bild gebrauchten irdischen Verhältnisses verläßt.

V. 10 spricht eine allgemeine Erfahrung aus, welche der von Jesus beabsichtigten Schlußfolgerung zur Grundlage dient (siehe zu V. 11 f.). Es wäre eine falsche Behauptung, daß der, der im Großen treu ist, es auch im Kleinen sein werde, während sich das Umgekehrte mit voller Wahrheit behaupten läßt. — Die Idee der Treue bezieht sich mehr auf das Verhältnis zu Gott, die der Ungerechtigkeit auf das Verhältnis zu den Menschen. In V. 11 f. zieht Jesus die Folgerung aus der in V. 10 ausgesprochenen Erfahrungsthatsache. Der Christ, der im Gebrauch der irdischen Güter (das Geringste, τὸ ἐλάχιστον) nicht treu gewesen ist (in Gottes Augen), durch Verwendung derselben zu wohlthätigen Zwecken, kann nicht in den Besitz von Gütern höherer Art gelangen; denn durch seine Untreue im Gebrauch von ihm anvertrauten wertloseren Gütern hat er bewiesen, daß er unfähig wäre, bessere Güter nützlich zu verwalten und sie der Erfüllung des Willens Gottes und dem Wohl der Brüder dienstbar zu machen. — In Betreff des Ausdrucks ἄδικος μαμωνᾶς, ungerechter Mammon, siehe zu V. 9. — Der Kontrast mit τὸ ἀληθινόν hat mehrere Ausleger verleitet, dem ἄδικος, ungerecht, hier die ganz ungewöhnliche Bedeutung täuschend oder vergänglich zu geben, was willkürlich und unnötig zugleich ist; willkürlich, weil man kein triftiges Beispiel für diese Bedeutung anführen kann, unnötig, weil der Gegensatz zu ἀληθινόν sich auch ohne das rechtfertigen läßt. Dieser Ausdruck bedeutet nämlich das Gut, welches seiner Idee vollkommen entspricht, das wesentliche

[1]) V. 12. BL: το ημετερον statt το υμετερον.

Gut ist, welches das ist und unverändert bleibt, was es ist, während der Reichtum seinen Charakter ändern und ein Übel werden kann, wenn ihn der Mensch als sein Eigentum ansieht. Dieses wahre, unwandelbare Gut ist Gott selbst und die himmlischen Güter, welche man in seiner Gemeinschaft findet. Wer sich aber im Gebrauch der irdischen Güter nicht treu bewiesen hat, dem kann dieses höchste Gut nicht gegeben werden. Es ist natürlich, bei dem Gegensatz zwischen dem Präterit. ἐγένεσθε, *ihr waret*, und dem Futur. πιστεύσει, *wird anvertrauen*, an den Kontrast zwischen dem jetzigen und dem künftigen Leben zu denken. Dasselbe ergiebt sich auch aus dem Verhältnis zwischen diesen Worten und denen des 9. Verses. Jesus will nicht sagen, daß der Reichtum der einem Glaubigen auf Erden verliehenen geistlichen Gaben im Verhältnis steht zu dem richtigen Gebrauch, den er von seinem Geld macht; er denkt vielmehr an das Verhältnis zwischen diesem Gebrauch und dem Reichtum der göttlichen Gnadengaben in der künftigen Ökonomie; vergl. das Gleichnis von den anvertrauten Zentnern und Pfunden (Matth. 25 und Luk. 19).

V. 12. Jesus setzt die Anwendung fort und begründet sie durch einen neuen Kontrast, nämlich zwischen *dem Fremden* und *dem, was euer ist*. Wie die Ausdrücke: *das Geringste*, *der ungerechte Mammon*, so kann auch der Ausdruck *das Fremde* in diesem Zusammenhang nur die irdischen Güter bezeichnen. Dieser Sinn erhellt deutlich aus dem vorhergehenden Gleichnis, welchem ja eben der Gedanke zu Grunde liegt, daß die irdischen Güter nicht uns, sondern einem andern gehören, dem einzigen wahren Besitzer aller Dinge. Gegen diese Bedeutung des Wortes *fremd* wendet man ein, daß die geistlichen Güter ja gleichfalls nur von Gott geliehen sind und daß der Ausdruck ἀλλότριον, *fremd*, einfach den Sinn hat, daß die irdischen Güter *dieser Welt* angehören und uns zugleich mit dieser verlassen werden, während das ὑμέτερον, *das* Eurige, das bezeichnet, was uns immer bleiben wird. Aber der Gegensatz von vorübergehend und bleibend ist ein ganz anderer als der zwischen fremdem Gut und Eigentum. Ein vorübergehendes Gut kann wohl *unser* sein, z. B. einer unsrer Sinne. Und wenn man den Ausdruck: *das Fremde* erklärt mit: „was dieser Welt angehört“, so spielt man mit der Bedeutung des Wortes *angehören*. Die einzig mögliche Erklärung der Antithese in V. 12 ist die, daß man darin wieder den Gegensatz zwischen den Gott angehörenden irdischen Gütern und den Gütern geistlicher Art findet, welche zwar auch von Gott kommen, aber doch *unser* sind, sofern sie unsrer wahren Natur, unsrem geistlichen Wesen entsprechen und mit unsrer Persönlichkeit selbst eins werden, während die irdischen Güter für uns immer etwas Äußerliches bleiben. Es giebt, wie Jesus selbst sagt, ein Gut, welches „für uns seit Grundlegung der Welt bereitet ist“ (Matth. 25, 34) und für welches wir selbst durch die Thatsache unsrer Erschaffung (Gen. 2, 7) bereitet worden sind, das Reich Gottes, während das Geld nur in zufälliger, äußerlicher Weise an unser wahres Dasein geknüpft ist.

Der treue oder untreue, gerechte oder ungerechte, gottgemäße oder gottwidrige Gebrauch, welchen der Glaubige von seinen irdischen Gütern in dieser Welt macht, entscheidet also über die Frage, ob sein wahres Erbteil, das Gut, welches im rechten Sinn des Worts *groß*, *wahrhaft*, *unser* genannt zu werden verdient und wovon er hier nur die Erstlinge besitzt, ihm im künftigen Leben anvertraut werden soll oder nicht. Gleich einem reichen Vater, der seinem Sohn zuerst ein Landgut von geringerem Wert übergiebt, um ihn auf die Probe zu stellen, bevor er ihm den wertvollsten Teil des Erbes anvertraut, setzt Gott die irdischen Güter allen Zufälligkeiten unsrer untreuen Verwaltung aus, damit aus dem Gebrauch, den wir von diesen Gütern von geringerem

Wert machen, sich ergebe, ob wir fähig sind, unser ewiges Gut zu verwalten und in Besitz zu nehmen, oder nicht. Es ist dies eine erhabene Auffassung von dem Zweck des irdischen Lebens, ja von dem Dasein der Materie.

V. 13, mit welchem dieser Abschnitt schließt, knüpft wieder an das Bild des Gleichnisses an: der Haushalter hatte zwei Herren, deren Dienst er nicht miteinander versöhnen konnte, den Eigentümer des ihm anvertrauten Vermögens und das Geld, an welchem er hing. Die Liebe zum letzteren flößte ihm Haß gegen den ersteren ein, während ihm die Anhänglichkeit an diesen eine edle Verachtung des andern eingeflößt hätte. Ebenso verhält es sich bei dem Jünger Jesu, der zwischen Gott und dem Geld hin- und herschwankt. — Gewöhnlich betrachtet man die zwei Sätze dieses Verses als gleichbedeutend und nur in der Ausdrucksweise verschieden. Aber Bleek bemerkt richtig, daß das Fehlen des Artikels vor ἑνός im zweiten Satz nicht erlaubt, dieses Pronom. zu einer bloßen Wiederholung des vorhergehenden τὸν ἕνα im ersten Satz zu machen; er giebt ihm daher eine allgemeinere Bedeutung und bezieht es ohne Unterschied auf den einen oder andern der beiden Herren; der ganze Unterschied beider parallelen Sätze liegt dann in der Bedeutung der Verba, indem anhangen weniger stark ist als lieben, und verachten weniger stark als hassen: „Er wird den einen hassen und den andern lieben, oder wenigstens wird er dem einen von beiden mehr anhangen und den Dienst des andern vernachlässigen.“ — Im Grunde läuft es auf dasselbe hinaus. — Dieser Vers schließt, was auch Bleek sagen mag, die Rede trefflich ab. Die Stelle, welche er bei Matthäus einnimmt, in der Bergpredigt (6, 24), ist auch passend, aber so wenig zuverlässig gesichert, wie die des ganzen Abschnitts, in welchem er steht. Selbst Weiß meint, Lukas habe die ursprüngliche Stellung dieses Ausspruchs bewahrt; folglich ihn aus einer anderen Quelle geschöpft. Wenn dem so ist, so hätte dieser Gelehrte einen weiteren Schluß daraus ziehen sollen, nämlich daß gewisse Aussprüche Jesu möglicherweise ganz identisch erhalten worden sind, ohne daß man diese Ähnlichkeit durch den Gebrauch einer und derselben Urkunde zu erklären nötig hätte. Aber dieses Zugeständnis würde sein System bezüglich der Abfassung der Synoptiker von Grund aus zerstören.

2) V. 14—31. Das Gleichnis vom reichen Mann.

V. 14—18. Die Einleitung. — Wir stehen hier einer Reihe von Aussprüchen gegenüber, welche auf den ersten Anblick keine Beziehung zu einander zu haben scheinen. Holtzmann meint, Lukas habe hier sozusagen auf gut Glück verschiedene Aussprüche der Logia zusammengestellt, für die er bisher keinen Platz habe finden können. Aber im Grund enthält diese Einleitung nur zwei Ideen: die Verwerflichkeit der Pharisäer und die bleibende Giltigkeit des Gesetzes. Diese beiden Ideen sind nun aber gerade diejenigen, welche in dem folgenden Gleichnis in Handlung gesetzt sind, die eine in der Verdammnis des Reichen, dieses rechtglaubigen Pharisäers (Vater Abraham, V. 24. 27. 30), die andern in den Worten Abrahams, in welchen er die unvergängliche Geltung des Gesetzes und der Propheten ausspricht. Die Verbindung zwischen diesen beiden wesentlichen Elementen der Einleitung sowie des Gleichnisses ist die: Das Gesetz, worauf sich die Achtung stützte, die die Pharisäer genossen, wird selbst das Werkzeug ihrer ewigen Verdammnis sein. Gerade dasselbe sagt Jesus den Juden, Joh. 5, 45: „Eben der Moses, auf den ihr hoffet, wird euer Ankläger sein.“ Allerdings hat die Einleitung V. 14—18 einen sehr fragmentarischen Charakter. Es sind mehr die Grundlinien einer Rede, als die Rede selbst. Aber eben darin liegt der Beweis, daß Lukas sich nicht erlaubt hat, diese Einleitung willkürlich zu komponieren. Welcher Geschichtschreiber würde so schreiben? Eine von dem Evangelisten ausgefertigte Rede würde unfehlbar einen einleuchtenden logischen Zusammenhang darbieten, so

gut als die Reden, welche Livius oder Xenophon ihren Helden in den Mund legen. Diese fragmentarische Redaktion genügt, um zu beweisen, daß eine ähnliche Rede, wie die der Verse 14 ff., um diese Zeit wirklich gehalten worden ist und daß sie von dem zerstückelten Bericht des Lukas die Grundlage war.

V. 14—15.[1]) Die letzten Worte Jesu über die Unmöglichkeit, den Dienst Gottes und des Mammons zu vereinigen, fielen mit ihrer ganzen Schwerkraft auf die Pharisäer; denn diese angeblichen Diener Jehovas waren gleichwohl der Mehrzahl nach eifrige Anbeter des Mammons. Weiß meint, die spezielle Anwendung des Folgenden auf die Pharisäer habe Lukas hier auf eigene Faust eingeführt. Allein in der Bergpredigt, wie sie Matthäus berichtet, knüpft sich die Stelle, welche von dem Mißbrauch des Reichtums handelt und mit unsrem 13. V. schließt („ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon"), gerade an die Schilderung der pharisäischen Heuchelei an (6, 18—19); sie bezieht sich also gleichfalls auf die Pharisäer. Es läßt sich daher gegen den Eingang des Lukas, V. 14, nichts einwenden. — Das καί, auch, erinnert daran, daß die vorangehende Warnung vor der Liebe zum Geld unmittelbar an die Jünger gerichtet war (16, 1). Aber sie waren nicht die einzigen Zuhörer, für welche Jesus so sprach; es waren Pharisäer anwesend und spotteten darüber. Sicher haben nicht die byz. Abschreiber dieses bedeutsame καί hinzugefügt, wie Weiß meint, sondern die alex. haben es aus Nachlässigkeit oder Unverstand weggelassen. — Ἐκμυκτηρίζειν (von μυκτήρ, Nasenloch), die Nasenlöcher zusammenziehen, als Zeichen von Verachtung; hohnlachen. Man kann mit Weiß und Hofmann annehmen, daß es ihnen lächerlich vorgekommen sei, daß Jesus die Liebe zum Geld für unvereinbar mit dem Dienst Gottes erklärte, während das Gesetz den Reichtum als Zeichen des göttlichen Segens betrachtet. Indessen hätte das allein kein solches Hohnlachen hervorgerufen. Der Ausdruck scheint vielmehr auf Spöttereien hinzuweisen, welche sich auf die Armut Jesu bezogen: Es ist keine Kunst, so geringschätzig vom Geld zu reden, wenn man keines hat, wie du und die Deinigen."

V. 15. Die Antwort Jesu hat, wie das folgende Gleichnis, den Zweck, diese spöttische Sicherheit zu zerstören. Das Urteil Gottes wird sich nach einem andern Maßstab richten, als das der Menschen, die ihnen augenblicklich zu Füßen liegen. Diese sehen die Gerechtigkeit, mit welcher die Pharisäer prunken, als echt an; aber Gottes Auge dringt tiefer. Die Herrschaft einer einzigen Leidenschaft, wie der Habsucht, genügt, um alle die satzungsmäßige Gerechtigkeit, welche ihnen die Gunst der Welt verschafft, in seinen Augen ärgerlich zu machen. Der Ausdruck: Ihr seid es, die ihr euch selbst rechtfertigt, bedeutet: „Ihr seid es, die ihr den Ruf einer besonderen Gerechtigkeit euch zu erwerben wisset." — Das ὅτι, weil, scheint auf den ersten Blick nicht die Idee der Kenntnis (γινώσκειν), sondern die der Verdammnis, welche gar nicht ausgedrückt ist, zu rechtfertigen. Göbel und Keibel erklären so: „Gott kennt euch . . . dies geht daraus hervor, daß er da, wo die Menschen bewundern, nichts als Abscheu empfindet." Es scheint mir einfacher, anzunehmen, daß die Idee der Verwerfung in der der Kenntnis implicite enthalten ist: „Gott kennt [und verwirft] euch, weil . . ." Durch menschliche Bewunderung läßt sich Gott so wenig blenden, daß der, welcher Gegenstand derselben ist und sich die ihm erwiesene Ehrenbezeugung gefallen läßt, für ihn ein Gegenstand des Abscheus ist. Denn aller menschliche Ruhm beruht auf Lüge.

[1]) V. 14. ℵBDLR 3 Mnn. Syr. It. lassen και vor οι φαρισαιοι weg; T. R. mit A und 15 Mjj. liest es. — V. 15. T. R. liest mit E und 9 Mjj. εστιν; dies fehlt in ℵABD und 7 Mjj.

Ganz besonders waren die Pharisäer durch den geistlichen Sinn geärgert worden, in welchem Jesus das Gesetz auffaßte, indem er mit dem ersten und größesten Gebot, Gott zu lieben von ganzem Herzen und von ganzem Gemüt, Ernst machte und so trotz ihres scheinheiligen Wesens die schmähliche Habsucht aufdeckte, mit der sie sich befleckten. An diesen Gedanken knüpft sich die folgende Belehrung über die bleibende Geltung des Gesetzes (V. 16—18), sowie das Gleichnis, in welchem Jesus sie in die Hölle führt, um ihnen zu zeigen, was aus einem Gerechten von ihrer Sorte wird.

V. 16—18.[1]) Freilich hat seit Johannes ein neues Zeitalter begonnen; mit diesem göttlichen Gesandten hat die Vorbereitung auf das Reich Gottes ihr Ende gefunden. Gesetz und Propheten haben dem Ruf der göttlichen Gnade Platz gemacht, welche alle Sünder einlädt, in diese neue Ordnung der Dinge einzutreten. Das Wort βιάζεται ist im Zusammenhang in passivem Sinn zu nehmen: „Alle werden in dasselbe hineingedrängt"; so Hofmann. Die meisten nehmen es in medialer Bedeutung: „Jedermann stürzt sich sozusagen hinein; es ist wie wenn ein dichter Haufen sich durch diese jetzt geöffnete Pforte hineindrängen würde." Aber wäre damit nicht zu viel gesagt? Wäre in dem Ausdruck alle nicht eine starke Übertreibung enthalten? Knüpft sich die Idee der dringenden Einladung nicht natürlicher als die der Annahme an den Ausdruck εὐαγγελίζεσθαι, die frohe Botschaft verkündigen? Das Reich Gottes ist angekündigt und eröffnet; daher ist jedermann feierlich eingeladen, in dasselbe einzutreten.

V. 17. Das δέ ist adversativ: „Aber, dieser großen Erneuerung ungeachtet, bleibt das Gesetz in Geltung." Das hat eine bleibende Bedeutung; es soll den Menschen zur Buße und dadurch zum Glauben an das Evangelium führen, und es wird einst als Norm beim Gericht dienen. — Κεραία, Diminutiv von κέρας, Horn, bezeichnet ohne Zweifel die kleinen Häkchen der hebräischen Buchstaben. Die kleinste im Gesetz enthaltene Grundlinie der göttlichen Heiligkeit hat mehr Wesen und Dauer als die ganze sichtbare Welt. Wenn also das Evangelium an die Stelle des Gesetzes tritt, so ist dies nur dadurch möglich, daß das Gesetz im Evangelium erfüllt und nach seinem wesentlichen Inhalt erhalten ist. In Betreff der Lesart des Marcion τῶν λόγων μου, meine Worte, statt τοῦ νόμου, siehe weiter unten.

Die beiden Verse 16 und 17 hat Matthäus in die Rede Jesu über den Täufer, 11, 12 f., gesetzt, aber in umgekehrter Ordnung. Man begreift leicht, wie unser 16. Vers von Matthäus in die Rede eingeschaltet werden konnte, deren Gegenstand der Täufer ist. Wir haben aber gesehen, daß in derselben Rede bei Lukas, K. 7, diese Erklärung in sehr vorteilhafter Weise durch einen ziemlich verschiedenen Ausspruch ersetzt ist. Bleek erkennt an (I, S. 454 ff.), daß Lukas hinsichtlich der Fassung der Worte den Vorzug verdient. Ich glaube aber, daß dasselbe hinsichtlich der Stellung, welche er ihnen giebt, noch mehr der Fall ist; denn gerade in diesem zweiten Punkt zeigt sich ja gewöhnlich seine Überlegenheit.

V. 18. „Ja, das Gesetz wird sogar in der neuen Ökonomie noch strenger angewendet werden, als in der alten." Als Beispiel dieser größeren Strenge giebt Jesus das Gesetz über die Ehescheidung. Dasselbe Beispiel führt er bei Matthäus in der Bergpredigt an (5, 31 f.), und zwar zu einem ähnlichen Zweck; nur scheint mir der erste Evangelist dort einer ihm eigentümlichen Ideenassociation gefolgt zu sein (siehe S. 238). Nach der Erklärung Jesu in Matth. 19, 3 ff. und Mark. 10, 2 ff. hatte Moses im Deuteronomium die Ehe-

[1]) V. 16. T. R. liest mit AD und 14 Mjj.: εως; ℵBLRX: μεχρι. — V. 18. T. R. liest mit ℵA und 15 Mjj.: και πας ο; BDL lassen πας weg.

scheidung erlaubt und nur durch einige Einschränkungen begrenzt. Es war dies ein augenblickliches Abgehen von der Strenge des Prinzips der Ehe, wie es Gen. 2 ausgesprochen worden war. Jesus stellt die ursprüngliche göttliche Ordnung wieder her und macht sie zum Gesetz des neuen Bundes. Nach dem Talmud (Gittin, IX, 10), lehrte Hillel, der Großvater Gamaliels, welchen einige heutzutage zum Lehrer Jesu stempeln wollen, der Ehemann habe das Recht, sein Weib fortzuschicken, wenn sie ihm das Essen verbrenne.[1]) Es ist begreiflich, daß Jesus solchen Fälschungen gegenüber das Bedürfnis fühlte, auf die strenge Beobachtung der im Gesetz enthaltenen sittlichen Verpflichtungen zu dringen. — Mehrere Ausleger geben diesen Worten einen ganz anderen Sinn (Olshausen, H. Bauer, Hofmann, de Wette, mit einigen Nuancen). Sie finden hier einen ähnlichen Gedanken, wie in Röm. 7, 1—6. Die Idee der Ehe wäre allegorisch gefaßt und würde im Sinn Jesu das Verhältnis des Menschen zum Gesetz bezeichnen. Die Worte: „Wer sich von seinem Weibe scheidet und freit eine andere", würden bedeuten: wer mit Rücksicht auf die neue Form des Reichs Gottes die bleibende Geltung des Gesetzes verwirft; und die Worte: „Wer eine geschiedene freit", hätten den Sinn: Wer noch das frühere Verhältnis zum alten Bund festhalten will, nachdem das Gesetz durch das Evangelium ersetzt ist. Der erste sündigt gegen V. 17, der zweite gegen V. 16 (Weiß). Aber wer von den Zuhörern hätte von einer so seltsam ausgedrückten Belehrung auch nur ein Wort verstanden? Es ist sehr beachtenswert, daß gerade in dem Zeitpunkt, wo Jesus, nach den beiden andern Synoptikern, sich nach Peräa hinüberbegeben hatte, eine Frage über Ehescheidung an ihn gerichtet wurde, und zwar von Pharisäern (Matth. 19, 3), und daß Jesus mit einem Ausspruch darauf antwortete ganz ähnlich dem, dem wir hier bei Lukas begegnen. Durch diese Parallele wird der Sinn dieses letzteren, wie wir ihn erklärt haben, und seine ganz richtige Stellung bei Lukas auffallend bestätigt.

Das Asyndeton zwischen den Versen 17 und 18 erklärt sich aus dem fragmentarischen Charakter, welchen die Quelle des Lukas für diesen Zeitraum an sich trug. Der Evangelist hat dieselbe bloß wiedergegeben, er hat sich nicht erlaubt, die Lücken, welche sie darbot, auf eigene Faust zu ergänzen. Statt ihm also den zerstückelten Charakter seines Berichts als Verbrechen anzurechnen, hat man darin vielmehr den Beweis seiner unbestechlichen Treue zu erkennen.

Um V. 18 im Zusammenhang des Lukas zu rechtfertigen, hat Schleiermacher in diesem Verse eine Anspielung auf die Scheidung des Herodes Antipas von der Tochter des Aretas und seine unerlaubte Ehe mit Herodias gefunden, ein Verbrechen, welches die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht, wie der Täufer, zu tadeln gewagt hatten. Allein Herodias war keineswegs von ihrem Gemahl fortgeschickt worden, sondern sie hatte aus freien Stücken ihn verlassen. Wenn Jesus an diesen Fall gedacht hätte, müßte er sich also ganz anders ausgedrückt haben.

Ein Ausspruch, wie der in V. 17, welcher die ewige Dauer des Gesetzes erklärt, schien manchen Kritikern unvereinbar mit dem paulinischen Charakter des Evangeliums des Lukas. Hilgenfeld behauptet daher, der Text unsres kanonischen Lukas sei gefälscht und die echte ursprüngliche Redaktion in dieser, wie in mehreren andern Stellen, bei Marcion erhalten, welcher las: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein einziger Strich eines Buchstabens von meinen Worten hinfalle." Allein 1) wenn man diesen besonderen Fall nach dem gewöhnlichen Verfahren Marcions beurteilt, so muß man im Gegenteil annehmen, daß er den evangelischen Text seinem dogmatischen Standpunkt angepaßt

[1]) Jesus und Hillel, von Delitzsch, S. 27, wo dieser Gelehrte die bildliche Auslegung widerlegt, welche die modernen Juden diesem Ausspruch geben wollen.

hat. 2) Jesus hätte den Ausdruck: Strich eines Buchstabens, nicht auf seine Worte anwenden können, ehe sie in Schrift verfaßt waren. 3) Die Parallele Matth. 5, 18 beweist unwiderleglich, daß Jesus diesen Ausdruck wirklich eben in Beziehung auf das Gesetz gebraucht hat. Jene Hypothese ist daher auch von Zeller bestritten worden. Dieser setzt jedoch eine noch unwahrscheinlichere an die Stelle: Lukas habe, um die antipaulinische Tendenz des Ausspruchs zu verdecken, ihn absichtlich mit zwei andern umgeben, welche den Leser veranlassen sollten, ihn nicht buchstäblich aufzufassen. Welch schlauer Kunstgriff! Wäre es nicht einfacher gewesen, ihn ganz zu beseitigen?

Auf dem Grund dieser Einleitung hebt sich nun als Beispiel die folgende Scene ab. Den Worten des V. 15: Was hoch ist vor den Menschen, entspricht die Schilderung des köstlichen, glänzenden Lebens des Reichen; dem Ausdruck: ist ein Greuel vor Gott (ebenfalls V. 15), die Schilderung seiner Strafe in der Unterwelt; der Erklärung des V. 17 über das Bestehen des Gesetzes, die Antwort Abrahams: sie haben Mosen und die Propheten. — Das Gleichnis vom reichen Mann ist das Seitenstück zu dem vom ungerechten Haushalter. Denn „es fehlt, wie Reuß treffend sagt, dem ersteren eben die Eigenschaft, welche beim letzteren gelobt wird, die Fürsorge für die Zukunft und das Bestreben, sich auf dieselbe vorzubereiten"; fügen wir hinzu: durch den klugen Gebrauch der irdischen Güter.

V. 19—31. Das Gleichnis vom reichen Mann. — Es besteht aus zwei Scenen, welche einander zu genau entsprechen, als daß nicht eben in dieser gegenseitigen Beziehung die Idee des Gleichnisses selbst enthalten wäre. Die eine vollzieht sich auf Erden (V. 19—22), die andere im Hades (V. 23—31).

V. 19—22. Der Vorgang auf Erden. Er begreift in sich vier Bilder: Das Leben des Reichen, V. 19, und das des Armen, V. 20 f.; dann der Tod des ersteren, V. 22a, und der des zweiten V. 22b.

V. 19. Πλούσιος ist nicht als Prädikat („ein Mann war reich und kleidete sich . . .), sondern als Adjektiv zu nehmen; es ist von seinem Substantiv getrennt, um dasselbe mehr hervortreten zu lassen. Das Bild von dem Leben des Reichen ist in zwei Zügen gezeichnet: Die Pracht der Kleidung und die täglichen Gastmähler. Πορφύρα, das Oberkleid, von purpurfarbiger Wolle; βυσσός, das Unterkleid, ein Leibrock von Byssus, einer feinen ägptischen Leinwand. Man erkennt an diesen Zügen das Leben der reichen Pharisäer jener Zeit (20, 46 f.).

V. 20—21.[1]) Die recipierte Lesart: und es war ein Armer . . ., der . . ., würde aus diesem zweiten Bild ein vollständiges Seitenstück des ersten machen, wodurch die Person des Armen die gleiche Bedeutung bekäme, wie die des Reichen, was nicht genau wäre. Dies hat Göbel überzeugend nachgewiesen. Die Persönlichkeit des Lazarus ist nur insoweit geschildert, als sie dazu dient, das Fehlerhafte an dem Verhalten des Reichen und die Gerechtigkeit seiner Strafe ins Licht zu stellen. — Ἐβέβλητο bedeutet nicht: er lag, sondern: er war geworfen, sorglos da hingelegt, indem man sich seiner eben entledigen wollte und indem man ihn dem Mitleid des Reichen und derer, welche in seinem Hause aus- und eingingen, überließ. — Der πυλών ist das Portal, welches in den großen, vor den vornehmen Häusern befindlichen Hof führt. — Nie sonst hat Jesus den in seinen Gleichnissen auftretenden Personen einen Namen gegeben. Man hat angenommen, daß er es hier bei Lazarus thue, um seine besondere Vorliebe für die Klasse der Armen auszudrücken oder

[1]) V. 20. T. R. liest mit A und 13 Mjj. ην nach τις, und ος nach Λαζαρος; ℵBDLX lassen ην und ος weg. — V. 21. ℵBL lassen των ψιχιων weg. — Nach πλουσιου lesen wenige Mnn. και ουδεις εδιδου αυτω; ist aus Luk. 15, 16 genommen.

um an eine wirkliche Begebenheit zu erinnern (Tertullian, Calvin); man hat sogar gemeint, es sei eine Anspielung auf den Bruder der Maria und Martha, wie wenn dieser keine Familie und keine Wohnung gehabt hätte! Die wahre Erklärung dieser einzigartigen Thatsache gründet sich ohne Zweifel auf die Bedeutung dieses Namens selbst, welcher von dem hebräischen Eleazar, im Talmud abgekürzt in Leazar, herkommt und bedeutet: Gott ist meine Hilfe. Durch diesen Namen macht Jesus diese Person zum Repräsentanten der armen, frommen Juden, der aniim des A. T.'s, welche ihre elende Lage mit ruhiger Ergebung, im Vertrauen auf Gott, als ihre einzige Stütze, ertragen. — Weizsäcker sieht in Lazarus den Repräsentanten der von den Juden verachteten Heiden. Wie verträgt sich dies mit diesem rein jüdischen Namen und seiner Bedeutung: „Gott ist meine Hilfe?"

V. 21. Diese zwei Züge sind das Seitenstück der in V. 19 enthaltenen: Die Blöße des Armen steht im Kontrast zu der ausgesuchten Kleidung des Reichen, der Mangel an Nahrung und die begehrten Brosamen zu seinen reichen Mahlzeiten. — Es ist mir nicht möglich, die Worte τῶν ψιχίων, der Brosamen, als eine Glosse des Abschreibers anzusehen (siehe zu V. 24); ihre Auslassung bei einigen Alex. kommt vielmehr von einer Verwechselung der beiden τῶν her. Das ἐπιθυμῶν, begehrend, will nicht sagen, daß man ihn ganz im Stich gelassen habe; wie hätte er sonst leben können? Aber er hätte immer gerne noch mehr gehabt. — Der Zug der Blöße ergiebt sich daraus, daß die Hunde die Geschwüre des Unglücklichen beleckten. Das ἀλλὰ καί, aber auch, erlaubt nicht, in diesem Zug eine Milderung seiner Schmerzen zu sehen. Auch wird der Hund in der Bibel und überhaupt bei den Morgenländern nie in einem günstigen Lichte dargestellt. Daß diese unreinen Tiere im Vorüberlaufen seine unverbundenen Wunden beleckten, ist der letzte Pinselstrich im Gemälde seiner Blöße und Hilflosigkeit.

V. 22. Das Sterben der beiden. — Lazarus stirbt zuerst, erschöpft durch Entbehrungen und Leiden. Sogleich findet er in der himmlischen Welt die thätige Teilnahme, die ihm auf Erden versagt war. Nach der rabbinischen Theologie haben die Engel das Amt, die Seelen der Israeliten zu empfangen und an ihren Ruheort zu bringen. „Die Gerechten, heißt es im Targum zum Hohelied, deren Seelen von den Engeln ins Paradies getragen werden." Dieser Ruheort wird von Jesus der Schooß Abrahams genannt, ein ebenfalls bei den Rabbinen gebräuchlicher Ausdruck. Man braucht zur Erklärung desselben nicht auf das Bild eines Festmahls zurückzugehen (nach Joh. 13, 23). Er erscheint als das ganz natürliche Bild der innigsten Gemeinschaft; vergl. Joh. 1, 18: „Der Sohn, der in des Vaters Schooß ist." Abraham, der Vater der Glaubigen, ist dargestellt als Vorsitzender bei der allmählich sich bildenden Versammlung seiner Kinder, der Glaubigen des alten Bundes, die in das jenseitige Leben übergehen, so wie wir uns Jesus als die Glaubigen des neuen Bundes in seinen Schooß aufnehmend vorstellen (Joh. 14, 3). Aus dem Pronom. αὐτόν, er, und der Thatsache, daß die Beerdigung des Lazarus nicht erwähnt ist, schließt Meyer, daß nach dem Text Lazarus ganz, mit Leib und Seele, in die jenseitige Welt versetzt worden sei. Allein dieser sonderbare Sinn würde ein Ähnliches auch bei Abraham fordern, was durch den Bericht der Genesis ausgeschlossen ist, welcher ausdrücklich seine Bestattung in Machpela erwähnt. Die Stellen der Genesis, in welchen der Tod der Patriarchen erzählt ist, unterscheiden ausdrücklich ihre Bestattung und ihr Versammeltwerden zu den Vätern im Scheol als zwei verschiedene Thatsachen (15, 15; 37, 35). In der eben angeführten rabbinischen Stelle ist auch nur von den Seelen die Rede. Es ist klar, daß das Pronom. αὐτόν das wahre Ich des Lazarus, seine Seele, bezeichnet. Seine Beerdigung ist nicht erwähnt,

weil sie ohne alle Feierlichkeit oder gar nicht stattfand, indem der Leichnam einfach auf den Schindanger, an einen unreinen Ort, geworfen wurde. Jedenfalls springt der Gegensatz mit der so ausdrücklich erwähnten Bestattung des Reichen in die Augen. Es nützt nichts, mit Weiß dies leugnen oder mit Göbel und Keil den Kontrast auf folgenden Sinn zurückführen zu wollen: Für beide war alles vorbei. Nein: für den Reichen fand ein prächtiges Leichenbegängnis statt, aber dafür kamen keine Engel, um seine Seele in Abrahams Schooß zu tragen.

Gewöhnlich faßt man den Ausdruck Schooß Abrahams als Bezeichnung desjenigen Teils der Unterwelt, in welchem die Gerechten des alten Bundes aufgenommen wurden, während der Reiche in den andern Teil des Hades gekommen wäre, welcher für die dem göttlichen Gericht Verfallenen aufbewahrt ist. Bruston hat sich energisch gegen diese Auffassung erhoben (Revue théolog., herausgegeben in Montauban, 1885, 2) in einem Artikel mit der Überschrift: L'enseignement de Jésus-Christ sur la vie future (Jesu Lehre vom künftigen Leben). Wie er meint, haben die Rabbinen insgesamt den Schooß Abrahams nicht in den Scheol verlegt, sondern in den Himmel, den sie mit dem Paradies identifizierten oder mit dem „unter dem Thron" genannten Ort; und Jesus ist ihnen gefolgt, wie sein Wort an den Schächer, 23, 43, beweist: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein", welcher Ausdruck nach 2. Kor. 12, 2—4 nur einen himmlischen Ort bezeichnen kann. So sehr ich die Gelehrsamkeit anerkenne, von welcher diese Arbeit zeugt, so kann ich mich doch dieser Auffassung nicht anschließen. Jesus ist in seiner Lehre nicht von den rabbinischen Ansichten abhängig — welche überdies, wenigstens was ihre Redaktion betrifft, aus späterer Zeit stammen —, sondern von den Anschauungen der heil. Schrift. Wenn aber von den Patriarchen gesagt wird, daß sie zu ihren Vätern versammelt wurden, so ist dabei sicher nach der ganzen Anschauung der Schrift an den Scheol gedacht. Jeder Zweifel in dieser Hinsicht wird durch den Bericht von der Erscheinung Samuels, welcher aus der Tiefe der Erde heraufsteigt, entschieden widerlegt (1. Sam. 28). Es ist ganz einleuchtend, daß in unsrem Bericht selbst der Aufenthaltsort Abrahams und der des Reichen demselben Gebiet angehören, da sie ja nur durch eine tiefe Kluft voneinander geschieden sind. Überdies könnte der Himmel von Jesus niemals als „Schooß Abrahams" bezeichnet sein. Denn dieser Ausdruck bezeichnet einen Ort, in welchem Abraham den Mittelpunkt bildet, was beim Himmel nicht zutrifft. Endlich ist das Paradies, von welchem Jesus mit dem Schächer redet, nicht der Himmel. Denn Jesus sagt, sogar nach seiner Auferstehung: „Ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater" (Joh. 20, 17). Es muß also ein Ort im Hades sein. Von Paulus, 2. Kor. 12, 4, und in der Apokalypse, 2, 7, ist das Wort Paradies offenbar in anderem Sinn gebraucht. Damals hatten eben die jenseitigen Zustände durch die Erhöhung Christi Änderungen erfahren, von denen wir uns keine Vorstellung machen können.

Was war nun im Leben des Reichen die Schuld, durch welche das Ausbleiben der Himmelsboten und der in der folgenden Scene geschilderte schreckliche Zustand begründet ist? Daraus, daß sie nicht ausdrücklich erwähnt ist, schließt man, daß es einfach die Thatsache seines Reichtums sei. Die Tübinger Schule sagt: er ist verdammt als Reicher, Lazarus selig als Armer. Renan behauptet deshalb, das Gleichnis sei nicht zu benennen als „das Gleichnis vom gottlosen Reichen", sondern bloß: „vom Reichen"; de Wette meint, wir fänden hier wieder die ebionitische Ketzerei des Lukas. Allein wie kann man übersehen, daß wenn auch kein eigentliches Verbrechen vom Reichen angegeben ist, seine Schuld doch nicht weniger klar geschildert wird eben in dem Bild des Armen, der vor seiner Thüre liegt und dort stirbt, ohne daß

ihm sein Elend irgendwie wirksam erleichtert worden wäre? Das ist das corpus delicti. Alle sozialen Gegensätze zwischen mehr und weniger Besitz an Glücksgütern oder an Kraft, Bildung, selbst an Frömmigkeit, sind von Gott nur zugelassen und gewollt mit der Absicht, daß sie durch die freie menschliche Thätigkeit ausgeglichen werden. Es ist dies eine von oben uns gestellte Aufgabe, das Mittel, jene Liebesbande zu schließen, welche zu Himmelsschätzen werden sollen (12, 33 f.). Versäumt man diese von Gott dargebotene Gelegenheit, so bereitet man sich selbst im jenseitigen Leben einen entsprechenden Kontrast vor, welcher dann gerade so wenig gemildert werden kann, als wir den diesseitigen gemildert haben. — Wenn der Reichtum als solcher die Sünde des Reichen wäre, so wäre schwer zu begreifen, wie an diesem Ruheort Abraham, der Reichste in Israel, den Vorsitz führen könnte. Bei Lazarus aber ist die wahre Ursache der Aufnahme, welche er im Jenseits findet, nicht seine Armut, sondern die in seinem Namen klar bezeichnete: Gott ist meine Hilfe; es ist seine demütige Ergebung in den Willen des Herrn.

V. 23—31. Der Vorgang jenseits des Grabes. Er bildet einen doppelten Gegensatz zu dem Vorgang auf Erden. — Wir machen keinen Versuch zu unterscheiden, was in dieser Darstellung in bildlichem oder eigentlichem Sinn zu nehmen ist. Die Realitäten der übersinnlichen Welt können nur durch Bilder ausgedrückt werden; nur bilden, wie man gesagt hat, diese Bilder etwas ab. Die Farben scheinen fast alle den Rabbinen entlehnt; aber der Gedanke, der sich mit diesem Gewand umgiebt, um sich vernehmbar zu machen, ist, wie wir sehen werden, sicherlich der ursprüngliche, persönliche Gedanke Jesu. — Von den beiden Unterredungen, aus welchen dieser Auftritt besteht, bezieht sich die erste auf das Schicksal des Reichen (V. 23—26), die zweite auf das seiner Brüder (V. 27—31).

V. 23—24. Die Qual und die Bitte des Reichen. — Es wird das Erwachen des Toten geschildert. Und welch ein Erwachen! Das ἐν τῷ ᾅδῃ bezieht sich nicht auf ἐπάρας, welches an ὑπάρχων seine nähere Bestimmung hat, sondern auf ὁρᾷ: „Im Hades befindlich . . ., sieht er . . .“ Die Idee des Leidens liegt noch nicht in dem Wort ἐν τῷ ᾅδῃ, welches gewöhnlich unrichtigerweise übersetzt wird mit: in der Hölle. Der Ausdruck Hades bezeichnet einfach, wie das hebräische Scheol, das griechische Ἅιδης, das lateinische Inferi (die untern Örter), den Aufenthalt der Toten, im Gegensatz gegen das Land der Lebendigen, ohne Unterscheidung der verschiedenen Gebiete, die er enthalten kann. Die Idee des Leidens liegt erst in den letzten Worten: als er in der Qual war. — Über den Zustand Abrahams im Totenreich vergl. Joh. 8, 56, wo Jesus ohne Bild redet. — Der an die Stelle des Singular. (V. 22) hier gesetzte Plural. τοῖς κόλποις bezeichnet die Fülle; es ist ein größerer Raum, wo eine ganze Gesellschaft versammelt ist. Die Art, wie Abraham und der Reiche hier redend eingeführt werden (V. 24 ff.), erinnert an die Totengespräche der Alten, namentlich der Rabbinen. Das αὐτός, er, bezeichnet den Augenblick, wo er zu sich selbst zurückkommt und gegen seinen Zustand zu reagieren anfängt. Φωνήσας, rief laut, entspricht dem μακρόθεν, von ferne, V. 23. Wie niederschlagend ist für die Zuhörer Jesu, diese Pharisäer, welche einen Stammbaum zur Bedingung des Heils machten, diese Anrede, die dem Verlorenen in den Mund gelegt wird: Vater Abraham! „Jeder Beschnittene ist selig,“ sagten die Rabbinen; aber „beschnitten“ und „Sohn Abrahams“ ist gleichbedeutend. — In dieser schrecklichen Lage kommt dem Reichen ein Gedanke in den Sinn, der ihm auf Erden nie eingefallen war, daß nämlich der Kontrast zwischen dem Überfluß und dem Mangel dem Notleidenden von Nutzen sein kann. Diese Entdeckung spricht er in einer Bitte aus, von welcher man nicht weiß, ob sie eher naiv oder un-

verschämt zu nennen ist. Der Genit. ὕδατος βάπτειν bedeutet: den Finger eintauchen, so daß das Wasser davon herabtröpfelt. Der vom Finger herabfallende Wassertropfen entspricht den Brosamen, nach denen der Arme sich vergeblich gesehnt hatte, V. 21. Über die Flamme vergl. Mark. 9, 43—49. Die durch unbeschränkte Befriedigung entzündeten und genährten Begierden verwandeln sich für die Seele in Qualen, sobald die ihnen entsprechenden äußeren Gegenstände auf Erden und der Leib, durch welchen sie sich dieselben aneignete, ihr genommen sind.

V. 25—26.[1]) Die Antwort. — Die Anrede: mein Sohn, in Abrahams Munde ist noch einschneidender, als die: Vater Abraham, in dem des Reichen. Abraham erkennt die Wirklichkeit der Sohnschaft an, auf welche er sich berufen hatte, und doch ist und bleibt dieser Mensch, sein echter Nachkomme, die Beute der Gehenna! — Das Wort: gedenke ist der Mittelpunkt des Gleichnisses; es bildet die Verbindung zwischen den beiden Auftritten auf der Erde und im Hades. — Die Antwort Abrahams scheint den Gedanken auszudrücken, daß der eine wegen seines Reichtums auf Erden verdammt, der andere wegen seiner Armut auf Erden selig geworden sei. Allein man hat wohl zu beachten, daß παρακαλεῖσθαι, getröstet werden, nicht gleichbedeutend ist mit „selig werden", sowenig als ὀδυνᾶσθαι, gepeinigt werden, mit „verdammt werden". Der endgültige Zustand der Verdammnis oder der Seligkeit setzt nicht bloß das Kommen Christi auf Erden voraus, sondern auch die Bekanntschaft des Sünders mit seinem Erlösungswerk (1. Petr. 4, 6). Diese Bedingungen waren weder bei der angenommenen Lage des Reichen noch bei der des Armen vorhanden. Dieser Vers bezieht sich also auf zwei Zustände, welche noch der Vorstufe der Erziehung beider angehören. Das äußere Mittel, durch welches Gott den Reichen zu sich zu ziehen suchte, war der Reichtum, welcher ihn zur Dankbarkeit hätte bewegen sollen; das Mittel, das er bei Lazarus anwendete, war dagegen das Leiden, welches ihn zur Demut treiben sollte. Es ist billig, daß Gott jetzt in dem neuen Dasein das umgekehrte Verfahren anwendet. Während die Güte bei dem einen die Wunden lindern wird, welche seinem Gemüt durch die strenge Behandlung geschlagen worden sind, wird die Heiligkeit mit ihren furchtbaren Schlägen das undankbare Gemüt des andern treffen und es zu beugen suchen, beides im Hinblick auf den Tag, wo dem einen, wie dem andern das volle Heil angeboten werden wird. — Bezüglich des Reichen heißt es: „Dein Gutes (σου)"; bezüglich des Lazarus einfach: „Das Böse (τά)". Das dein könnte, wie die meisten erklären, den Sinn haben, daß er die irdischen Güter zu seinen (einzigen) Gütern gemacht und nie andere gesucht habe. Es würde den Weltsinn bezeichnen. Aber ich glaube, daß dieses Pronom. mehr den Egoismus hervorhebt, mit welchem er sie genossen hat: er hat sie nur für sich selbst gebraucht; er hat sie nur zu den seinigen, nicht auch zu denen anderer gemacht. Er kann es daher nicht befremdlich finden, wenn die zwei Zustände im andern Leben ebenso streng voneinander geschieden bleiben. Muß er ohne Linderung leiden, so ist nicht sein Reichtum die Ursache, sondern die Art, wie er ihn zu dem seinigen gemacht hat. — Diese Antwort lehrt also weder die Seligkeit durch die Armut, noch die Verdammnis durch den Reichtum. — Die Lesart ὅδε, dieser hier, im T. R., hat nicht einmal an den byzant. Mjj. eine Stütze.

V. 26. Gesetzt aber, man könnte von der strengen Forderung der Gerechtigkeit aus Liebe etwas nachlassen, so liegt ein anderer Grund vor, der

[1]) V. 25. ℵBD und 4 Mjj. lassen συ nach απελαβες weg, welches T. R. mit A (nach ζωη σου) und 11 Mjj. liest. — Alle Mjj. ωδε statt οδε, wie T. R. mit einigen Mnn. liest. — V. 26. ℵBL lesen εν statt επι. — T. R. liest mit KΠ εντευθεν; alle andern ενθεν. — T. R. liest mit 16 Mjj. οι vor εκειθεν; ℵBD lassen es weg.

alles kurz abschneidet, die Unmöglichkeit. Die Rabbinen stellen die beiden Teile des Hades dar als durch eine handbreite Mauer voneinander geschieden, die aber nicht hindert, daß die Bewohner beider sich miteinander unterhalten können; Jesus redet von einer tiefen Kluft. Dieses Bild paßt besser zu dem ganzen Vorgang, da eine Mauer die Redenden auf beiden Seiten verhindert hätte, einander zu sehen. Diese Kluft, die befestigt ist, nach dem Wortlaut des Textes, ist das Sinnbild des unabänderlichen Beschlusses der Trennung. Freilich folgt daraus, daß diese Kluft jetzt nicht überschritten werden kann, noch nicht, daß nicht am Tage der Offenbarung des Heils auch bußfertige Juden es ergreifen können; vergl. Matth. 12, 32. Durch die Auslassung des οἱ vor ἐκεῖθεν bei den Alex. werden die hinüber und herüber Gehenden identifiziert. Selbst wenn sie hinübergehen könnten, könnten sie doch nicht mehr zurückkehren. Dieser Sinn ist gesucht; der der recipierten Lesart ist einfacher.

V. 27—31. Die zweite Bitte des Reichen.

Es ist kein Grund, in diesem Schluß des Gleichnisses eine von Lukas selbst herrührende Erweiterung zu sehen, wie die Tübinger Schule und Weizsäcker annimmt. Im Gegenteil, nichts ist charakteristischer für das pharisäische Judentum, als dieser letzte Zug. Wenn es zu Grunde geht, so wird es eher Gott als sich selbst dafür verantwortlich machen. Gott hat dann eben zu seiner Rettung nicht das rechte, wirksame Mittel angewendet. Zu der Schilderung der Sünde des Reichen (V. 19—21) und seiner Bestrafung (V. 22—26) fügt also dieser dritte Teil des Gleichnisses die Angabe der wahren Ursache seines Elends hinzu, seine Unbußfertigkeit gegenüber dem im Gesetz und den Propheten ausgesprochenen göttlichen Willen. Diesen Schluß wegschneiden, heißt daher dem Pfeil, welchen Jesus seinen pharisäischen Zuhörern ins Gewissen sendet, die Spitze abbrechen und die Verbindung zwischen dem Gleichnis und den als Eingang dienenden Worten aufheben; vergleiche V. 16 und 18.

V. 27—29.[1]) Da dem Reichen zu seiner eigenen Erleichterung nichts gewährt wird, denkt er an die Lebenden, die ihm am Herzen liegen; denn es ist ihm noch nicht alle natürliche Liebe abhanden gekommen. — Diese fünf Brüder können nur die reichen Pharisäer darstellen, welche noch in der bevorzugten, glänzenden Stellung leben, in der sich kurz zuvor der Reiche noch befand. Der Gedanke, der in dem Bild der Blutsverwandtschaft enthalten ist, ist einfach der: „Da seht ihr, was in kurzem auch auf euch wartet, wenn ihr euch nicht ändert!" Man hat in den fünf Brüdern die fünf Söhne des Hohepriesters Hannas erkennen wollen. Würde sich Jesus solche persönliche Anspielungen erlaubt haben? Durch die nachdrücklich wiederholte Anrede: Vater, V. 27, Vater Abraham, V. 30, wird das pharisäische Vertrauen auf die fleischliche Abstammung anschaulich gezeichnet. Διαμαρτύρεσθαι, V. 28, heißt nicht bloß: erklären, sondern so nachdrücklich bezeugen, daß die Wahrheit durch das Gewissen hindurchdringt. Jesus spielt hier auf jene Wundersucht an, welche ihm bei seinen Widersachern fortwährend entgegentrat und die zu befriedigen er sich weigerte. In solchen Forderungen lag der Vorwurf gegen Gott, daß die von ihm in Israel niedergelegten regelmäßigen Mittel zur Buße ungenügend seien. Mehrere Ausleger schieben dieser Bitte des Reichen, weil sie einem Verdammten kein besseres Gefühl zutrauen können, eine egoistische Absicht unter. Er habe den Augenblick gefürchtet, wo sein eigenes Leiden durch den Anblick der Leiden seiner Brüder noch erschwert werden würde. Allein eben

[1]) V. 29. ℵABD und 8 Mjj. lesen δε nach λεγει, T.R. läßt es weg, mit E und 6 Mjj. — ℵBL lassen αυτω weg.

diese Furcht würde ja schon einen Rest von Liebe in ihm voraussetzen. Und warum sollte man sich ihn alles menschlichen Gefühls bar vorstellen? Er ist, wie wir gesehen haben, noch nicht verdammt im absoluten Sinn des Worts. Will man eine egoistische Zuthat in der Bitte finden, so kann es nur das Streben sein, sich selbst zu entschuldigen, als ob er nicht da sein würde, wenn er genügend gewarnt worden wäre. Es ist klar, daß das hier geschilderte Gericht des Reichen im Sinn Jesu gleich nach dessen Tod stattfindet, da ja seine Brüder noch am Leben sind; dies beweist einerseits, daß Jesus ein vorläufiges Gericht nach dem Tode annimmt, andrerseits, daß er dieses Gericht von dem letzten, allgemeinen unterscheidet.

V. 29. In diesen Worten wird das oberflächliche Lesen und das schulmäßige Studium der heiligen Schrift in Israel dem ernstlichen Lesen und Nachdenken gegenübergestellt, welches den Menschen zur Buße und so zum Glauben und zum Heile führt; vergl. Joh. 5, 38 f. — Der Ausdruck hören ist gewählt mit Bezug auf die Vorlesungen in der Synagoge (Röm. 2, 13).

V. 30—31. Der Reiche läßt nicht nach. Seine unbewußte Unverschämtheit geht bis zu Ende. Wie er den Lazarus zu seinem Diener gemacht hat, so erlaubt er sich, dem Abraham selbst offen zu widersprechen: Nein! Er hat deshalb nicht rechtzeitig Buße gethan, weil Gott nicht das richtige Mittel angewendet hat. — Mit den Worten: sie werden Buße thun, gesteht der Reiche selbst, daß nicht sein Reichtum ihn zu Grunde gerichtet hat, sondern seine damit verbundene Unbußfertigkeit.

V. 31. Einbildung! antwortet Jesus durch den Mund Abrahams. Wen das Gesetz nicht zum Gefühl seiner Sündhaftigkeit bringt, dessen Gewissen wird auch nicht durch den Anblick eines Auferstandenen geweckt, nur seine Einbildungskraft wird davon betroffen werden. Nach der ersten Regung des Staunens und Schreckens wird die Kritik aufwachen und sagen: Täuschung! Und die einen Augenblick erschütterte fleischliche Sicherheit wird sich bald wieder befestigen.

Dies ist also die erschreckende Antwort Jesu auf das Naserümpfen der stolzen, geizigen Pharisäer (V. 14). Nun wissen sie, was sie sind in den Augen Gottes und was auf sie wartet jenseits des Todes. Sie kennen auch das einzige Mittel, das sie noch vor einem solchen Ende bewahren kann.

Diese Rede stellt in ihren drei Teilen die vollkommenste Einheit dar. Sie zeigt keine Spur von den Anspielungen, die man in derselben hat finden wollen, auf die jüdischen Autoritäten, die judenchristlichen Armen und die heidenchristlichen Reichen, welche ihnen beistehen sollen (der Reiche, Lazarus, die Hunde!); ebensowenig enthält sie die geringste Spur des Kampfs zwischen dem Christentum (oder dem Judenchristentum) und dem ungläubigen Judentum. Sie erklärt sich einfach aus der im Eingang geschilderten Lage, zu welcher sie sehr gut paßt. Endlich trägt sie durchweg den Stempel des starken Geistes Jesu, welcher dem klugen, geschickten Gebrauch des Reichtums (im Gleichnis vom ungerechten Haushalter) hier die selbstsüchtige, unkluge Anwendung desselben und dem Beispiel einer zur rechten Zeit erfolgten Bekehrung (die des Haushalters) dasjenige einer bis zum Tod fortdauernden Unbußfertigkeit gegenüberstellt.

Auch der angeblich ebionitische Sinn dieses Gleichnisses (die Verurteilung des Reichtums als solchen) hat sich durch unsre bisherige Untersuchung nicht bestätigt. Und was die Anlehen betrifft, welche Jesus bei den rabbinischen Anschauungen gemacht haben soll, so beziehen sie sich jedenfalls nur auf die Farben des Gemäldes; es liegt sogar die Frage nahe, ob nicht eben dieses Gemälde auf die späteren Ideen der jüdischen Rabbinen einen gewissen Einfluß ausgeübt hat.

VII. Verschiedene Aussprüche.

17, 1—10.

Dieser Abschnitt enthält vier kurze Lehrreden: 1) über die Ärgernisse; 2) über das Verzeihen von Beleidigungen; 3) über die Macht des Glaubens und 4) die Nichtverdienstlichkeit der Werke. Man hat versucht, sie logisch untereinander und zugleich die erste derselben mit dem Vorangehenden zu verbinden; aber vergeblich. Olshausen, Meyer, Schanz meinen, das Ärgernis, auf welches Jesus V. 1—4 anspielt, sei das, welches die Pharisäer den Jüngern durch ihren Spott gegeben hatten oder das, welches sie eben jetzt durch ihren Unglauben dem Volk geben (16, 14). Aber die Gefahr, die Kleinen zu ärgern (V. 2), kann nur Starke betreffen; die erste Warnung kann also nur an die Jünger (V. 1) gerichtet sein, sofern sie im Glauben geförderter sind als andere, was der vorgeschlagenen Erklärung entgegen ist. Das Gebot des Vergebens verbindet man mit der Warnung vor dem Ärgernis entweder vermittelst des Gedankens, daß das Nichtvergeben den Beleidiger vom Glauben abbringen kann, oder indem man erklärt, daß Jesus von dem Ärgernis, welches die Pharisäer den Glaubigen geben, zu demjenigen übergehe, welches sie sich untereinander durch Unversöhnlichkeit geben können; eine geschickte, aber gekünstelte Verbindung. Die Bitte der Apostel um Vermehrung des Glaubens soll ihren Grund haben in ihrem Gefühl der Unfähigkeit zu solcher vergebenden Liebe, wie Jesus sie ihnen eben zur Pflicht gemacht hat; die Belehrung über die Nichtverdienstlichkeit der Werke endlich soll den Zweck haben, sie vor der Selbstüberhebung zu bewahren, welche sie aus den durch ihren Glauben bewirkten Wundern schöpfen könnten. Allein der Glaube, welcher die Liebe einflößt, die siebenmal an Einem Tag zu vergeben imstande ist, ist etwas ganz anderes, als derjenige, der die äußeren Wunder bewirkt, und die Wunderthaten haben nichts gemein mit den sittlichen Werken, die in den Kreis der täglich zu erfüllenden Christenaufgabe gehören.

Man sieht somit, daß diese vier Belehrungen ohne Verbindung untereinander und mit dem Vorangehenden hierher gestellt sind; dieser Umstand sowie das Fehlen einer Angabe über ihre geschichtliche Veranlassung beweist, daß sie in der Quelle, aus welcher Lukas schöpfte, in dieser abgerissenen Form sich vorfanden. Er hat sie gerade so wiedergegeben, ohne sich zu erlauben, eine zu ihrer Begründung dienliche Sachlage zu erfinden, ein Beweis für die Echtheit der in so vielen anderen Fällen angegebenen Veranlassungen. Weiß meint, er nehme hier seine Quelle wieder auf, „an dem Punkt, welcher bei Matthäus durch die Stellen 18, 6 (über das Ärgernis) und 18, 15—17 (über das Vergeben) bezeichnet ist; sodann komme er auf Matthäus 17, 20 zurück (über die Macht des Glaubens); Holtzmann ungefähr ebenso, nur nimmt er als Hauptquelle statt des apostolischen Matthäus von Weiß den in unsrem Markus 9, 36—50 wiedergegebenen Ur-Markus an. Aber jedenfalls kannte Lukas die geschichtliche Veranlassung dieser Vorschriften nicht; sonst hätte er sie angegeben oder er hätte die Vorschriften dahin gestellt, wohin die beiden andern Synoptiker sie stellen, in Kap. 9 seines Evangeliums. Übrigens lauten die Vorschriften, namentlich die über die Macht des Glaubens so verschieden (vergl. Lukas V. 6, ein Maulbeerbaum, mit Matth. 17, 20; 21, 21 und Mark. 11, 23, ein Berg), daß die Annahme, Lukas habe sie aus derselben Quelle, wie die beiden andern, oder aus einem von ihnen geschöpft, nicht möglich ist. Die vierte Vorschrift, für welche sich in den beiden andern Evangelien keine Parallele findet, beweist gleichfalls, daß Lukas hier seine besondere Quelle hat und daß er ihr streng folgt, ohne eine Ergänzung ihrer Lücken zu versuchen.

1) V. 1—3a.[1]) Die Ärgernisse. — Die Ausdrucksweise εἶπε δὲ πρός, er sprach aber zu ..., dient nicht dazu, den folgenden Ausspruch eng mit dem Vorhergehenden zu verbinden, wie dies bei der Formel ἔλεγε δέ, er sagte aber, oder ἔλεγε δὲ καί, er sagte aber auch, der Fall wäre, deren Bedeutung wir öfters bei Lukas kennen gelernt haben. Es ist der einfache historische Übergang. — Das Wort ἀνένδεκτόν, unannehmbar, unzulässig, kommt sonst nirgends vor; es fehlt bei Passow. Das Ausbleiben der Ärgernisse ist eine unzulässige Annahme bei dem Zustand der Sünder, in welchen die Welt versunken ist. — Der Art. τοῦ ist mit Unrecht im T. R. weggelassen. Der Sinn ist: „Es ist etwas Unmögliches, daß nicht ... kommen." Der Ausdruck: Die Ärgernisse (τά) bezeichnet die ganze Klasse solcher Handlungen. Statt μύλος ὀνικός, ein von einem Esel getriebener Mühlstein, wie T. R. nach Matthäus liest, hat man mit den Alex. zu lesen: λίθος μυλικός, ein Mühlstein; dieser war kleiner und wurde mit der Hand getrieben (V. 35). — Die Strafe, auf welche in V. 2 angespielt ist, war bei vielen alten Völkern und ist noch heutzutage im Orient üblich. Die Lesart mehrerer Handschriften der Itala, welche sich auch bei Marcion findet: „Es wäre besser für ihn, daß er nie geboren wäre oder daß ein Stein ...", kommt ohne Zweifel von einer alten aus Matth. 26, 24 entlehnten Glosse her. Eine Bestätigung dafür ist, daß schon bei Clem. Rom. 1. Kor. 46 die Vermischung der beiden Stellen Matth. 18, 6 f. (Parallele zur unsrigen) und Matth. 26, 24 sich zeigt. — Die Kleinen sind die Anfänger im Glauben. — Die Warnung: hütet euch ... (V. 3a) ist offenbar auf das Vorangehende, nicht auf das Folgende zu beziehen; sie ist begründet einerseits dadurch, daß so leicht Ärgernis entsteht (V. 1), andrerseits durch die furchtbare Gefahr, welche es dem bringt, der es verursacht (V. 2). Die verdammte Seele zieht den, der sie zum Bösen verführt hat, wie ein Bleigewicht mit sich in den Abgrund hinunter. — Dieselbe Warnung steht Matth. 18, 6 und Mark. 9, 42 und ist dort begründet entweder durch den Streit, der zwischen den Jüngern stattgefunden hatte, oder durch den voreiligen Tadel, welchen sie gegen den Menschen aussprachen, der im Namen Jesu Besessene austrieb, ohne sich den Jüngern anzuschließen (Mark. 9, 38; Luk. 9, 49).

2) V. 3b—4.[2]) Das Verzeihen von Beleidigungen. — Diese Vorschrift, welche mit der vorhergehenden durch kein logisches Band verknüpft ist, steht gleichwohl bei Matthäus in derselben Rede (18, 15—22); daraus läßt sich vielleicht entnehmen, daß sie in der Tradition, deren Form sich bei Lukas erhalten hat, miteinander verbunden waren. — Läßt man in V. 3 mit den Alex. das εἰς σέ, gegen dich, weg, so kann man den Ausdruck sündigen auf jede Art von Verfehlung beziehen; so erklären mehrere Ausleger, Hofmann, Keil u. a.; sie stützen sich auf das ἐπιτίμησον, schelte ihn: denn der Tadel könnte, wie sie meinen, nicht von dem Zuhörer ausgesprochen werden, wenn er selbst der Beleidigte wäre. Allein in diesem Fall müßte man annehmen, daß Jesus in V. 4 plötzlich zur Idee einer persönlichen Beleidigung

---

1) V. 1. ℵABD und 5 Mjj It. Syr. lesen αυτου nach μαθητας; fehlt im T. R. sowie in E und 8 Mjj. — Alle Mjj. lesen του nach εστιν; wird vom T. R., nur mit den Mnn., ausgelassen. — ℵBDL It.: πλην ουαι (statt ουαι δε); aus Matthäus entnommen. — V. 2. Marcion las (nach Tertull.): Si natus non fuisset aut si ... — ℵBDL It. lesen λιθος μυλικος statt μυλος ονικος, wie T. R. mit A und 14 Mjj., nach Matthäus, liest.

2) V. 3. ℵBDLX It. lassen δε nach εαν weg. — T. R. liest mit D und 14 Mjj. εις σε nach αμαρτη oder αμαρτηση (D und 3 Mjj.); diese Worte fehlen in ℵABL Itpler. — V. 4. Αμαρτηση in ABD und 3 Mjj., statt αμαρτη in ℵ und 11 Mjj. — T. R. liest mit A und 12 Mjj. Syr. της ημερας; fehlt in ℵBDLX It. — T. R. liest mit Mnn. επι σε; ℵABD und 3 Mjj.: προς σε; 12 Mjj. lassen diese Worte weg.

übergehe, was gezwungen ist. Man muß daher, ob man nun das εἰς σέ wegläßt oder nicht, annehmen, daß Jesus an eine persönliche Beleidigung denkt, welche seinem Zuhörer widerfahren ist; und warum sollte dieser nicht versuchen, seinen Bruder zur Selbstbesinnung zu bringen, indem er ihn auf das Unrecht hinweist, das er ihm zugefügt hat (Matth. 18, 15)? — In dieser Vorschrift begegnet sich die Heiligkeit und die Liebe; zuerst tadelt die Heiligkeit; dann, wenn der Tadel angenommen wird, verzeiht die Liebe. Die paradoxe Form, welche Jesus anwendet, hat den Sinn, daß die Verzeihung, die wir unsern Brüdern zu gewähren haben, keine andere Grenze hat, als ihre Reue und das Bekenntnis ihrer Schuld. — Nicht bloß bei Matthäus (18, 15—22) steht diese Vorschrift in derselben Rede, wie die vorhergehende über das Ärgernis; sondern auch Markus, bei welchem die Vorschrift über das Vergeben fehlt, hat uns in der parallelen Rede folgende Ermahnung aufbewahrt (9, 50): „Habt Salz in euch selbst (übt Strenge gegen euch selbst) und habt Frieden unter einander." Dieser Ausspruch, welcher an das Gebot des Vergebens erinnert, stimmt ganz gut mit der Thatsache überein, daß ein peinlicher Streit zwischen den Jüngern stattgefunden hatte (Mark. 9, 33; Luk. 9, 46). Man hat hier den Beweis für die fragmentarische Weise, in welcher die Worte Jesu von der Tradition aufbewahrt worden sind, wie für die Verschiedenheit der Quellen, aus denen unsre Evangelisten schöpften.

3) V. 5—6.[1] Die Macht des Glaubens. — Es handelt sich hier nicht mehr um die Jünger überhaupt, sondern speziell um die Apostel (V. 5). Die aufgeworfene Frage scheint wirklich in enger Beziehung zu der apostolischen Aufgabe gestanden zu sein. Der Glaube, auf welchen sich diese Bitte bezog, ist, wie die Antwort beweist, nicht der Glaube, durch welchen man die Kraft zu vergeben bekommt und selig wird, sondern derjenige, durch den man Wunder verrichtet im Dienst des Reiches Gottes; vergl. 1. Kor. 12, 9; 13, 2. — Die Bitte der Apostel kann durch eine außerordentliche Kundgebung der Macht Jesu veranlaßt worden sein, welche die Jünger bei der Erfüllung ihres Apostelberufes nachahmen zu können wünschten, z. B. durch die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums (Matth. 21, 20). Hofmann meint, die Bitte erkläre sich natürlicher daraus, daß die Apostel auf irgendeine Weise, etwa wie in 9, 40, von der Ohnmacht ihres Glaubens Erfahrung gemacht hatten. Allein die Antwort Jesu enthält vielmehr eine Steigerung, in dem Sinn: „Wenn ihr ... hättet, so würdet ihr nicht bloß thun, was ich gethan habe, z. B. machen, daß dieser Feigenbaum verdorrt, sondern ihr würdet sogar zu ihm sprechen: Reiß dich aus und ..." — Wenn vor πίστιν, Glaube, der Artikel τήν, den, stünde, so wäre der Sinn: „Füge zu allem, was wir schon haben, auch noch den Glauben hinzu." Ohne den Artikel kann der Sinn nur der sein: „Füge zu dem Glauben, den wir haben, weiteren hinzu; vermehre, befestige unsern schwachen Glauben."

V. 6. Die Lesart εἰ εἴχετε, wenn ihr hättet, ist offenbar eine Korrektur, durch welche dieses Verb. mit dem Hauptverb. ἐλέγετε ἄν, ihr würdet sagen, in Einklang gebracht werden soll. Man hat mit den alex., sowie mit dem Alexandr. und einigen andern byzant. zu lesen: εἰ ἔχετε, wenn ihr habt. Die Ausdrucksweise läßt sich auf doppelte Art erklären: „Ihr bittet um mehr Glauben, als ihr habt; das ist nicht nötig; es handelt sich hier nicht um viel oder wenig. Habt nur Glaube: so klein er auch sei, ihr werdet

[1] V. 6. T. R. liest mit DEGH εἴχετε; ℵAB und 11 Mjj.: ἔχετε. — ℵDLX lassen ταύτῃ weg.

damit Wunder wirken, wenn der Ruf dazu an euch ergeht.“ So Buttmann (Beiträge zur Krit. und Gramm. des N. T.; Stud. und Krit., 1858, S. 483—85.) Oder der Sinn kann sein: „Ja, ihr braucht wirklich mehr Glauben, als ihr habt; denn wenn ihr mehr hättet, würdet ihr nötigenfalls dieselben Werke verrichten, wie ich.“ In dieser zweiten Bedeutung stünde das: wenn ihr habt, für: wenn ihr hättet, wie in vielen Fällen (2. Kor. 11, 4 und im Klassischen), wo die Thatsache zuerst im Bedingungssatz als wirklich und dann im Hauptsatz als nicht wirklich angenommen ist. Mir scheint, daß die Antwort Jesu, im ersteren Sinn verstanden, sich natürlicher an die Bitte der Apostel anschließt. Jesus antwortet ihnen, daß der Glaube, mag er nun stark oder schwach sein, der Wirksamkeit der göttlichen Allmacht die Thüre öffne, der einzigen realen Macht in der Welt, derjenigen Macht, welche die Welt gegründet hat und Herr über dieselbe bleibt. Wenn der menschliche Wille durch den Glauben das Geheimnis gefunden hat, sich mit dieser höchsten aller Mächte zu vereinigen, so erhebt er sich dadurch zur Allmacht, und im Bewußtsein dieser Stellung ist er imstande, selbst im Gebiet der Natur, so oft das Reich Gottes es erfordert, das Hindernis zu beseitigen (den Maulbeerbaum wegschaffen) und es in ein Mittel zu verwandeln (den Baum in den Sand des Meeres verpflanzen). — Der Aorist ὑπήκουσεν ἄν, er hätte gehorcht, ist bemerkenswert. Kaum gesagt, wäre es schon geschehen.

Weiß meint, Lukas habe diesen Ausspruch aus Matth. 17, 20 geschöpft, indem er ihn nach Mark. 11, 23 überarbeitete, und es sei daher die Bitte, welche die Apostel bei ihm an Jesus richten, als die Erfindung des Evangelisten anzusehen. Allein warum würde Lukas in diesem Fall an Stelle des Berges bei Matthäus und Markus einen Maulbeerbaum setzen? Wozu diese Änderung, welche das Bild eher abschwächt? Jesus kann eine derartige Sentenz, welche sprichwörtlichen Charakter hat, ganz gut öfter ausgesprochen haben. Solche Annahmen, wie die von Weiß, sind die notwendige Folge seiner Ansicht über den Ursprung unsrer Synoptiker. — Ich meinesteils halte es für ganz einfach, anzunehmen, daß die von Lukas berichtete Bitte von den Aposteln aus Anlaß des Verdorrtseins des Tags zuvor verfluchten Feigenbaums an Jesus gerichtet worden ist (Mark. 11, 20). Es findet nämlich ein merkwürdig nahes Verhältnis statt zwischen der Ermahnung, welche Jesus bei Markus an sie richtet: „Habt Glauben an Gott“ (ἔχετε πίστιν θεοῦ) und der Bitte bei Lukas: „Lege uns Glauben zu.“ Der Maulbeerbaum kann leicht von Lukas an Stelle des Feigenbaums gesetzt worden sein.

4) V. 7—10.[1] Gegen die Verdienstlosigkeit der Werke. — Dieser nur bei Lukas sich findende Ausspruch steht mit dem unmittelbar Vorhergehenden in keinem Zusammenhang. Denn die Wunder können nicht zur Klasse der διαταχθέντα, dessen, was befohlen ist, gerechnet werden. Dennoch bildet er einen sehr passenden Schluß dieser ganzen Reihe von Unterweisungen Jesu, welche sich auf den pharisäischen Geist beziehen. Ein Sklave kommt abends heim, nachdem er den ganzen Tag entweder auf dem Feld gearbeitet oder die Herde gehütet hat. Bemüht sich der Herr mit außerordentlichen Beweisen seiner Zufriedenheit? Nein; alles geht im Hause seinen regelmäßigen Gang

[1] V. 7. ℵ B D L X It. lesen αυτω nach ερει; wird vom T. R. mit A und 13 Mjj. ausgelassen. — V. 8. A K und 5 Mjj. lesen αν nach εως. — V. 9. A B D L X lassen εκεινω weg, welches T. R. mit 11 Mjj. liest. — T. R. liest mit D X αυτω nach διαταχθεντα; fehlt bei allen andern. — T. R. liest mit A D und 13 Mjj. Itpler Syr.: ου δοκω; ℵ B L X Italiq lassen diese Worte weg. — V. 10. T. R. liest mit 14 Mjj. Syr. vor ο ein οτι, welches ℵ A B D L It. weglassen. — T. R. liest mit E und 9 Mjj. οφειλομεν; ℵ A B D und 5 Mjj. It. Syr.: ωφειλομεν.

fort. Von der Tagesarbeit geht der Knecht zu der des Abends über; er bereitet das Mahl und dient dabei, so lange (ἕως oder besser ἕως ἄν) es dem Herrn gefällig ist zu essen und zu trinken. Dann erst kann er auch sein Mahl zu sich nehmen. Das εὐθέως, sogleich, ist nicht zu ἐρεῖ, sagt, zu ziehen, sondern zu den folgenden Worten: „Komm her und sitze nieder.“ Den Gegensatz zu diesem Ausdruck bildet das μετὰ ταῦτα, darnach, in V. 8. — So muß auch der untadelhafteste Mensch sich sagen, daß er, wenn er alle seine Pflichten erfüllt, nur seine Schuld gegen Gott bezahlt, welcher ja seinerseits für alle seine Bedürfnisse sorgt. Auf rechtlichem Standpunkt ist man also einander nichts mehr schuldig. Der Ausdruck ἀχρεῖοι, unnütz, darf hier nicht in gleichem Sinn genommen werden, wie Matth. 25, 30 (unfähig, einen nützlichen Dienst zu leisten). Der Zusammenhang zeigt, daß er hier einfach bedeutet: der nichts gethan hat, wodurch er eine außerordentliche Belohnung verdient hätte. Dieses Urteil über das menschliche Werk ist richtig auf dem Boden des Rechts, auf welchen der Pharisäismus sich stellte, und vernichtet dieses gesetzliche System, indem es mit dem menschlichen Verdienst auch eine göttliche Verbindlichkeit verneint; bei diesem Urteil muß auch jeder Mensch stehen bleiben, wenn er sein Werk Gott gegenüber anschlägt. Aber es giebt ein höheres Gebiet, als das des Rechts, das der Liebe; in diesem geschieht von seiten des Menschen eine Arbeit anderer Art, die, welche den Charakter freudiger, kindlicher Hingebung an sich trägt; und ebenso findet hier von seiten Gottes eine Wertschätzung statt, welche auf ein anderes Prinzip gegründet ist, auf den unendlichen Wert, welchen die Liebe der Liebe beilegt. Diesen anderen Standpunkt hat Jesus 12, 36 f. ausgesprochen. Holtzmann meint, diese Mahnung könne nicht, wie in V. 1 gesagt ist, an die Jünger gerichtet sein, weil sie ausdrücklich den Zweck hat, den pharisäischen Geist zu bekämpfen. Allein Jesus ermahnte ja die Apostel auch, sich vor dem Sauerteig der Pharisäer zu hüten, und das Gleichnis von den zu verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg berufenen Arbeitern, welches denselben Grundgedanken enthält, wie diese Vorschrift, ist gleichfalls an die Jünger gerichtet (Matth. 20, 1 ff.). Die Frage des Petrus nach dem Weggang des reichen Jünglings (Matth. 19, 27): „Was wird uns dafür?“ zeigt hinlänglich, daß die Gefahr für die Glaubigen immer vorhanden ist. Der Hochmut hängt sich, wie ein nagender Wurm, selbst an die Wurzeln des Glaubensgehorsams an. — Die Worte: οὐ δοκῶ, ich meine nicht, welche die byz. am Schluß von V. 9 lesen und Tischendorf, Westcott und Hort weglassen, werden von Meyer, Weiß, Keil verteidigt, und mit Recht. Sie machen, wie Weiß erklärt, nicht den Eindruck einer Glosse und sie finden sich in den alten Übersetzungen. Ihre Auslassung ist ohne Zweifel durch das folgende οὕτω veranlaßt worden (Meyer).

Die Untersuchung dieses Abschnitts führt uns zu folgendem Schlußergebnis: Entweder hat Lukas denselben so, wie er ihn giebt, in seiner Quelle vorgefunden, oder er hat, nachdem er bisher alle die Lehrreden berichtet hatte, von denen die Veranlassung gegeben war, hier alle diejenigen vereinigt, bei welchen er keine solche Angabe vorfand. Es ist wie ein Rest in seiner Mappe, den er uns unversehrt überliefert. Einem so scharfsinnigen Geist, wie dem seinigen, wäre es nicht schwer geworden, Veranlassungen und Einleitungen zu erfinden, wenn dies überhaupt seine Methode gewesen wäre. Zugleich ist dieser fragmentarische Charakter, der uns auf den ersten Blick befremdet, der deutlichste Beweis für die historische Wahrheit der so berichteten Aussprüche. Künstlich dem Herrn von seinen Jüngern in den Mund gelegte Reden würden sich nicht so abgebrochen ausnehmen.

Dritter Kreis.

17, 11—19, 27.

Die letzten Reiseauftritte.

Dieser dritte Abschnitt führt uns bis nach Bethanien, vor die Thore Jerusalems, und bis an den Morgen des Palmtags. Es scheint mir einleuchtend, daß V. 11 nach der Absicht des Lukas einfach die Fortsetzung der 9, 51 (vergl. 13, 22) angefangenen und nicht, wie Wieseler will, den Anfang einer neuen Reise bezeichnet. Wegen der Mannigfaltigkeit der erzählten Begebenheiten bringt Lukas von Zeit zu Zeit die allgemeine Sachlage dem Leser in Erinnerung. Im Lauf dieses dritten Erzählungskreises holt sein Bericht den der beiden andern Synoptiker wieder ein, in dem Augenblick, wo man Jesu Kinder bringt, damit er sie segne (18, 15 ff.). Da diese Begebenheit von Matthäus und Markus ausdrücklich nach Peräa versetzt ist, so ergiebt sich daraus, daß die folgenden Begebenheiten sich zuerst in Galiläa zugetragen haben, in dem Augenblick, wo Jesus im Begriff war, über den Jordan zu gehen, dann in Peräa, gleich nachdem er den Jordan überschritten hatte. Weiß, Hofmann und andere wollen diese Auffassung des Berichts nicht gelten lassen. Der 11. Vers enthält nach ihrer Ansicht bloß die Einleitung der folgenden Erzählung, indem dieselbe erklärt, wie es kam, daß ein Samaritaner und Juden bei einander waren. Das wäre annehmbar, wenn dieser Eingang bloß die Worte enthielte: διήρχετο διὰ μέσου, er zog mitten durch ... Allein vorher heißt es: ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερ.. da er auf der Wanderung nach Jerusalem begriffen war; diese Worte wären bei obiger Auffassung ganz unnötig. Sie haben nur einen Sinn, wenn sie dazu dienen, die in 9, 51 angegebene allgemeine Sachlage, wie wir sie aufgefaßt haben, in Erinnerung zu bringen.

I. Die zehn Aussätzigen.

17, 11—19.

V. 11—14.[1]) Die Heilung. — Die Konstruktion ist hebräisch; sie erinnert an die in 9, 51. Das καὶ αὐτός scheint hier wie dort einen besonderen Nachdruck zu haben. Jesus verfolgt keinen der gewöhnlichen Wege, auf welchen sich die Galiläer nach Jerusalem begaben, durch Samaria oder durch Peräa; er geht seinen eigenen, den er mit Bedacht sich vorgezeichnet hat. — Der Ausdruck διὰ μέσου, mitten durch, kann bedeuten: indem er nach einander diese beiden Gebiete durchzog. So erklären Olshausen und Geß. Jesus hätte, nachdem er sich in Ephraim aufgehalten (Joh. 11, 54), in diesem Zeitpunkt zum letzten Mal Samaria, sodann Galiläa besucht, indem er beide von Süden nach Norden durchzog.[2]) Allein der Ausdruck: „auf dem Weg nach

---

[1]) V. 11. ℵ B L lassen αυτον nach πορευεσθαι weg. — ℵ B L lesen δια μεσον statt δια μεσου. — V. 12. ℵ L lesen υπηντησαν statt απηντησαν. — B F lesen ανεστησαν.

[2]) Der Grund ist für Geß der Auftritt mit dem Zinsgroschen (Matth. 17, 24—27); denn die Tempelsteuer wurde im März bezahlt, und dieses Datum würde mit der Rückkehr Jesu nach Kapernaum ganz gut stimmen, welche bei dieser Annahme unmittelbar vor dem Osterfest stattgefunden hätte (siehe Joh. 11, 55). Allein es ist möglich, daß Jesus in dem Jahr vor demjenigen seines Todes die Steuer, welche gewöhnlich im Frühjahr bezahlt wurde, erst im Herbst entrichtet hat, bei seiner Rückkehr von seinem Ausflug in den Norden Galiläas. Die Form der Frage des Steuereinnehmers schließt auf ziemlich natürliche Weise die Idee einer verspäteten Bezahlung in sich; es ist daher nicht möglich, aus diesem Umstand den

Jerusalem" wäre bei diesem Sinn ganz unrichtig angebracht: auf dem Weg zu der Stadt, der er den Rücken zuwandte! Der wahre Sinn ist daher: zwischen Samaria und Galiläa; Jesus durchzog die Gegend, in welcher beide Provinzen zusammengrenzen. Diese Bedeutung wird bestätigt durch das Fehlen des Artikels vor beiden Eigennamen: zwischen Samaria und Galiläa. Denselben Sinn hat die analoge Ausdrucksweise ἀνὰ μέσον in den LXX, Richt. 15, 4; 1. Kön. 5, 12; Ez. 22, 26. Sie kommt auch bei den Klassikern vor; siehe Weiß. In der Formel διὰ μέσον (alex. Lesart) ist das μέσον adverbialisch gebraucht (Weiß). Jesus wandte sich von Westen nach Osten, gegen den Jordan hin, den er überschreiten mußte, um nach Peräa zu kommen; dies stimmt, wie wir gesehen haben, mit Matth. 19, 1; Mark. 10, 1 und sogar Joh. 10, 40—42 zusammen. — Indem Lukas die allgemeine Sachlage einer Reise nach Jerusalem in Erinnerung bringt, giebt er zugleich eine genaue Bestimmung der Gegend mit Hinsicht auf die folgende Erzählung, wo wir einen aussätzigen Samaritaner unter aussätzige Juden gemischt antreffen. Das gemeinsame Unglück hatte sie zusammengebracht und die nationale Schranke zwischen ihnen niedergeworfen. — Weniger kühn als der Aussätzige in Kap. 5 bleiben diese Unglücklichen beim Anblick Jesu in der Ferne stehen und wagen es nicht, mit ihm in das Dorf hineinzugehen, gemäß dem Gesetz, Lev. 13, 46; die Entfernung, in welcher ein Aussätziger von jeder anderen Person bleiben sollte, wird von den einen auf vier, von andern auf hundert Ellen geschätzt. Aber sie erheben alle einstimmig ein Geschrei, um seine Aufmerksamkeit zu erregen. Jesus wird durch dieses klägliche Jammern aufs tiefste ergriffen und ohne ihnen erst ihre Heilung anzukündigen, fordert er sie auf, hinzugehen und dieselbe durch den Priester bestätigen zu lassen. Es liegt in diesem unerwarteten Befehl gleichsam ein Aufschwung triumphierender Freude. Sie aber bemerken beim Weggehen die ersten Symptome der sich vollziehenden Heilung.

V. 15—19. Der dankbare Samaritaner. — Die neun Juden, welche die Heilung als etwas ansehen, was ihnen sozusagen gebührte, setzen ihren Weg fort, glücklich über ihre Genesung, aber das Herz für die Dankbarkeit verschlossen. Der zehnte, ein Samaritaner, tiefer durchdrungen vom Gefühl seiner Unwürdigkeit und dem Gedanken, daß das Geschenk ein unverdientes sei, empfindet das Bedürfnis, dem Geber seine Dankbarkeit zu bezeugen. Er preist Gott unter dankbarem Freudengeschrei (V. 15), vergißt aber auch das menschliche Werkzeug nicht (V. 16). Man beachte den Unterschied zwischen δοξάζειν und εὐχαριστεῖν, lobpreisen und danksagen, anbeten und danken.

V. 17. Indem Jesus in ihm einen Samaritaner erkennt, fühlt er sich tief ergriffen von dem Unterschied zwischen diesen einfältigen Gemütern, in welchen noch das natürliche Gefühl der Dankbarkeit erklingt, und den von pharisäischem Hochmut verrosteten jüdischen Herzen, und es mag sich seinem Blicke sofort das künftige Schicksal seines Evangeliums in der Welt dargestellt haben. Es ist dies für ihn einer der zahlreichen Vorboten der Rolle der Juden und der Heiden in der Geschichte des Reiches Gottes. Gleichwohl begnügt er sich, bloß den vorliegenden Kontrast ausdrücklich hervorzuheben. — Ein αὐτῷ, zu ihm, bei εἶπεν, er sagte, fehlt mit Recht. Im 17. V. spricht Jesus eine Reflexion aus. Seine wirkliche Antwort auf die Danksagung des Samaritaners findet sich erst in V. 18 (αὐτῷ). — Das Verb. εὑρέθησαν hat nicht das Partizip. ὑποστρέψαντες, als Substantiv genommen, zum Subjekt, sondern das hinzuzudenkende ἄλλοι. — Indem Jesus den Menschen daran er-

Beweis einer so wichtigen Thatsache zu entnehmen, wie die einer Rückkehr nach Galiläa in der Zeit nach dem Aufenthalt in Ephraim. Der genauere Bericht des Johannes schließt diese Annahme aus.

innert, daß sein Glaube ihn geheilt habe, will er ihm offenbar die Wichtigkeit dieses sittlichen Akts und die Rolle zum Bewußtsein bringen, welche eben dieser Glaube noch in seinem Leben spielen kann, indem er ihm eine Heilung höherer Art verschaffen kann. So befestigt dieser Mann durch seine Rückkehr das Band, welches die Wohlthat zwischen ihm und der Person Jesu geknüpft hatte, während dieses Band bei allen andern infolge ihrer Undankbarkeit ganz zerreißt.

Die Kritik hält diese Erzählung für verdächtig wegen ihrer universalistischen Tendenz. Aber wenn sie in didaktischer Absicht erfunden wäre, so wäre die in paulinischem Sinn daraus zu ziehende Lehre sicher nicht mit Stillschweigen übergangen. Dann müßte man auch bei Matthäus die Heilung des Knechts des heidnischen Hauptmanns verdächtig finden; ja mit noch mehr Grund, weil Jesus dort auf die aus der Begebenheit zu ziehende allgemeine Regel dringt.

II. Die Zukunft Christi.
17, 20 — 18, 8.

Der Abschnitt enthält: 1) eine Frage der Pharisäer über die Zeit der Erscheinung des Reichs Gottes nebst der Antwort Jesu (V. 20. 21); 2) eine Lehrrede Jesu an seine Jünger über denselben Gegenstand (V. 22—37); 3) das Gleichnis vom ungerechten Richter, welches von dem eben behandelten Gegenstand die praktische Anwendung auf die Glaubigen macht (18, 1—8).

1) V. 20—21.[1]) Der geistige Charakter des Reichs. — Die Pharisäer konnten bekanntlich den Anbruch des messianischen Reichs kaum erwarten. Natürlich wünschten sie die Ansicht Jesu über den Gegenstand zu wissen. Dies war wahrscheinlich der Zweck des Besuchs des Nikodemus auch gewesen (Joh. 3). Der Text giebt keinerlei Anlaß, in dieser Frage einen Spott (Calvin) oder eine Jesu gelegte Falle zu erkennen (Meyer). Allerdings hätte es sie gefreut, wenn sie ihn bei diesem Anlaß in Verlegenheit gebracht oder ihm eine Ketzerei entlockt hätten. — Ihre Frage beruhte auf einem ganz äußerlichen Begriff des göttlichen Reichs; sie dachten sich sein Kommen wie einen plötzlichen, großartigen Theaterstreich. Nach evangelischer Anschauung ist diese Erwartung allerdings nicht ganz falsch; ein neuer Zustand der Dinge soll auf den gegenwärtigen folgen, aber er muß zuvor durch eine im Grund der Herzen vor sich gehende Arbeit in der Menschheit vorbereitet werden; und dieses innere Kommen des Reichs findet Jesus für gut, solchen Fragenden gegenüber hervorzuheben, wie er dies auch bei Nikodemus gethan, welcher mit einer ähnlichen Frage zu ihm kam. Der Ausdruck μετὰ παρατηρήσεως, in wahrnehmbarer Weise, bezieht sich auf die Wahrnehmung einer in die Sinne fallenden Thatsache. Das Präsens ἔρχεται, kommt, ist das Präsens der Idee. Da also das Reich Gottes sich nicht auf eine sichtbare Weise einführt, kann es geschehen, daß es da ist, ohne daß man eine Ahnung davon hat, und dies ist gerade jetzt der Fall; vergl. 11, 20: „Das Reich Gottes ist unerwartet über euch gekommen." — Siehe hier, siehe da: diese Worte drücken die Ansicht derer aus, welche meinen, das Dasein des messianischen Reichs an irgend einer sichtbaren Erscheinung erkennen zu können. Das folgende ἰδοὺ γάρ, denn siehe, stellt dieser falschen Ansicht das untrügliche Wissen Jesu und die Überraschung seiner Zuhörer gegenüber, welche aus seinem Mund vernehmen, daß der Zustand der Dinge, dessen Kommen ihre Gedanken beschäftigt, schon da ist, wenn auch unsichtbar. — Das ἐντὸς ὑμῶν wird von

[1]) V. 21. T. R. wiederholt mit A D und 13 Mjj. It. ἰδοὺ vor ἐκεῖ; ℵ B L lassen es weg.

fast allen Neueren erklärt im Sinn von: mitten unter euch, also in der Person Jesu selbst und der seiner Jünger. Philologisch ist diese Bedeutung möglich, auch paßt sie zum Zusammenhang. Der Gedanke ist dann: „Dieses Reich kommt so wenig in sinnenfälliger Weise, daß es schon unter euch ist, ohne daß ihr sein Kommen wahrgenommen hättet." Aber die wahre logische Antithese zum ersten Satz des Verses: „hier, da ...", ist nicht die lokale, sichtbare Gegenwart Jesu und der Seinigen inmitten der Fragenden, sondern der innerliche, geistliche Charakter dieses Zustandes der Dinge, welchen sie Reich Gottes nennen; daher entspricht der Sinn: inwendig in euch noch besser dem Zusammenhang. Diese letztere Erklärung wird denn auch trotz aller von Weiß und andern vorgebrachten Einwände von Hofmann, Schanz, Keil u. s. w. vorgezogen. Es ist klar, daß bei dieser Bedeutung das Präsens ἐστί, ist, wie ἔρχεται in V. 20, das Präsens der Idee, des Wesens ist. Jesus konnte nicht in abstrakter Weise sagen: „inwendig im Menschen"; er mußte zu seinen Zuhörern, welche selbst daran teilzunehmen hofften, sagen: „inwendig in euch (wenn ihr je es besitzet)." Dieser Sinn paßt besser zu der Stellung des ἐντὸς ὑμῶν vor dem Verb., wodurch es den Nachdruck hat, zu der gewählten Präpos. ἐντός, inwendig in (das lat. intus), im Gegensatz zu ἐκτός (siehe Passow), endlich zu der Antwort Jesu an Nikodemus auf eine ähnliche Frage: „So jemand nicht von neuem geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen." Dies ist der schon von Chrysostomus und Calvin angenommene Sinn.

2) V. 22—37: Die Erscheinung des Reichs.

Den Pharisäern mußte Jesus in Erinnerung bringen, was sie nicht wußten, das geistliche Wesen des Reichs. Aber Jesus wollte damit keineswegs die endliche äußere Erscheinung einer göttlichen Ordnung der Dinge leugnen. Um diese andere Seite der Wahrheit zu entwickeln, wendet er sich an seine Jünger; denn nur mit denen, welche schon etwas von geistlichem Leben besitzen, kann er auf fruchtbare Weise von seiner zukünftigen Erscheinung reden. Sodann stellte sich die Idee von dem Kommen des Reichs auf diesem zweiten Standpunkt dar als die Wiedererscheinung Jesu selbst, eine Wahrheit, die mit Nutzen nur Glaubigen verkündigt werden konnte. Man sieht, wie sehr die Revue de théologie das Richtige traf, wenn sie erklärte: „Die zwei ersten Verse (V. 20 f.) stehen im Widerspruch mit der übrigen Rede und haben keinen Zusammenhang mit dem Folgenden" (1867, S. 386)!

Die Belehrung Jesu betrifft vier Punkte: a. Wann und wie wird Jesus wiederkommen (V. 22—25)? b. Welches wird dann der Zustand der Welt sein (V. 26—30)? c. Was ist die zu erfüllende sittliche Bedingung, um in dieser entscheidenden Krise gerettet zu werden (V. 31—33)? d. Die darauf folgende Scheidung (V. 34—37).

a. V. 22—25.[1]) Das Wann und Wie. — Der Gedankengang ist folgender: Das Reich in dem äußerlichen Sinn, in welchem es die Pharisäer verstehen, kommt nicht so bald (V. 22); und wenn es kommt, wird man über seine Erscheinung nicht in Ungewißheit sein (V. 23 f.). V. 25 kommt auf die Idee von V. 22 zurück.

Ἡμέραι (V. 22): Tage, lange Tage, während welcher die Glaubigen Zeit haben, sich nach der sichtbaren Gegenwart des Meisters zu sehnen und zu seufzen. Vergl. 5, 35. Einen der Tage des Menschensohnes, kann

[1]) V. 23. T. R. liest mit AB und 10 Mjj. ἤ; D und 12 Mjj. lassen es weg; ℵM: καὶ ἰδού. — ℵL lesen ιδου εκει vor ιδου ωδε. — V. 24. T. R. liest mit D und 12 Mjj. η vor αστραπτουσα; fehlt bei ℵBLXΓ. — T. R. fügt mit D και nach εσται hinzu. — BD lassen die Worte εν τη ημερα αυτου weg.

bedeuten: einen der Tage, die ihnen gegenwärtig geschenkt sind, da sie seine Gegenwart genießen (so die Alten, Stier, Ewald), oder: einen Tag der messianischen Endzeit, eine Kundgebung vom Himmel, welche sich schon an das herrliche Kommen Jesu anknüpft; so de Wette, Bleek, Meyer, Weiß, Hofmann, Keil u. a. Die erste Bedeutung scheint natürlicher, nur darf man sie nicht von der zweiten trennen. Das Vermissen ist nur eine andere Form des Verlangens. Wenn die Apostel oder ihre Nachfolger in Abwesenheit ihres Herrn eine lange Zeit auf der Erde zugebracht haben werden, wenn ihr Predigen und ihre apologetischen Beweise erschöpft sind und um sie her der Skepticismus, der Materialismus, der Pantheismus und der Deismus mehr und mehr die Oberhand bekommt, dann wird in ihren Gemütern ein sehnsüchtiges Verlangen entstehen nach dem Herrn, der schweigt und sich verbirgt; sie werden eine, auch nur Eine (μίαν) göttliche Kundgebung wie in den alten Tagen begehren, als Vorspiel der letzten Erlösung, um ihr Gemüt zu erfrischen und die hinsterbende Kirche aufrecht zu erhalten. Aber es wird bis ans Ende heißen: im Glauben wandeln. Οὐκ ὄψεσθε. ihr werdet nicht sehen; das hinzuzudenkende Objekt versteht sich von selbst (was ihr zu sehen wünschet). Ist es zu verwundern, wenn unter solchen Umständen der Glaube der größeren Mehrzahl unterliegt (18, 8)?

V. 23. Diese lebhafte Erwartung bei den Glaubigen wird zur Folge haben, daß sie den etwa eintretenden außerordentlichen Kundgebungen, ja den verführerischen Aufforderungen der Lüge leicht Glauben schenken. Warum scheute sich der Schreiber dieser Zeilen zu sagen, daß er dreimal in seinem Leben Personen gegenüber gestanden sei, welche vorgaben, die erwartete höchste Offenbarung zu sein, und von denen zwei sich Anhänger verschafft hatten? Buchstäblich steht dieser Vers im Widerspruch mit V. 21. Allein V. 21 bezog sich auf das geistige Reich, dessen Kommen nicht wahrgenommen und ausgerufen werden kann, während jetzt von dem sichtbaren Reich die Rede ist, dessen Erscheinung fälschlich angekündigt wird. — Der folgende Vers sagt, warum alle diese Ankündigungen notwendig falsch sein werden.

V. 24. Das Kommen des Herrn wird allgemein und plötzlich sein. Man läuft nicht da- und dorthin, um einen Blitz zu sehen: er erleuchtet in Einem Augenblick den ganzen Horizont; bei τῆς ist χώρας zu ergänzen. So wird der Herr allen Lebendigen zu gleicher Zeit erscheinen. Seine wunderbaren Erscheinungen nach der Auferstehung, bei verschlossenen Thüren, sind das Vorspiel dieses letzten Kommens. Aber um so wiederzukommen, muß er weggegangen, muß er weggestoßen worden sein. Daran erinnert V. 25. — Dieses Geschlecht kann nur jüdische Zeitgenossen des Messias bezeichnen. Der schon angefangene Bruch zwischen Israel und seinem gegenwärtigen Messias wird vollendet werden, und die Verwerfung des Messias durch sein Volk wird die Entfernung seiner Person und die Unsichtbarkeit seines Reichs während eines ganzen Zeitraums zur Folge haben, welcher Zeitraum nach 13, 35 erst mit der Bekehrung Israels endigen wird. Wie lange dieser anormale Zustand dauern wird, weiß Jesus selbst nicht. — Dagegen weiß und verkündigt er, daß diese Zeitperiode, während welcher die Welt ihn nicht mehr sehen wird, in einen ganz materialistischen Zustand der Dinge auslaufen wird (V. 26—30), welchem nur sein Kommen eine Ende zu machen imstande ist.

b. V. 26—30.[1]) Der Zustand der Welt vor der Wiederkunft Christi. — Während die Glaubigen immer heißer sich nach dem Wiederkommen ihres Herrn sehnen, bemächtigt sich der Menschheit eine immer vollständigere

---

[1]) V. 28. T. R. liest mit AD und 12 Mjj. ομοιως και ως; ℵBLRX: ομοιως καθ' ως. — V. 30. T. R. liest mit ℵA und 11 Mjj. κατα ταυτα; BDKXΠ: κατα τα αυτα.

fleischliche Sicherheit. Es ist eine ähnliche Zeit, wie sie allen großen geschichtlichen Entscheidungszeiten vorangegangen sind. Alle Geschäfte des irdischen Lebens haben ihren regelmäßigen Verlauf, aber alles religiöse Bewußtsein ist in den Gemütern der verweltlichten Menschen erloschen. Die Tage Noahs bezeichnen die 120 Jahre, während deren die Arche gebaut wurde. Ἐξεγαμίζοντο: wurden zur Ehe gegeben, nämlich die Töchter von den Eltern. Mit den beiden Verben ἦλθεν, er kam, und ἀπώλεσεν, vernichtete, könnten zwei neue Sätze anfangen (Weiß); doch scheint es mir nachdrucksvoller, sie noch von ἄχρι ἧς abhängig zu denken: „bis zu dem Tag, da Noah ... ging und da die Sintflut kam und ...“

V. 28—30. Das zweite Beispiel. Der Satz ὡς ἐγένετο u. s. w. würde nach Schanz von einem hineinzudenkenden ἔσται abhängen (V. 26). Ich bin mit Weiß der Ansicht, daß der Hauptsatz in V. 30 enthalten ist (κατὰ ταῦτα nimmt das ὁμοίως καὶ ὡς wieder auf), und daß die dazwischen liegenden Verba ἤσθιον u. s. w., ἔβρεξεν, ἀπώλεσεν Appositionen zu ὡς und wirkliche Subjekte von ἐγένετο sind, nach der bei Lukas so häufig vorkommenden hebräischen Konstruktion. — Ἔβρεξεν wird gewöhnlich aktiv gebraucht: Gott ließ regnen. Vergl. Gen. 19, 24: καὶ κύριος ἔβρεξεν (Matth. 5, 45). Allein da bei dieser Bedeutung das ἀπ' οὐρανοῦ einen Pleonasmus bildet und βρέχω bei Polybius und andern späteren griechischen Schriftstellern mit neutraler Bedeutung vorkommt, ist es natürlicher, es auch hier so zu nehmen, wodurch zugleich der Parallelismus zwischen den beiden ἀπώλεσεν (V. 27 und 29) und ihren beiden Subjekten κατακλυσμός und πῦρ κ. θεῖον erhalten wird. Das Präs. ἀποκαλύπτεται, erscheint, bezeichnet die Erscheinung als eine schlechthin gewisse und versetzt den Zuhörer sehr lebhaft in diesen feierlichen Augenblick. Der Ausdruck setzt voraus, daß Jesus dann gegenwärtig ist, wenn auch unsichtbar, und daß nur der Schleier gehoben zu werden braucht, damit man ihn sehe; vergl. 1. Kor. 3, 3 und den Gebrauch des Wortes ἀποκάλυψις 1. Kor. 1, 7; 2. Thess. 1, 7; 1. Petr. 1, 7. Der Vergleichungspunkt zwischen diesem Ereignis und den beiden angeführten Beispielen ist die Überraschung inmitten der Sicherheit, nebst dem darauf folgenden Gericht. — Matth. 24, 37—39 enthält eine mit V. 26 f. parallele Stelle (das Beispiel des Noah). Die Idee ist dieselbe; aber die so große Verschiedenheit der Ausdrücke gestattet nicht, anzunehmen, daß beide Redaktionen aus demselben Text hervorgegangen sind.

c. V. 31—33.[1]) Die Bedingung, unter welcher man bei der Wiederkunft Christi gerettet wird. — Jesus schildert den Seelenzustand, welcher bei dieser letzten Entscheidung die Bedingung des Heils ist. Der Herr zieht mit himmlischem Gefolge vorüber. Es ist die Sache eines Augenblicks. Er zieht alle Erdenbewohner an sich, welche sich von den irdischen Gütern losgemacht haben, so daß sie innerlich bereit sind, ihm zu folgen, und einen freien, freudigen Aufschwung zu ihm nehmen. Die andern, von dem inneren Band festgehalten, das sie an die irdischen Güter fesselt, bleiben zurück. So ist Lots Weib samt den Gütern, von denen sie sich nicht trennen konnte, zu Grunde gegangen. — Diesen Seelenzustand schildert nun Jesus, wie er gerne thut, durch eine Reihe von äußeren Handlungen, in welchen er sich verkörpert. Die Revue de théologie (in dem angeführten Art., S. 337) wirft dem Lukas vor, er wende hier auf die Parusie den Rat zur Flucht an, der nur auf die Zerstörung Jerusalems passe (Matth. 24). Weiß sieht ähnlich die V. 31—33 als eine aus der Feder des Lukas stammende Einschaltung an; denn mehrere

[1]) V. 31. ℵBL lesen εν αγρω statt εν τω αγρω, welches aus Matthäus stammt. — V. 33. BL lesen περιποιησασθαι statt σωσαι, wie T. R. mit allen andern liest (aus den Parallel. entnommen). — ℵBDK lassen αυτην weg.

Ausdrücke konnten sich ursprünglich nur auf eine Flucht im eigentlichen Sinn beziehen, so wie sie bei Matthäus, 24, 16—20, geschildert ist (die Judenchristen, welche vor der römischen Invasion fliehen). Lukas hätte dieser Schilderung eine geistliche Bedeutung gegeben und sie, gemäß seiner Lieblingsidee, auf die Lossagung von den irdischen Gütern angewendet. Aber ist nicht gerade das Gegenteil davon wahr? Hat nicht vielmehr der Evangelist mitten unter die auf die Flucht im eigentlichen Sinn bezüglichen Aussprüche gewisse Worte hineingebracht, welche sich ursprünglich auf das innere Sichlosmachen bezogen und denen Lukas ihre wahre Bedeutung erhalten hat? Man arbeitet nicht auf dem Felde und man sitzt nicht ruhig auf dem Dach seines Hauses, wenn der Feind naht und schon ins Land eingefallen ist. Diese Züge beziehen sich also keineswegs auf die Zerstörung Jerusalems; sie passen dagegen ganz gut zu der Schilderung des Lukas. Die Parusie tritt unerwartet ein. Wer in der Stadt, auf dem Dache, sich befindet, steige nicht herunter, um seine Hausgerätschaften mitzunehmen, sondern lasse alles liegen und stehen und folge unverweilt dem Zuge des Herrn! Wer auf freiem Felde ist, kehre nicht zurück, um seine Habseligkeiten zu holen; es ginge ihm sonst, wie Lots Weib!

V. 33. Sein Leben retten wollen, d. h. sich innerlich an irgendeinen Gegenstand anklammern, mit welchem man sein Glück identifiziert. Dadurch verliert man sein wahres Leben, das Heil, und geht mit der Welt zu Grunde. Sein Leben verlieren, d. h. die heilige Energie besitzen, sich sogleich von allem loszumachen, was nicht der Herr selbst ist; das wird in diesem Augenblick das einzige Mittel sein, es zu behalten. Siehe zu 9, 24. Es ist ohne Zweifel richtiger, mit dem Vatic. περιποιήσασθαι, erwerben, gewinnen, zu lesen, welches Wort nur hier vorkommt, als σῶσαι, retten. Statt σώζειν, sein Leben retten (9, 24) setzt Jesus im zweiten Satz den Ausdruck ζωογονεῖν, wörtlich: lebendig zeugen. Mit diesem Wort übersetzen die LXX das piel und hiphil von חיה, leben; also eigentlich: leben machen, oder auch in abgeschwächtem Sinn: am Leben erhalten (Gen. 6, 19). Ζωογονεῖν wird in diesem letzteren Sinn von den LXX häufig gebraucht (so Ex. 1, 17; Richt. 8, 19; 1. Sam. 27, 9; 1. Kön. 20, 31). Lukas selbst gebraucht es ebenso, Apg. 7, 19. Ich wage daher nicht, den von mir früher angenommenen Sinn festzuhalten: Das natürliche Leben dadurch wahrhaft lebendig machen, daß man es in geistiges, verklärtes Leben verwandelt. — Die Scheidung, welche in jenem Augenblick sich vollziehen wird, wird plötzlich alle, auch die innigsten irdischen Verbindungen lösen. Daraus wird eine neue Gruppierung der Menschheit hervorgehen: Die Angenommenen und die Zurückgelassenen. Dies wird in den folgenden Versen geschildert.

d. V. 34—37.[1]) Die durch die Parusie bewirkte Scheidung. — Bleek meint, weil von dem Kommen des Herrn als Richters die Rede ist, so sei ergriffen werden = umkommen, gelassen werden = entkommen. Allein das Medium παραλαμβάνεσθαι, an sich nehmen, als sein aufnehmen, kann nur eine günstige Bedeutung haben (Joh. 14, 3). Paulus hat es auch wirklich so gefaßt; denn wahrscheinlich nicht ohne Beziehung auf unsre Stelle spricht er 1. Thess. 4, 17 von dem lebendig hingerückt werden der Glaubigen in der Luft bei der Wiederkunft Christi; es ist hier die Himmelfahrt der Jünger als Ergänzung der Himmelfahrt des Meisters. Ἀφιέναι, verlassen, dahintenlassen, wie 13, 35. Das Bild

[1]) V. 34. T. R. liest, nur mit B, ο εις statt εις. — V. 35. BDR lesen η μια statt μια. — ℵ und 1 Mn. lassen diesen V. weg. — V. 36. Nur T. R. mit DU It. liest diesen V. (aus Matth.). — V. 37. EGH lesen το πτωμα statt το σωμα; aus Matth. entnommene Lesart. — ℵBL lesen και nach εκει.

V. 34 setzt voraus, daß die Parusie bei Nacht geschieht. Das in V. 35 setzt ihr Eintreten bei Tag voraus. Will man kleinlich erklären, so kann man sagen, es werde, da die Parusie für die ganze Erde zumal eintritt, für die eine Hälfte Tag, für die andere Nacht sein. Aber es liegt wenig daran; die Idee ist: Der Mensch mag schlafen oder thätig sein, er wird dahinten gelassen, wenn er sich nicht zuvor hinlänglich von allem losgemacht hat, um sich unverweilt dem vorüberziehenden Herrn hinzugeben. — Bei den Alten gebrauchte man Handmühlen. Wenn der Mühlstein zu schwer war, trieben ihn zwei Personen miteinander. — V. 36, welcher fast in allen Mjj. fehlt, ist aus der Parallelstelle des Matthäus genommen. — So werden die hier auf Erden am engsten Verbundenen in Einem Augenblick auf immer voneinander getrennt werden.

Die Frage der Apostel (V. 37) ist eine Frage der Neugier. Obgleich Jesus schon V. 24 darauf geantwortet hat, benützt er sie doch, um die Unterredung mit einer Erklärung abzuschließen, welche die Ausdehnung des hier angekündigten Gerichts auf die ganze Welt ausspricht; diese Idee steht in unmittelbarer Beziehung zu der von V. 24. Das Hiob 39, 30 angegebene Naturphänomen wendet Jesus an als Symbol der Allgemeinheit dieses Gerichts. Das Aas ist die durchaus verweltlichte, des Lebens aus Gott entleerte Menschheit (V. 26—30: vergl. 9, 60: Laß die Toten ...). Die Adler bezeichnen das Gericht, welches über eine solche Gesellschaft hereinbricht. Eine Anspielung auf die römischen Standarten liegt in diesem Bilde nicht, da sich nichts in der vorangehenden Rede auf die Zerstörung Jerusalems bezieht. Vergl. Matthäus selbst, 24, 28, wo dieses Wort auch auf die Parusie geht. — Allerdings leben die eigentlichen Adler nicht in Schaaren beisammen und nähren sich nicht von Aas. Aber ἀετός kann ebenso wie נשר, Sprüche 30, 17, den großen Geier (gyps fulvus) bezeichnen, welcher dem Adler an Größe und Stärke gleichkommt und den man in der Ebene von Genezareth zu Hunderten erblickt (vergl. Furrer, Bedeut. der bibl. Geogr., S. 13). Einige Kirchenväter haben das Bild des Aases auf den verklärten Christus, das der Adler auf die ihn bei seiner Wiederkunft begleitenden Heiligen bezogen. Diese Erklärung ist ganz unwahrscheinlich. — Vergl. die Schilderung des Gerichts bei der Parusie in Apok. 19, 11 ff.

Über das allgemeine Verhältnis zwischen dieser Rede und der des Matthäus Kap. 24 siehe am Schluß von Kap. 21. Wir wollen hier nur Eines bemerken, nämlich daß auch Weiß annimmt, Matthäus habe in Kap. 24 zwei ursprünglich verschiedene Reden kombiniert, welche im apostolischen Matthäus von einander getrennt überliefert waren, so, wie Lukas sie in Kap. 17 und 21 erhalten hat; zwei Reden, von denen die erste ausschließlich von der Parusie handelte, während die zweite sich speziell auf die Zerstörung Jerusalems bezog. Weiß verwirft mit Recht die von Meyer und Keil verteidigte Annahme, daß Jesus die beiden Reden gemeinsamen Aussprüche bei zwei verschiedenen Veranlassungen habe wiederholen können. Diese Vermutung mag bei gewissen sprichwörtlichen Redensarten ihre Anwendung finden, aber nicht auf so bezeichnende Aussprüche wie V. 24; 26—28; 32; 37.

3) 18, 1—8: Die Witwe und der ungerechte Richter.

Dieses Gleichnis schließt sich eng an die vorangegangene Belehrung über das Kommen des Reiches Gottes an. Jesus hat den Pharisäern erklärt, daß dieses Reich vor allem ein innerliches, geistiges ist; dann hat er den Jüngern das äußere Erscheinen des Reichs nach einem Zustand allgemeiner Verweltlichung, in welchen die Menschheit versinken werde, angekündigt. Jetzt macht er von dieser Wahrheit auf sie die Anwendung, indem er sie ermahnt, durch ihre Gebete diese große Erlösung zu beschleunigen und in dieser Gebetshaltung nicht

nachzulassen, auch wenn sich sein Kommen lange hinauszieht. Weiß meint, Lukas habe in der kurzen Einleitung dieses Gleichnis aus Versehen in eine allgemeine Ermahnung zum Gebet verwandelt. Er hätte also die ursprüngliche Bedeutung desselben verkannt, welche sich auf die Parusie bezog. Allein die Beziehung zur Parusie wird in der Einleitung des Lukas (V. 1) keineswegs geleugnet; im Gegentheil, sie ergiebt sich aus der Formel ἔλεγε δὲ καί, welche wie immer ein Schlußwort über den eben behandelten Gegenstand ankündigt, sowie aus dem αὐτοῖς, ihnen, welches zeigt, daß Jesus nach Lukas selbst sich noch an die nämlichen Zuhörer, wie vorher, wendet. Die Pflicht, inständig und ohne Unterlaß zu beten, steht in der That in unmittelbarer Beziehung zu der der Gemeinde in den letzten Zeiten drohenden Gefahr, sich durch die im Vorhergehenden dargestellte fleischliche Schläfrigkeit, in welche die Welt verfallen wird, überwältigen zu lassen. Inmitten der gottlosen Welt wird die Stellung der Gemeinde die einer Witwe sein, welche keine andere Waffe mehr hat, als ihr unablässiges Bitten. Wehe ihr, wenn sie diese Waffe ihren Händen entfallen läßt! Der anhaltende Gebetsgeist wird das einzige Mittel sein, wodurch sie ihren Glauben bewahren und das Ende dieses unnormalen Zustandes wird beschleunigen können.

V. 1—5.[1]) Das Gleichnis. — Ἔλεγε δὲ καί: „Höret auch noch das". — Man darf ja nicht mit dem Cantabrig. und einigen späteren Byzant. das αὐτούς, zu ihnen, weglassen, durch welches dieses Gleichnis eng mit der vorangehenden Belehrung verknüpft wird. Von dieser Auslassung im T. R. rührt es her, daß einige Ausleger gemeint haben, der 1. Vers kündige bloß eine allgemeine Ermahnung zum Gebet an. — Das πρός bedeutet: in Beziehung oder in Betreff von. Der Ausdruck: allezeit beten steht im Gegensatz zu der Schilderung des gottlosen, gänzlich verweltlichten Lebens der Menschheit in der Zeit des Ferneseins Christi, während die Worte nicht ablassen mit der Gefahr geistiger Ermattung in Beziehung stehen, welche sich für die Kirche aus diesem Zustand der Welt ergeben wird, in deren Mitte sie bis zuletzt ihren Lauf fortsetzen muß. Ἐγκακεῖν (alex.) bedeutet: schwach werden im Kampf; ἐκκακεῖν (byz.): schwach werden beim Aufgeben des Kampfes. Jedenfalls heißt es nachlassen, bevor man das Ziel erreicht hat. — Diese Ermahnung erinnert an diejenige bei Markus 13, 33: βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε καὶ προσεύχεσθε, „sehet zu, wachet und betet", welche dort wie hier unmittelbar auf die Ankündigung der Parusie folgt. Vergl. auch bei Lukas selbst nach der Erörterung desselben Gegenstandes die Nutzanwendung 21, 36: „Wachet also zu aller Zeit mit Beten." Wie kann Weiß angesichts dieser Parallelen die von Lukas in V. 1 hergestellte Beziehung zwischen der Erwartung der Parusie und dem Anhalten am Gebet verdächtigen?

V. 2. Indem Jesus aus dem Richter einen völlig pflichtvergessenen Menschen macht, will er die Lehre, welche er in Betreff der Wirksamkeit beharrlichen Betens geben will, noch verstärken. Da die Witwe weder an dem Gemüt noch auch an dem Gewissen dieses Menschen eine Stütze findet und mit ihren flehentlichen Bitten nichts erreicht, so ist klar, daß wenn sie zuletzt doch den Sieg davonträgt, sie dies nur der unwiderstehlichen Kraft der Beharrlichkeit verdankt. — Ἐντρέπεσθαι (mit einem Objekt): bei sich selbst einkehren und sich schämen vor einer Person oder beim Anhören eines Tadels; daher: jemand scheuen, Achtung haben vor . . .

---

[1]) V. 1. ℵ B L M lassen και weg. — ℵ A B und 11 Mjj. It^{pler} Syr. und Syr^{cur} lesen αυτους nach προσευχεσθαι; T. R mit D und 4 Mjj. läßt es weg. — T. R. liest mit E und 8 Mjj. εκκακειν. ℵ A B D und 7 Mjj.: εγκακειν. — V. 2. D L X. lesen τη statt τινι. — V. 3. T. R. liest τις, nur mit L und Übersetzungen. — V. 4. T. R. liest mit 11 Mjj. ηθελησεν; ℵ A B D und 5 Mjj. It. Syr.: ηθελεν.

V. 3. Eine Witwe: ein seiner natürlichen Stütze beraubtes Wesen. — Das Imperf. ἤρχετο, sie kam, drückt die Wiederholung der Handlung aus. — Ἐκδικεῖν schließt keineswegs die Idee einer zu übenden Rache in sich, als ob die Frau sagen wollte: „Bestrafe meinen Widersacher!" Sie fordert einfach Gerechtigkeit; ἐκδικεῖν heißt: den Unterdrückten (ἐκ) durch einen richterlichen Ausspruch (δίκη) aus seinem ungerechten Zustand befreien. — Der ἀντίδικος, der Widersacher, ist der Mensch, der ungerechterweise das Eigentum der Witwe zurückbehält.

V. 4—5. Die alex. Lesart οὐκ ἤθελεν, „er wollte nicht", entspricht dem Imperf. ἤρχετο, sie kam. Jedem neuen Anlauf begegnete er mit einer neuen Weigerung. — Das beschränkende γε hat den Sinn: nur aus diesem Grund. Der Ausdruck ὑπωπιάζειν, welcher eigentlich bedeutet: unter die Augen schlagen, das Gesicht blau schlagen, wurde bis in die neueste Zeit von den meisten bildlich genommen, im Sinn von: einem den Kopf verwirren, belästigen. Aber die Neueren (Bleek, Meyer, Weiß, Keil, Göbel, Hofmann, Schanz) ziehen vor, die eigentliche Bedeutung, welche allein nachweisbar ist, beizubehalten, wobei sie natürlich den Worten des Richters einen Anstrich von Scherz geben: Damit sie nicht am Ende so weit komme, mich ins Gesicht zu schlagen. Das εἰς τέλος bedeutet eher zuletzt als bis zuletzt, fortwährend, was die Griechen in der Regel mit διὰ τέλους ausdrücken; vergl. aber doch ein im ersteren Sinn gebrauchtes εἰς τέλος Matth. 10, 22. Giebt man dem εἰς τέλος die Bedeutung: bis zuletzt, so bezieht sich diese Bestimmung auf ἐρχομένη, kommend; vergl. das ἤρχετο, sie kam (V. 3). Nimmt man sie aber in der Bedeutung zuletzt, so bezieht sie sich auf ὑπωπιάζῃ.

V. 6—8.[1]) Die Anwendung. — „So empörend auch die Rede des Richters ist, höret doch darauf; ihr könnt eine Lehre daraus entnehmen." Diese Form erinnert ganz an die Erklärung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter: so ungerecht sein Verhalten auch war, sein Beispiel enthielt doch etwas Beherzigenswertes (16, 8). — In diesem Wort eines so hartherzigen Mannes liegt die treffendste Hervorhebung der Macht, welche dem ausdauernden Beten innewohnt. Wie viel mehr wird nicht die Gemeinde durch dasselbe Mittel das Herz eines Gottes erweichen, der von Ewigkeit her beschlossen hat, sie zur Herrlichkeit zu führen! — Seine Auserwählten, diejenigen, welche er in seinem Vorherwissen von Ewigkeit her als Glaubige, als die Seinigen angeschaut und geliebt hat. — Der Ausdruck ποιεῖν τὴν ἐκδίκησιν ist feierlicher als das einfache ἐκδικεῖν (V. 3 und 5). Es handelt sich hier um die (τήν) verheißene und erwartete große, letzte Erlösung. — Βοᾶν, schreien, bezeichnet das Beten in intensivster Form, den Angstruf einer Seele, die sich selbst als ganz verlassen vorkommt. Nacht und Tag erinnert an das πάντοτε, allezeit, in V. 1, — der kräftigste Ausdruck der Beharrlichkeit.

Die letzten Worte, nach der heutzutage allgemein vorgezogenen alex. Lesart καὶ μακροθυμεῖ, sind sehr verschieden erklärt worden. Meyer und Weiß machen daraus eine Frage, entsprechend dem vorhergehenden Satz: „Und zögert er in Beziehung auf sie", d. h. ihnen zu Hilfe zu kommen? Antwort: Nein! Allein fürs erste paßt dieses Präsens nicht zum Zusammenhang, weshalb Bleek vorschlägt, aus μακροθυμεῖ ein attisches Futur. zu machen, was offenbar gezwungen ist. Ferner, wenn man hier eine zweite Frage hätte, welche mit der vorangehenden durch καί verbunden wäre, wie könnte man dann von dem οὐ μή Umgang nehmen, welches der ersten und daher auch der zweiten

[1]) V. 7. T. R. mit A und 14 Mjj. liest προς αυτον; ℵBLQ: αυτω. — T. R. liest mit Γ und 11 Mjj. Syrsch και μακροθυμων; ℵABD und 4 Mjj.: και μακροθυμει. — V. 8. D läßt την weg.

Frage eine stark affirmative Bedeutung giebt? Endlich stimmt die Idee, daß Gott mit seinem Dazwischentreten nicht zögere, gar nicht mit dem Gleichnis überein, in welchem der Richter vielmehr damit recht lange zögert; vergl. auch 17, 22: „Es werden Tage kommen ..." Aus diesen Gründen sieht Hofmann in den letzten Worten nicht eine zweite Frage, sondern die Antwort auf die erste: „Wird er nicht seinen Auserwählten Recht schaffen? Ja, und wenn er zögert, so thut er es zu ihren Gunsten. Er wartet mit ihrer Befreiung, bis sie ihre volle geistige Reife erlangt haben." Diese Erklärung ist noch gekünstelter als die vorangehende. Nicht bloß ist der diesem einfachen καί beigelegte Sinn unzulässig, sondern die Antwort, welche Jesus auf die Frage von V. 7 giebt, findet sich offenbar in V. 8: λέγω ὑμῖν, ich sage euch. Keil ungefähr wie Hofmann; nur macht er aus diesen letzten Worten eine Reflexion, welche dazu dienen soll, die hineinzudenkende, bejahende Antwort auf die vorhergehende Frage fortzusetzen. „Wird er nicht Recht schaffen? Ja, er wird es thun; denn indem er zögert, auf ihr Rufen zu antworten, übt er Barmherzigkeit gegen sie; er läßt nämlich diesen Verzug eintreten, um ihren Glauben durch Leiden zu läutern." Aber diese Idee des geistigen Fortschritts der Auserwählten ist dem Gleichnis fremd; der ungerechte Richter denkt sicher nicht an das Wohl der Witwe. Ebenso ist sie dem Zusammenhang fremd; denn in dem ganzen Abschnitt ist nirgends darauf angespielt, daß die Verzögerung der Parusie um der Heiligung der Auserwählten willen eintrete. Es ist daher begreiflich, daß Grimm, in der Überzeugung, daß sich kein passender Sinn finden lasse, wenn man das ἐπ' αὐτοῖς auf die Auserwählten bezieht, den Versuch gemacht hat, es auf die durch den Widersacher in V. 3 dargestellten Feinde der Kirche zu beziehen. Diese Beziehung ist aber grammatikalisch unmöglich. — Man muß daher, wie Göbel thut, die alex. Lesart fallen lassen, welche keinen annehmbaren Sinn darbietet und sich aus der ungeschickten Anpassung des zweiten Verbums an das erste hinlänglich erklärt, und mit mehreren Byzant. καὶ μακροθυμῶν lesen, indem man das καί, wie häufig, im Sinn von καίπερ nimmt: „Wird er nicht ... Recht schaffen, indem er doch ... wartet" oder „wenn er auch ... wartet?" Man kann in diesem Fall mit Göbel μακροθυμεῖν erklären im Sinn von: das Mitleid unterdrücken, das ihn treiben würde, für die Seinigen zu handeln. Indessen lassen sich nicht leicht ganz sichere Beispiele dieser Bedeutung auffinden. Jer. 15, 15 und Sir. 35, 18 beweisen gar nichts; 2. Petr. 3, 15 nicht viel mehr. Man muß daher auf die gewöhnliche, natürliche Bedeutung zurückkommen: seinen Zorn zurückhalten, und so erklären: „wenn er auch zögert, seiner Rache wegen seiner Auserwählten ihren Lauf zu lassen", d. h. den Übeln ein Ende zu machen, die sie zu bestehen haben; ganz wie der Richter, welcher zögerte, die Sache der Witwe gegen ihren Gegner in die Hand zu nehmen.

V. 8. Nach dieser Hervorhebung der göttlichen Langmut, welche der Beharrlichkeit der Gemeinde entspricht, kann Jesus offenbar das ἐν τάχει nicht in der Bedeutung bald, in kurzem, nehmen; eine Idee, die überdies auch dem ἐπὶ χρόνον, lange Zeit, in V. 4 entgegengesetzt wäre. Es bedeutet also, wie oft: sehr schnell, plötzlich. Ist einmal die Erlösung angeordnet, so wird sie sich schnell, Schlag auf Schlag, vollziehen, so daß die Welt ganz überrascht sein wird, wie bei der Sintflut und dem Gericht über Sodom (17, 26—30); den nämlichen Sinn hat das ἐν τάχει Röm. 16, 20, wo die Bedeutung bald nicht möglich ist. Vergl. 1. Thess. 5, 3 f. — Πλήν, nur. Was Jesum beunruhigt, ist nicht die Geneigtheit Gottes, seinen Auserwählten zu helfen, sondern nur die Beharrlichkeit der letzteren im Anrufen seiner Hilfe. Wenn die Witwe aushält, so wird alles für sie gut ausfallen; nur fragt es sich, ob sie aushalten wird? Wird nicht die 17, 26 ff. geschilderte fleischliche Gesinnung der

Welt sich der Kirche selbst bemächtigen, so daß das sehnsüchtige Seufzen nach dem Kommen ihres Hauptes in ihr allmählich erstickt wird? Wird es dann nicht sein, als ob die ganze Menschheit den Gedanken an ihre himmlische Bestimmung und an die Erlösung, durch welche sie zu derselben zurückgeführt worden ist, verloren hätte? Der Ausdruck Glaube bezeichnet, als durch den Artikel näher bestimmt, den Glauben, um welchen es sich in diesem Abschnitt handelt, einen solchen, welcher dem der Witwe gleich, trotz der scheinbaren Gleichgültigkeit des himmlischen Richters, darauf beharrt, sein auf die ihm gegebenen Verheißungen gegründetes Recht zu fordern. — Auf der Erde: im Gegensatz zum Himmel, von wo des Menschen Sohn wieder kommt. — Jesus hat sich keiner Täuschung hingegeben in Betreff des Resultats seines Werks inmitten der Menschheit. Er hat nicht an ein fortschreitendes Wachstum des Guten geglaubt; denn er kannte zu gut das menschliche Herz und die Macht der schlimmen Neigungen. Das Gericht war immer in seinen Augen die notwendige Ergänzung der Erlösung.

Während Hilgenfeld in dem Rachedurst, welcher dieses Gleichnis eingebe, den Beweis seines sehr hohen Alters sieht „einer der ältesten Teile unsres Evangeliums“), findet de Wette in demselben Gemälde die Spuren einer späteren Zeit, wo die Gemeinde schon das Opfer von Verfolgungen war. Weizsäcker entdeckte in dem Widersacher das der Kirche feindliche Judentum und in dem Richter die heidnische Macht; er sieht daher in diesem Gleichnis eine spätere Komposition des Lukas selbst. — In Wahrheit dienen diese Behauptungen nur dazu, sich gegenseitig aufzuheben. Sie machen unnötigerweise etwas an sich Einfaches sehr verwickelt.

III. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner.
18, 9—14.

Das Gleichnis ist Lukas eigentümlich. Es ist durch kein logisches Band mit dem Vorangehenden und Folgenden verknüpft und wurde aus Anlaß eines in V. 9 angegebenen Reiseauftritts gesprochen. Die Verbindung mit dem vorhergehenden Gleichnis, welche Weiß (es werde den Auserwählten von V. 7 die Demut empfohlen) und Keil (die allgemeine Idee des Gebets) herzustellen suchen, befriedigt nicht.

V. 9—12.[1]) Der Pharisäer. — Wer sind die τινές, einige, von denen V. 9 die Rede ist? Schwerlich Pharisäer, wie Reuß meint. Jesus hätte ein anderes Bild als sie selbst zu ihrer Bezeichnung gewählt. Bleek meint, es seien Jünger Jesu. Aber Lukas hätte sie als solche bezeichnet (16, 1). Es waren eher Leute von der Begleitung Jesu, welche sich noch nicht offen für ihn erklärt hatten und gegen gewisse Sünder, Zöllner und andere, die ihm folgten, eine hochmütige Verachtung kundgaben; vergl. 19, 7 das hochmütige Verhalten gegen den Zöllner Zachäus. — Der Ausdruck σταθείς. er stand da (V. 11), bezeichnet sicher, was auch Weiß und andere sagen mögen, eine zuversichtliche, ja kecke Haltung; wie Reuß sagt: „Nachdem er sich recht öffentlich hingestellt hatte.“ — Πρὸς ἑαυτόν hängt nicht ab von σταθείς: „er stand für sich, entfernt von der Menge“, — es müßte καθ' ἑαυτόν heißen (Meyer), — sondern von προσηύχετο: „er betete, indem er so zu sich selbst redete ...“ Es war nicht sowohl ein Dankgebet an Gott gerichtet, als ein Glückwunsch, den er an sich selbst richtete. Die wahre Danksagung ist immer mit einem Gefühl der Demut verbunden. — Die Pharisäer fasteten am Montag und Donnerstag jeder Woche. Κτᾶσθαι bezeichnet eher den Akt des

[1]) V. 9. A und 10 Mjj. lassen και weg. — V. 11. T. R. stellt mit A und 14 Mjj. Syr. und Syr^cur προς εαυτον vor ταυτα, BL nachher, ℵ läßt es weg.

Erwerbens als des Besitzens; es bezieht sich also hier auf den Ertrag der Ländereien.

V. 13.[1]) Der Zöllner. — Die Worte: er stand von ferne (in größerer Entfernung von dem Brandopferaltar) bilden offenbar den Gegensatz zu σταθείς, er stand da, in V. 10. — Sich an die Brust schlagen, ist Sinnbild des Todesstoßes, welchen der Sünder von Gott verdient zu haben sich bewußt ist. Der Schlag geht aufs Herz als Sitz des persönlichen Lebens und der Sünde. Der Pharisäer sah in sich nur den Gerechten, er nur den Sünder.

V. 14.[2]) Das Resultat. — In den vier andern Fällen, wo das Verb. δικαιοῦν, rechtfertigen, in unsrem Evangelium noch vorkommt (7, 29 und 35; 10, 2 und 9; 16, 15) bedeutet es offenbar: gerecht erklären, nicht: gerecht machen. Ebenso verhält es sich hier, wo dieser göttliche Akt die Antwort ist auf das ἱλάσθητι, sei gnädig, des Zöllners und wo es im Gegensatz steht zu dem pharisäischen Sichverlassen auf die eigene Gerechtigkeit (V. 9). Es ist unrichtig, diesen Gebrauch des Wortes δικαιοῦν paulinisch zu nennen; er kommt schon im A. T. vor; vergl. Jes. 50, 8; 53, 11; Ps. 143, 2, und zwar auf Grund des abrahamitischen λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην (Gen. 15, 6). — Bei der recipierten Lesart ἢ ἐκεῖνος, als jener, würde das ἤ von einem hineinzudenkenden μᾶλλον, mehr, abhängen; aber diese Lesart hat nur einige Minuskeln für sich. Bei der der byz. Mjj. ἤ γάρ ἐκεῖνος erklärt sich das ἤ ebenso; das γάρ ist vermittelst einer hineinzudenkenden Frage zu erklären: „mehr als jener; denn könnte dieser es überhaupt sein, nämlich gerechtfertigt"? Bei der alex. Lesart παρ' ἐκεῖνον bezeichnet das ἐκεῖνον das Objekt, an welchem der Akt des Rechtfertigens vorübergeht, ohne es zu berühren. Wenn diese Lesart die richtige ist, wie die meisten Neueren annehmen, so begreift man nicht, woher das ἤ in den beiden andern kommt, während das παρ' der Alex. leicht aus dem γάρ der Byz. entstehen konnte; das hat Tischendorf richtig erkannt. Übrigens läßt die byz. Lesart die Frage unentschieden, ob der Pharisäer an der Rechtfertigung Anteil hat oder nicht; durch die alex. wird sie verneint. Der Herr schließt gerne seine Gleichnisse durch Axiome ab, in welchen er die Grundgesetze des sittlichen Lebens ausspricht: Gott schlägt alle Selbsterhöhung zu Boden, aber er neigt sich mit Liebe aller aufrichtigen Demütigung zu. Diese Regel kann ganz wohl bei verschiedenen Anlässen wiederholt worden sein (14, 11).

Wenn des Lukas Zweck war, in der Predigtthätigkeit Jesu die geschichtliche Grundlage der Lehre des Paulus aufzuzeigen, so entspricht gewiß dieser Abschnitt ganz besonders dieser Absicht. Aber daraus folgt durchaus nichts gegen die Wahrheit seines Berichts. Denn die Rechtfertigung durch den Glauben ist, wie wir gesehen haben, schon eine der Grundlehren des A. T.'s; vergl. außer den angeführten Stellen Hab. 2, 4.

IV. Vortragen der Kinder.

V. 15—17.

Hier trifft des Lukas Bericht wieder mit dem des Matthäus (19, 13) und Markus (10, 13) zusammen, nachdem er sich 9, 51 von ihnen getrennt hat. Jesus ist in Peräa. Von seinem Aufenthalt in dieser Provinz haben Matthäus und Markus erst Eines erzählt, nämlich die von Lukas 16, 13—19 summarisch erwähnte Unterredung mit den Pharisäern über die Ehescheidung.

---

[1]) V. 13. ℵBLG lesen ο δε statt και ο, wie T. R. mit AD und 13 Mjj. liest. — ℵB und 6 Mjj. lassen εις vor το στηθος weg.

[2]) V. 14. T. R. liest mit einigen Mnn. η εκεινος; A und 15 Mjj.: η γαρ εκεινος; ℵBL: παρ' εκεινον.

V. 15—17.[1]) Durch den Ausdruck: „auch oder selbst die Kinder“, will Lukas offenbar zeigen, daß die Achtung, mit welcher man Jesu begegnete, bis zu dem Grad gestiegen war, daß ... — Τὰ βρέφη: die Säuglinge. — Die Apostel meinten, dies heiße die Güte und die Zeit ihres Meisters mißbrauchen. Die Lesart ἐπετίμων, Imperf., könnte aus Markus, aber die Lesart ἐπετίμησαν, Aorist, kann auch aus Matthäus entnommen sein. Die erstere zeigt an, daß der Akt der Jünger durch das Dazwischentreten Jesu unterbrochen wurde.

V. 16. Lukas, dem man Heruntersetzung der Zwölfe vorwirft, behandelt sie hier viel weniger streng, als Markus, welcher von einem Unwillen Jesu redet (ἠγανάκτησε). Bei Lukas ruft Jesus einfach die Kinder, welche man ihm gebracht hatte; dann belehrt er die Jünger. Matthäus giebt die Geschichte wie gewöhnlich übersichtlich. Die alex. Lesart: „er rief sie, indem er sagte“, ist offenbar der byz. vorzuziehen: „nachdem er sie gerufen hatte, sagte er“; denn die Hauptsache war das Zurückrufen dieser Leute, die schon fortziehen wollten. — Es liegt in den Kindern eine doppelte Empfänglichkeit, eine negative und eine positive, die Demut und das Vertrauen. Zu diesen Gesinnungen, welche dem Kinde gegenüber den Menschen natürlich sind, müssen wir gegenüber Gott durch eine Arbeit an uns selbst zurückkommen. Das Pronom. τῶν τοιούτων, solcher, bezieht sich nicht auf andere diesen ähnliche Kinder, sondern auf alle Personen, welche den ihrigen ähnliche Gesinnungen frei sich aneignen. Nach Markus hat Jesus die Kinder zärtlich in die Arme genommen, ihnen die Hände aufgelegt und sie gesegnet. Matthäus spricht nur von der Handauflegung. Diese rührenden Züge fehlen bei Lukas. Sollte er sie gekannt und absichtlich weggelassen haben? Sie paßten so gut zu dem Geist seines Evangeliums! Daher ist anzunehmen, daß er eine andere Quelle gehabt hat, als diese beiden Schriften oder deren Quellen. Volkmar (Die Evang., S. 487) erklärt diese Auslassung des Lukas aus seinem Prosaismus! Nach seiner Meinung sollen die Kindlein hier die aus Gnaden beseligten Heiden vorstellen. Also bis in die einfachste Erzählung des Evangeliums die Parteidogmatik hereingezogen! — Diese Thatsache zeigt, daß nach Jesu Anschauung geistige Einflüsse auf die menschliche Seele schon von ihren ersten Lebensstadien an ausgeübt werden können.

V. Der reiche Jüngling.

18, 18—30.

In allen drei Synoptikern folgt dieser Abschnitt unmittelbar auf den vorhergehenden (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17). Die mündliche Tradition hatte diese Begebenheiten zusammengenommen, wohl, weil sie wirklich chronologisch zusammengehörten. — Drei Teile: 1) die Unterredung mit dem Jüngling (V. 18—23); 2) die Unterredung über ihn (V. 24—27); 3) die Unterredung mit den Jüngern über sie selbst (V. 28—30).

1) V. 18—23. Die Unterredung mit dem Jüngling.

V. 18—21.[2]) Der Ausdruck ἄρχων, Vorsteher, bezeichnet wahrscheinlich einen Synagogenvorsteher; vergl. Matth. 9, 18 (ἄρχων) mit Mark. 5, 22 und Luk. 8, 41 (ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων τῆς συναγωγῆς). Matthäus und Markus sagen hier ganz einfach εἷς; später nennt ihn Matthäus ὁ νεανίσκος,

---

[1]) V. 15. ℵBGL It. Syr^cur lesen επετιμων statt επετιμησαν. — V. 16. T. R. liest mit A und 14 Mjj. It^pler: προσκαλεσαμενος αυτα ειπεν; ℵBDGL: προσκαλεσατο αυτα λεγων.

[2]) V. 19. Marcion scheint geschrieben zu haben: ο γαρ αγαθος εις εστιν, ο θεος ο πατηρ. — V. 21. ℵABL lesen εφυλαξα statt εφυλαξαμην.

der Jüngling (V. 20). Diese Verschiedenheiten geben sogar Reuß Anlaß zu der Bemerkung: Mehr oder weniger freie, von einander unabhängige Redaktionen.

Die Ankunft des Mannes wird von Markus dramatisch geschildert: er lief herzu und fiel vor ihm auf die Kniee. — Er hatte ein aufrichtiges Heilsverlangen und bildete sich ein, eine edle That, ein großes Opfer, wie sie durch seinen Reichtum ihm möglich gemacht waren, würde ihm dieses höchste Gut sichern. Diese Hoffnung setzt voraus, daß der Mensch von selbst fähig sei, durch das Thun des Guten die Gerechtigkeit zu erwerben, daß er folglich von Grund aus gut sei. Das liegt auch in seiner Anrede an Jesus: Guter Meister; denn den Menschen in ihm begrüßt er so, da er ihn nur in dieser Eigenschaft kennt. Der wörtliche Sinn der Frage bei Lukas ist: „Was gethan habend werde ich (gewiß) ... ererben?“ Man sieht hier, daß der Ausdruck ewiges Leben als Bezeichnung des Heils ebenso dem synoptischen, wie dem johanneischen Sprachgebrauch angehört.

V. 19. Diesem Manne, der ein von Grund aus gutes, des ewigen Lebens würdiges Werk verrichten zu können glaubt, antwortet Jesus, indem er zuerst für sich selbst den Titel gut, den er ihm beilegt, zurückweist. Das war für den Mann eine nachdrückliche Aufforderung zur Selbsterkenntnis und zur Demut. Man darf aber nicht meinen, daß Jesus, indem er diese Bezeichnung in dem falschen Sinn, in welchem sie ihm beigelegt wird, zurückweist, sich selbst der Sünde anklagen wolle, wie man behauptet hat. Wäre sein Gewissen mit irgendeiner Schuld beladen gewesen, so hätte er dies bestimmter bekannt. Der, der zu den Menschen spricht: „Ihr, die ihr arg seid (11, 13)“ und: „Ihr müßt von neuem geboren werden“ (Joh. 3, 7) und: „Ich thue allezeit, was meinem Vater gefällig ist“ (Joh. 8, 29), hatte gewiß, wie Keim gesagt hat, „ein Gewissen ohne Narbe“. Er will ihn bloß daran erinnern, daß alles Gutsein nur von Gott, der einzigen Quelle alles Guten, ausgehen kann. Dieser Grundsatz ist die Grundlage des Monotheismus. Jesus selbst ist und bleibt nur gut kraft seiner fortwährenden und vollständigen inneren Abhängigkeit von dem allein guten Gott (Joh. 5, 30). Seine Güte ist die Güte des in ihm thätigen Gottes, wie der Glanz eines Kristalls derjenige des Sonnenlichts ist, welches sich in ihm bricht. Die Alten und mehrere Neuere (Olshausen, Ebrard, Keil) erklären die Antwort so: Jesus stelle sich hier auf den Standpunkt des Fragenden, der ihn für einen gewöhnlichen Menschen hält. Der Sinn wäre: Wenn ich wirklich nur das wäre, für was du mich hältst (bloßer Mensch), so könnte ich den Titel gut, den du mir beilegst, nicht annehmen. Aber wie hätte der Jüngling diesen Sinn verstehen können? Ullmann, Meyer, Weiß, Dorner u. a. meinen, Jesus weise den Titel zurück, weil seine Heiligkeit noch im Zustand des Wachstums und des Kampfes sich befinde und weil Gott allein die absolute, unveränderliche Güte und wie Beza sich ausdrückt, bonitatis canon et archetypus ist. Hofmann scheint mehr der Ansicht zu sein, die Weigerung Jesu, diesen Titel anzunehmen, erkläre sich daraus, daß er ihm von einem Menschen beigelegt wurde, welcher ihn zu wenig kannte, um ein Urteil darüber zu haben. Von diesen Erklärungen scheint mir die erste ungenügend, die letzte positiv falsch zu sein. — Bei Matthäus (alex. Lesart) lautet die Antwort Jesu: „Warum fragst du mich über das Gute? Einer ist gut.“ Man hat gemeint, es sei dies eine Korrektur, durch welche das, was an der von Markus und Lukas erhaltenen Form anstößig scheinen konnte, beseitigt werden sollte. Allein warum hätte man in diesem Fall nicht auch den Text der beiden letztern korrigiert? Die Antwort, welche wir bei Matthäus finden, kann auf die des Markus und Lukas gefolgt sein und sie ergänzt haben. Vor allem hätte Jesus gesagt: „Gieb mir nicht den

Titel, der allein Gott zukommt. Was aber den Gegenstand deiner Frage betrifft, so bilde dir nicht ein, du könnest aus eigener Kraft etwas Gutes vollbringen. Gott allein ist gut; ihn selbst suchen, das ist das wahrhaft Gute." Aber das Folgende schließt sich nicht sehr natürlich an diese Idee an, und es ist einfacher, sich an die von Markus und Lukas aufbewahrte Form zu halten.

V. 20. Nachdem Jesus den Grundirrtum des Jünglings berichtigt hat, antwortet er auf seine Frage: Das Werk, das zu thun ist, besteht nicht in irgendeinem außerordentlichen, besonderen Akt, sondern einfach in der Erfüllung des Gesetzes. Jesus führt nur die zweite Tafel an, weil sie die äußerlichsten, greifbarsten Werke enthält. Die Antwort Jesu ist ernstlich gemeint. Hat nicht Moses wirklich gesagt: „Thue das, so wirst du leben?" Das thun, heißt lieben, und lieben ist leben. Jesus verfährt als guter Pädagoge. Weit entfernt, den hohen Flug dessen, der an seine eigene Kraft glaubt, niederzuschlagen, spornt er ihn an, diesen Weg getreulich bis ans Ende zu verfolgen, da er wohl weiß, daß er, wenn er aufrichtig ist, so wie Paulus, durch das Gesetz dem Gesetz selbst sterben wird (Gal. 2, 19). Wie Geß sagt: „Ganz auf den Ernst des Gesetzes eingehen, das ist der wahre Weg, um zu Jesus Christus zu kommen."

V. 21. Die Antwort des Jünglings zeugt zwar von einer großen sittlichen Unwissenheit, aber auch von edler Offenheit. Er weiß nichts von dem geistigen Sinn der Gebote und meint deshalb sie wirklich erfüllt zu haben. Hierher gehört der unnachahmbare Pinselstrich des Markus: „Jesus sah ihn an und liebte ihn." Wenn man Markus zum Abschreiber der beiden andern Evangelisten machen will, so muß man am Ende mit de Wette sagen, Markus habe selber diese Antwort liebenswürdig gefunden und sein eigenes Gefühl Jesu unterlegt. Wir sehen vielmehr in diesem Wort einen der Züge, welche die der Person Jesu sehr nahestehende Quelle verraten, aus welcher die Berichte des Markus zum Teil stammen. Es war da ein Zeuge, ein Apostel, welcher die Gefühle Jesu beobachtete, wie sie sich auf seinem Angesicht ausdrückten, und welcher den Liebesblick, den er auf diesen so aufrichtigen, gutmütigen Menschen warf, gleichsam im Flug erhaschte. — Der Liebesblick war aber zugleich ein tief eindringender Blick (ἐμβλέψας αὐτῷ, Mark. V. 21), durch welchen Jesus die guten und schlimmen Eigenschaften dieses Gemüts erkannte, und aus welchem der folgende Ausspruch hervorging.

V. 22—23.[1]) Auf die Antwort des Jünglings hin (ἀκούσας ταῦτα) faßt Jesus einen plötzlichen Entschluß, nämlich den jungen Mann in die Zahl seiner eigentlichen Jünger zu berufen, jedoch unter der Bedingung, daß er bereit ist, das Band zu zerbrechen, das ihn hindern könnte, dem Ruf Folge zu leisten, d. h. auf den Besitz seiner Güter zu verzichten. Jesu nachfolgen, das war dieses τί des 19. Verses, welches ihm das ewige Leben sichern konnte. Man betrachtet gewöhnlich als das Wesentliche an dieser Antwort die Einladung, seine Güter zu verkaufen und zu verteilen, wie wenn Jesus ihn dadurch auf den Grundfehler seines Herzens hätte hinweisen wollen, die Liebe zu seinen Gütern, welche seinen ganzen früheren Gehorsam verunstaltete und ihn zu einer bloß scheinbaren Gesetzeserfüllung machte. Aber seit wann erfordert die Liebe, daß man seine Güter verkaufe und den Armen gebe? Der wahre Inhalt der Antwort Jesu ist nicht der Befehl, seine Güter zu verteilen, sondern die Einladung, ihm, Jesu, nachzufolgen. Das Herschenken seiner Reichtümer war bloß die Bedingung des Eintritts in diese neue Laufbahn, ein Opfer, welches ihn allerdings teurer zu stehen kam, als alles andere. Der

[1]) V. 22. ℵBDL lassen ταυτα weg. — T. R. liest mit BP und 12 Mjj. διαδος; ℵAD und 5 Mjj. It. Syr. lesen δος. — V. 23. ℵBL lesen εγενηθη statt εγενετο.

Jüngling hat bei ihm nach einem Werk gefragt, das er thun sollte. Gut; Jesus geht auf seinen Gedanken ein und sagt ihm ein entscheidendes, im Grund das einzige, durch welches sein Zweck, eine sichere Bürgschaft für sein Heil zu erlangen, vollkommen erreicht wird. Sich von allem losmachen, um Jesu unbedingt zu folgen, das ist das Heil, das Leben selbst. Daß die Antwort von Jesus dem Gedanken des Jünglings angepaßt war, geht aus dem Ausdruck hervor: Eines fehlt dir (Lukas und Markus), und noch deutlicher aus dem bei Matthäus: Willst du vollkommen sein, so geh ... Gewiß kann der Jüngling im Sinn Jesu nicht mehr und nichts Besseres thun, als das Gesetz erfüllen; nur muß es nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist erfüllt werden (Matth. 5). Die Vollkommenheit, zu welcher Jesus den Jüngling beruft, ist also nicht die Erfüllung eines höheren Gesetzes, als das eigentlich so genannte Gesetz, sondern die wahre Erfüllung des letzteren, welche ihm nur in der Nachfolge Jesu möglich sein wird. Die Worte: Du wirst einen Schatz im Himmel haben, bedeuten nicht, daß die Freigebigkeit ihm den Himmel aufschließen, sondern daß, wenn er auf dem wahren, einzig möglichen Weg in den Himmel aufgenommen sein wird, er dort Wesen finden werde, deren Dankbarkeit für ihn ein Schatz sein wird (siehe zu 16, 9). Die Handlung, welche ihm den Himmel aufzuschließen vermag, ist im letzten Wort angegeben, auf welches alles hinausläuft: Komm und folge mir nach! Die Art der Nachfolge Jesu ändert sich mit der Zeit. Damals mußte man, um sich innerlich an ihn anzuschließen, ihm äußerlich nachfolgen, und deswegen seine irdische Stellung aufgeben. Jetzt, da Jesus nicht mehr im Leibe von Ort zu Ort wandelt, bleibt die geistige Bedingung allein, aber mit allen sittlichen Folgerungen, welche sich nach dem Charakter und den Verhältnissen eines Jeden aus der Verbindung mit ihm ergeben.

V. 23. Die Traurigkeit, welche den Jüngling bei dieser Antwort ankommt, ist von Markus dramatisch ausgedrückt: στυγνάσας. Dieser Ausdruck ist Matth. 16, 3 gebraucht vom Wetter im Sinn von „trübe werden", und in den LXX von dem Gefühl der Bestürzung, welches sich auf dem Angesicht abmalt (Ez. 32, 10 und a. a. O.). Das Evangelium der Hebräer beschrieb den Auftritt so: „Dann kratzte sich der Reiche auf dem Kopf, denn das gefiel ihm nicht; und der Herr sprach zu ihm: Wie kannst du doch sagen: Ich habe das Gesetz erfüllt; da im Gesetz steht: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst; und da sind viele deiner Brüder, Abrahams Söhne, die leben im Schmutz und sterben Hungers, während dein Tisch reichlich besetzt ist und nichts davon für sie abfällt." [1]) Eine solche Schrift wollen neuere Kritiker (z. B. Hilgenfeld, Baur) zum Original unsres Matthäus, ja zur Quelle unsrer ganzen synoptischen Litteratur machen!

2) V. 24—27. Die Unterredung über den Reichen.

V. 24—25.[2]) Markus gebraucht hier von Jesus den Ausdruck περιβλεψάμενος, nachdem er rings um sich her geblickt hatte; man erkennt an diesem Zuge den Bericht des Augenzeugen. — Nicht das Eigentum an sich hindert die Seele, sich zu den geistigen Gütern aufzuschwingen, sondern das Gefühl der Sicherheit, welches sich damit verbindet. Daher erläutert auch Jesus bei Markus, wenigstens nach der recipierten Lesart, seine erste Erklärung

[1]) Citiert nach Orig. zu Matth. XIX, 19.

[2]) V. 24. T. R. liest hier mit A und 17 Mjj. It^{pler} Syr. (mit Syr^{cur}) περιλυπον γενομενον, was ℵBL weglassen. — ℵBDLR lesen εισπορευσονται statt εισελευσονται (welches aus Markus und Matthäus entnommen ist). — V. 25. 7 Mnn. lesen καμιλον statt καμηλον. — ADMP lesen διελθειν statt εισελθειν, wie ℵB und 15 Mjj. lesen. — T. R. mit A und 15 Mjj.: τρυμαλιας; ℵBD: τρηματος. — T. R. liest mit A und 16 Mjj. ραφιδος (aus Markus und Matthäus); ℵBDL: βελονης.

durch eine zweite: „Wie schwer ist es, daß diejenigen, welche auf die Reichtümer ihr Vertrauen setzen, ... hineinkommen.“ Die Araber und auch die Rabbinen bezeichnen etwas Unmögliches gerne durch das Bild eines schwer beladenen Kamels, das an einem engen niedrigen Stadtthor ankommt, durch welches es hindurchgehen sollte. Zuweilen setzen sie statt des beladenen Kamels den Elephanten. Um hier diesem Bild eine noch pikantere Form zu geben, verwandelt Jesus das Thor in eine noch kleinere Öffnung und stellt so das Größte und das Kleinste einander entgegen; vergl. Matth. 23, 24. Einige Ausleger und Abschreiber haben gemeint, sie müssen das Wort κάμηλον, Kamel, in κάμιλον verwandeln (η wurde als ι ausgesprochen). Dieser Ausdruck, der sich nicht einmal bei den alten Lexikographen findet, scheint manchmal ein Schiffstau bezeichnet zu haben. Aber die Anwendung eines so seltenen Worts ist im vorliegenden Fall ganz unwahrscheinlich. Andere haben vermutet, der Ausdruck Nadelöhr bezeichne im orientalischen Sprachgebrauch das kleine Thor am Eingang einer Stadt, welches die Fußgänger benützten, während die Wagen und Kamele durch ein größeres hineingingen. Diese Vermutungen sind unnötig, sobald man sich an die paradoxe Form erinnert, welche die orientalischen Maximen gerne annehmen. — Im recipierten Text (τρυμαλιᾶς ῥαφίδος) ist ῥαφίδος eine aus Markus und Matthäus entnommene Korrektur; die echte Lesart bei Lukas ist βελόνης, welche auch Nadel bedeutet. Statt τρυμαλιά lesen die Alex. τρῆμα. Erstere Form kann aus Markus stammen; aber die zweite kann auch aus Matthäus entnommen sein, was wahrscheinlicher ist, da es das am meisten gebrauchte Evangelium war. Die richtige Lesart bei Lukas scheint daher τρυμαλιᾶς βελόνης zu sein.

Die Reichen vom Heil ausschließen, das heißt, wie es scheint, jedermann davon ausschließen. Denn wenn die reichgesegnetsten Menschen kaum selig werden können, was soll dann aus den andern werden? Dieser Gedanke scheint die Verbindung zwischen V. 25 und 26 zu sein. Meyer und de Wette verbinden auf andere Weise; ersterer: die Reichen haben mehr Mittel, gute Werke zu thun, folglich das Heil zu verdienen; letztere: da jedermann mehr oder weniger nach Reichtum trachtet, kann niemand selig werden.

V. 26—27. Nach Matthäus und Markus wirft nun Jesus einen ernsten Blick auf die Jünger (ἐμβλέψας αὐτοῖς, er sah sie an): „Was ihr sagt, ist nur allzu wahr; aber es giebt ein Gebiet, wo das Unmögliche möglich wird, das der göttlichen Gnade und Allmacht.“ So erhebt Jesus in Einem Augenblick den Geist seiner Jünger von dem menschlichen Werk, an welches allein der Jüngling dachte, zu dem göttlichen Werk der gänzlichen Neugeburt, welches von dem allein Guten ausgeht und dessen Werkzeug er selbst ist. Vergl. ein ähnliches ebenso rasches Aufsteigen der Idee Joh. 3, 2—5. — Was wäre für den Jüngling besser gewesen: seine Güter hingeben, um der Arbeitsgenosse eines Petrus und Johannes zu werden, oder die Güter zu behalten, welche bald von den römischen Legionen verwüstet werden sollten?

3) V. 28—30. Die Unterredung über die Jünger.

V. 28—30.[1]) Die alex. Lesart: nachdem wir alles verlassen haben ..., hebt besser als die recipierte: wir haben alles verlassen und ..., den Gedanken hervor, daß das Verlassen von allem nur die Bedingung des wesentlichen Aktes, des Nachfolgens, war. — Es war in dem Leben der Jünger in der That ein Tag vorgekommen, wo sie vor eine ganz ähnliche Wahl gestellt waren. Aber sie hatten ihre Entscheidung auf entgegengesetzte Weise getroffen. Was sollte ihnen für dieses Verfahren werden?

[1]) V. 28. T.R. mit ℵA und 13 Mjj. Syr.: αφηκαμεν παντα και; BDL: αφιεντες τα παντα. — V. 30. BDM lesen λαβη statt απολαβη.

Petrus fragt treuherzig im Namen aller. Die Form seiner Frage bei Matthäus: was wird uns dafür? enthält bestimmter, als die bei Lukas und Markus, die Idee einer erwarteten Belohnung. Bei Matthäus geht der Herr vorerst auf den Gedanken des Petrus ein und giebt den Zwölfen eine besondere Verheißung, eine der herrlichsten, welche er ihnen gegeben hat. Dann warnt er sie in dem Gleichnis von den Arbeitern, darauf, daß sie die ersten in seiner Nachfolge gewesen sind, nicht hochmütig zu werden. Aber es ist nicht zu leugnen, daß der Stimmungswechsel zwischen dieser Verheißung und dem Gleichnis auffallend schroff ist. Und da Lukas dieselbe Verheißung in ganz andere Umstände setzt, 22, 28—30, wo sie vollkommen in den Zusammenhang paßt, so ist wahrscheinlich, daß Matthäus, wie in so vielen anderen Fällen, sie nur vermöge einer leicht zu erklärenden Ideenassociation hierher gestellt hat. Nach Lukas und Markus ist die Verheißung, mit welcher Jesus dem Petrus antwortet, eine auf alle Glaubigen anwendbare; und es müßte so sein, wenn Jesus nicht das Gefühl der Selbsterhebung begünstigen wollte, welches sich in der Frage des Apostels verriet. Ja, es liegt in der Form: Es ist niemand, der ... (Markus und Lukas) die ausdrückliche Absicht, der Verheißung die möglichst weite Anwendbarkeit zu geben. — Alle Verhältnisse des irdischen Lebens haben ihr Analogon in den durch die Gemeinschaft des Glaubens gebildeten geistigen Verbindungen. Darin liegt ein reicher Ersatz für das schmerzliche Abbrechen der Bande des Fleisches, ein Opfer, welches Jesus sehr gut aus Erfahrung gekannt hat (8, 19—21; vergl. mit 8, 1—3). Jeder wahre Glaubige erwirbt in diesem höheren Leben Brüder, die er zu lieben, Kinder, die er zu erziehen, Eltern, die er zu ehren und zu pflegen hat, eine neue geistliche Verwandtschaft, in welcher er seine Liebe übt und deren Gegenliebe er in verschiedenster Weise genießt. Lukas und Markus sprechen außerdem von Häusern, Matthäus von Äckern. Die christliche Liebesgemeinschaft verschafft in der That jedem Glaubigen den Genuß von Gütern aller Art, welche seinen Brüdern gehören. Damit indessen die Jünger nicht meinen, Jesus lade sie in ein irdisches Paradies ein, setzt er bei Markus hinzu: mit Verfolgungen. Gewiß hatten Matthäus und Lukas keinen dogmatischen Grund, dieses wichtige Korrektiv wegzuschneiden, wenn sie es gekannt hätten und namentlich wenn Lukas, wie man behauptet, in einer späteren Zeit schrieb, wo die Kirche schon Verfolgungen ausgesetzt war. — Lukas läßt hier auch den Lehrsatz weg: „Viele, die die ersten sind, werden die letzten werden u. s. w.", womit bei Markus der Abschnitt abschließt und womit bei Matthäus das Gleichnis von den Arbeitern eingeleitet wird.

Angesichts dieses Abschnitts muß die Kritik anerkennen, daß wenn wirklich in unsrem Evangelium freiwillige Armut als Grund des Heils gelehrt wird, es nicht weniger entschieden in den beiden andern Synoptikern geschieht, daß es folglich eine Ketzerei nicht des Lukas, sondern Jesu selbst ist; oder vielmehr eine gesunde Auslegung wird nichts dergleichen in den Lehrreden finden, welche von unsern drei Evangelisten übereinstimmend dem Meister in den Mund gelegt werden.

VI. Die dritte Leidensverkündigung.
18, 31—43.

V. 31—33. Die Ankündigung. — Schon zweimal hatte Jesus seinen Jüngern sein nahes Leiden angekündigt (9, 21 ff.; 43 ff.). Indessen war er, wie die Bitte der beiden Söhne Zebedäi beweist (Matth. 20, 20; Mark. 10, 35), nicht verstanden worden und ihre Hoffnungen waren noch immer auf ein sehr

nahes irdisches Reich gerichtet. Deshalb fühlt Jesus das Bedürfnis, zum dritten Mal auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Durch dieses Verfahren suchte er zugleich das Ärgernis zu vermindern, das sie an diesem Ereignis nehmen werden, ja ihnen eine Stütze des Glaubens daraus zu machen, wenn sie später die Katastrophe mit den Reden zusammenhalten würden, durch welche er sie darauf vorbereitet hatte; vergl. Matth. 20, 17 ff.; Mark. 10, 32 ff.; Joh. 13, 19. Markus führt diese dritte Leidensverkündigung durch eine bemerkenswerte Einleitung ein (10, 32). Jesus geht ihnen auf dem Weg voran; sie folgen ihm verwundert und erschreckt. Diese Schilderung erinnert an den Ausdruck: er wandte sein Angesicht fest (Luk. 9, 51), wie an die Reden der Jünger und des Thomas (Joh. 11, 8. 16). Welche Übereinstimmung in der Hauptsache unter diesen verschiedenen Formen! — Der Ausdruck παραλαβών, nachdem er zu sich genommen hatte, bezeichnet einen Augenblick, wo Jesus sich mit seinen Aposteln zurückzog und während dessen diese Unterredung und wahrscheinlich die Bitte der Söhne Zebedäi sowie die in den beiden andern Synoptikern folgenden Reden stattfanden. Dieser Umstand stimmt mit dem Bericht des Johannes über den Rückzug Jesu nach Ephraim um dieselbe Zeit, unmittelbar vor seinem Einzug in Jerusalem, vollkommen überein (11, 54). — Gewöhnlich citiert Lukas die Weissagungen nicht; hier thut er es ein für allemal, alle zusammenfassend. Dieses Wort in Jesu Mund beweist, wie klar er in den Weissagungen des A. T.'s das Bild des Messias, namentlich des leidenden, erkannt hatte; vergl. Ps. 22; Jes. 53; Sach. 11 und 12, 10. — Der Dativ τῷ υἱῷ kann von γεγραμμένα abhängen: „geschrieben für des Menschen Sohn" als seine Instruktion auf seinem Lebensgang; oder von τελεσθήσεται: „es wird erfüllt werden an des Menschen Sohn", an seiner Person. Die erste Konstruktion ist einfacher. Das Futurum Passivum, welches Lukas gebraucht, bezeichnet die passive Hingebung in das Leiden, kräftiger als die Fut. Aktiva des Matthäus und Markus. Die Todesart ist bei Lukas und Markus nicht so bestimmt bezeichnet, als bei Matthäus (σταυρῶσαι). Doch sind die näheren Umstände bei der dritten Ankündigung genauer und dramatischer geschildert, als in den vorhergehenden; was keineswegs, wie Reuß meint, aus dem Einfluß der geschehenen Thatsachen auf die Form des Berichts erklärt zu werden braucht. Weiß betont die Thatsache, daß Lukas hier die Verspottung und Geißelung erwähnt, während er sie in der Erzählung der Leidensgeschichte übergeht, und findet darin den Beweis, daß er hier den Markus abschreibe. Aber warum würde er in diesem Fall das παραδιδόναι weglassen, den Akt, durch welchen Jesus den Hohepriestern und Schriftgelehrten ausgeliefert werden wird und den er später selbst erzählt, wie Markus? Auch lautet die Form der ganzen Rede sehr verschieden.

V. 34. Die Wirkung. — Siehe zu 9, 45. Diese Wiederholung desselben Gedankens und die mehrfache Form, in welcher er eben hier ausgesprochen ist, beweisen, wie sehr die Apostel sich später über diesen hartnäckigen Unverstand gewundert haben. — Der Ausdruck τὸ ῥῆμα bezeichnet die Thatsache des Todes, als angekündigte. „Für alles, was dem natürlichen Herzen entgegenläuft, bildet sich, wie Riggenbach sagt, im Menschen eine Verblendung." — Matthäus und Markus erzählen hier die Bitte der Söhne Zebedäi und was darauf gefolgt ist. Wenn Lukas ein solcher Feind der Zwölfe wäre, wie man behauptet, und wenn er die Synoptiker benützte, hätte er dann wohl diesen Zug ausgelassen? Volkmar (Die Evang., S. 501) hat die Lösung gefunden: Lukas hütet sich wohl, die judenchristliche Partei zu verletzen, welche er für den Paulinismus gewinnen möchte! Also verschlagen, wenn er spricht, noch verschlagener, wenn er schweigt, muß Lukas bei dieser Kritik sein.

VII. Die Heilung des Bartimäus.
18, 35—43.

Der sehr genaue Bericht des Johannes dient zur Vervollständigung der synoptischen Erzählung. Der Aufenthalt Jesu in Peräa ist unterbrochen worden durch die Berufung Jesu nach Bethanien zu Lazarus (Joh. 11). Von da begab er sich nach Ephraim gegen Samarien hin, wo er sich mit seinen Jüngern allein verborgen hielt (Joh. 11, 54). Zu dieser Zeit fand, wie wir eben gesehen haben, die dritte Leidensverkündigung statt. Bei der Annäherung des Osterfestes kam er das Jordanthal herab und schloß sich in Jericho an die durch Peräa ankommenden galiläischen Karavanen an. Er hatte beschlossen, diesmal in voller Öffentlichkeit in Jerusalem einzuziehen und sich dem Volk und dem Synedrium als König darzustellen. Es war seine Stunde, die Stunde seiner Offenbarung, welche Maria schon lange erwartete (Joh. 2, 4), und welche vorwegzunehmen seine Brüder ihn bestimmen wollten (Joh. 7, 6—8). Wir haben schon gesehen (V. 15), welches Ansehen Jesus um jene Zeit genoß. Der folgende Bericht ist ein neuer Beweis dafür. Er schildert die Sachlage (V. 35—39), die Heilung (V. 40—42) und die hervorgebrachte Wirkung (V. 43).

V. 35—39.[1]) Die Sachlage. — Jericho (der Name bedeutet: Stadt der Wohlgerüche) muß in dieser Jahreszeit seine ganze Schönheit entfaltet haben. Es war „das Paradies von Palästina" (Edersheim: Ein Hain von Palmen, Rosen und Balsambäumen). Die Stadt lag eine halbe Stunde nordwestlich von dem armseligen Flecken, der heutzutage diesen Namen führt. — Man beachte die hebräische Konstruktion des 35. Verses, welche sich weder bei Matthäus noch bei Markus findet. Folglich wäre sie von Lukas absichtlich eingeführt, wenn dieser nicht seine besondere Quelle hatte! — Das Wort ἐγγίζειν, sich nähern, läßt keinen Zweifel über den Ort, wo das Wunder stattfand. Es geschah vor dem Einzug in die Stadt. Nach Markus und Matthäus war es beim Auszug aus der Stadt. Ferner redet Matthäus von zwei Blinden, statt von Einem. Was den letzteren Punkt betrifft, so war die Blindheit in Palästina etwas so Häufiges, daß die Anwesenheit eines zweiten Blinden nichts Unwahrscheinliches hat. Man müßte bloß annehmen, daß die Heilung des zweiten nichts Bemerkenswertes darbot, während die des ersten durch einige besondere, im Bericht des Lukas und Markus aufbewahrte Umstände einen größeren Eindruck machte. Was die Verschiedenheit des Orts betrifft, so meint Morison, die Bitte der beiden Blinden habe beim Einzug in die Stadt stattgefunden, Jesus aber sei, ohne ihr Folge zu leisten, durch die Stadt gezogen und habe erst bei seinem Auszug darauf geantwortet; Lukas hätte die Begebenheit vom Standpunkt ihres Anfangs aus erzählt, Markus und Matthäus von dem ihres Ausgangs. Eine andere Erklärung (Beweis des Glaubens, 1870, VI und VII) geht davon aus, daß es nach Josephus und Eusebius zwei Jericho gab, die alte und die neue Stadt; folglich habe die Heilung beim Auszug aus der ersten und beim Einzug in die zweite stattfinden können. Keil meint, Lukas habe die Heilung des Bemerkenswerteren unter den beiden Blinden vor die Ankunft bei Zachäus gestellt, um nicht später den Bericht von dem Aufenthalt bei dem Zöllner und von dem Wegzug aus seinem Hause zu unterbrechen. Bleek, Holtzmann und Weiß sind gleichfalls der Ansicht, Lukas habe absichtlich die Begebenheit versetzt, um die Anwesenheit der großen Volksmenge, die in seiner Schilderung eine Rolle spielte, zur Verfügung zu

[1]) V. 35. ℵBDL lesen επαιτων statt προσαιτων (aus Markus). — V. 37. D Or.: ναζαρηνος statt ναζωραιος. — V. 39. BDLPX lesen σιγηση statt σιωπηση (aus Markus entnommen).

haben. Aber dieser Zug war für die Schilderung des Lukas nicht wesentlicher, als für die des Markus; und warum hätte sich die Menge nicht nach der bei Zachäus zugebrachten Nacht wieder bei Jesus einfinden sollen? Wenn man alle angegebenen Vermittelungsversuche verwirft, so muß man anerkennen, daß der Bericht des Markus entschieden den Vorzug verdient, sowohl wegen seines wahrscheinlichen Ursprungs (die Erzählung des Petrus) als wegen der verschiedenen kleinen Nebenumstände, durch die er sich auszeichnet. So giebt er vor allem den Namen des Blinden an: Sohn des Timäus und bezeichnet ihn als eine bekannte Persönlichkeit: Bartimäus, der Blinde. „Man meint die Ortschronik zu hören", sagt ein Erklärer. — Die Anrede Sohn Davids kennzeichnet Jesum als den Erben des israelitischen Thrones; es ist eine unverhüllte messianische Huldigung. Dieses Wort reicht hin, die Stimmung der Gemüter in diesem Zeitpunkt zu bezeichnen. Der Tadel, welchen die Begleiter an den Blinden richten (V. 39), bezieht sich keineswegs auf den Gebrauch dieses Titels. Vielmehr erscheint es ihnen anmaßend von einem Bettler, eine so hohe Person so im Vorbeigehen zu stellen. Die Lesart des T. R. σιωπήσῃ, daß er schweige, ist wahrscheinlich aus den Parallelen entnommen. Es ist mit den Alex. σιγήσῃ zu lesen; dies ist ein seltenerer Ausdruck.

V. 40—42.[1]) Das Wunder. — Nichts ist natürlicher, als die plötzliche Veränderung, welche in dem Benehmen der Menge vorgeht, sobald sie die günstige Gesinnung Jesu bemerkt; es ist ein sehr authentischer, von Markus aufbewahrter Zug. Man beachte auch alle Einzelheiten seines Berichts, V. 49. — Mit wahrhaft königlicher Majestät scheint Jesus dem Bettler die Schätze der göttlichen Macht zu eröffnen: „Was willst du, daß ich dir thun soll?" Er giebt ihm, wenn man so sagen darf, unbeschränkte Freiheit. So könnte einer nicht antworten, der bloß über natürliche Mittel, deren Wirkungen stets sehr zweifelhaft sind, zu verfügen hätte. Der Blinde hatte von den vielen, von Jesus vollbrachten Heilungen gehört, wahrscheinlich auch von der Auferweckung des Lazarus, welche einige Stunden weit entfernt stattgefunden hatte. Daher der Glaube, der sich in seiner Antwort so einfältig kundgiebt. — In der Antwort auf die Bitte des Blinden, V. 42, sagt Jesus: dein Glaube, nicht: meine Macht, um ihm den Wert dieses sittlichen Aktes fühlbar zu machen, und zwar im Blick auf das wichtigere geistliche Wunder, welches noch in ihm durch dasselbe Mittel bewirkt werden soll.

V. 43. Jesus erlaubt dem Bartimäus, seiner Dankbarkeit freien Lauf zu lassen, und der Menge, ihre Bewunderung und Freude laut auszusprechen. Die Zeit der Rücksichten ist vorbei. Solche Gefühle, denen sich die Menge hingiebt, sind die Vorläufer des Palmentags. Δοξάζειν, preisen, bezieht sich mehr auf die Macht, ὁ αἶνος, das Lob, auf die Güte Gottes (2, 20).

Die unbestreitbare Überlegenheit des Berichts des Markus nötigt Bleek, hier wenigstens teilweise seine unhaltbare Methode aufzugeben, nach welcher er Markus zum Kompilator der beiden andern machen will. Er erkennt an, daß Markus, wenn er auch von dem Bericht der andern Gebrauch gemacht habe, doch hier eine eigene, unabhängige Quelle gehabt haben müsse. Gut; aber enthielt diese nichts als diesen einzigen Bericht? — Was diejenigen betrifft, welche den Markus oder Ur-Markus zur Quelle der beiden andern machen, so wird es ihnen schwer, zu erklären, wie diese, gleichsam zum Vergnügen, dem ursprünglichen Bericht so seinen dramatischen Charakter haben nehmen können. Und was soll die Erklärung der Versetzung des Wunders bei Lukas heißen, welche Keil, Holtzmann u. a. bei Bleek entlehnen: die folgende Geschichte von Zachäus habe Lukas bestimmt, die Heilung vor Jericho zu setzen! Die Erzählung von Zachäus setzt keineswegs

[1]) V. 41. ℵBDL lassen λεγων weg.

voraus, daß die Heilung des Blinden vorhergegangen sei. Volkmar, welcher Lukas von Markus ableitet und Matthäus von beiden andern zusammen, behauptet, Markus habe den Blinden zum Typus der Heiden machen wollen, welche den Heiland suchen (daher der Name Bar-Timäus; Timäus soll von טמא, der Unreine, herkommen); die Begleiter, welche ihm Stillschweigen auferlegen wollen, zu Repräsentanten der Judenchristen, welche den Heiden den Zutritt zum Messias Israels wehrten. Wenn Lukas den Namen Bartimäus wegläßt, so ist der Grund, daß es ihn verletzt, die Heiden als unreine Wesen bezeichnet zu sehen! Er setzt das Wunder vor Jericho, weil er die Heilung des Individuums unterscheidet von der seines Heidentums, welche nach Jericho (in der Begnadigung des Zachäus) gestellt ist. Zachäus der Reine ist das Gegenstück gegen Timäus, den Unreinen! (Die Evang., S. 502—505).[1]) Ein solches Versteckspielen sollen die Evangelisten vermittelst der Person Jesu getrieben haben!

VIII. Jesus bei Zachäus.
19, 1—10.

Jesus mochte sich vor seinem Einzug in die Stadt Jericho gefragt haben, wo er die Nacht zubringen werde. Wie gewöhnlich, mußte er sein Obdach von der Fürsorge seines Vaters erwarten, und der folgende Bericht zeigt, daß sein Glaube nicht getäuscht wurde. Lukas erzählt 1) die Begegnung Jesu und des Zachäus (V. 1—5); 2) die Aufnahme bei Zachäus (V. 6—8); 3) die Erklärung Jesu (V. 9 f.).

1) V. 1—5.[2]) Die Begegnung. Dieser Bericht fehlt bei Markus und Matthäus. Es ist hier bei ihnen eine Lücke; denn Jesus hielt sich jedenfalls wenigstens eine Nacht in Jericho auf. Die Quelle des Lukas war also nicht bloß von den beiden andern Synoptikern unabhängig, sondern auch vollständiger. Sie war aramäischen Ursprungs, wie die gehäuften καί, sowie der Ausdruck ὀνόματι καλούμενος, V. 1 f., beweisen. Vergl. 1, 61. — Der Name Zachäus, von זכך, rein sein, beweist, was auch Reuß einwenden mag, die jüdische Abstammung des Mannes. — Es muß in Jericho eine Hauptzollstätte gewesen sein, sowohl wegen der Ausführung des Balsams, der in dieser Oase wuchs und in alle Länder der Welt verkauft wurde, als wegen des bedeutenden Warendurchzugs auf der dortigen Straße von Peräa nach Judäa und Ägypten. Zachäus war Vorsteher dieses Zollamts. Die Person Jesu interessierte ihn besonders, ohne Zweifel, weil er von dem Wohlwollen gehört hatte, das dieser Prophet Leuten von seiner Klasse zeigte. Bleek und Weiß behaupten, das τίς ἐστί (V. 3) bedeute: welcher in dieser vorüberziehenden Volksmenge es sei; allein wenn er wissen wollte, welcher es sei, so war dabei seine Absicht jedenfalls nur die, zu wissen, wer er sei; d. h. wie er aussehe. Dieser zweite Sinn ist allein annehmbar. Nachdem er eine Weile mit dem Zug gelaufen, ohne seinen Zweck zu erreichen, läuft er ihm vor. — Der Maulbeerfeigenbaum ist ein Baum mit niedrigen, dem Boden parallelen Zweigen, daher leicht zu

---

[1]) Man könnte meinen, daß wir scherzen. Hier der Wortlaut: „Der blinde Bettler des Markus wird von Lukas in zwei Hälften zerlegt: 1) der Blinde als solcher, den er vor Jericho setzt; 2) das heidnische Element in dem Blinden, welches er nach Jericho stellt (in Zachäus)."

[2]) V. 2. T. R. mit A und 12 Mjj.: και ουτος ην; BKΠ: και ουτος; ℵL: και ην. — V. 4. T. R. mit ℵAB und 8 Mjj.: προδραμων; E und 7 Mjj.: προσδραμων. — ℵBL lesen εις τα εμπροσθεν statt εμπροσθεν. — ℵ liest του ιδειν statt ινα ιδη. — T. R. liest nur mit Λ δι'εκεινης; die andern: εκεινης. — V. 5. ℵBL Syr^{cur}: αναβλεψας ο Ι. ειπε; T. R. fügt mit A und 15 Mjj. zwischen ο Ιης. und ειπε hinzu: ειδεν αυτον και.

ersteigen. Ἐκείνης, zu ergänzen ist διά (bei den Alex.) und ὁδοῦ (in allen Mss.); vergl. 5, 19. Wurde Jesus durch die auf den Baum gerichteten Blicke des Volks auf ihn aufmerksam gemacht? Oder blickte er, sei es zufällig, sei es infolge einer inneren Eingebung, in die Höhe? Die erste Annahme ist die einfachste. Was die Kenntnis des Namens des Zachäus betrifft, so nehmen einige (Olshausen, Hofmann) eine Offenbarung an, ähnlich der in Joh. 4, 17 f. Dies ist keineswegs notwendig. Jesus kann den Namen in seiner Umgebung aussprechen gehört haben. — Es liegt Freundlichkeit, ja eine gewisse Heiterkeit in der Form: Steig eilends hernieder; denn ich muß heute bei dir einkehren. Dieses ich muß deutet an, daß Jesus in ihm, eben aus seinem lebhaften Verlangen, ihn zu sehen, den Wirt erkannt hat, der ihm in Jericho von seinem Vater bestimmt ist. Zugleich erkennt er, daß hier ein verlorenes Schaf zu finden ist. Es ist dasselbe fortwährende Bewußtsein seiner Sendung, wie bei der Begegnung mit der Samariterin. Welch unbedingte Hingebung an das göttliche Werk und welch erhabene Unabhängigkeit von den menschlichen Vorurteilen!

V. 6—8.[1]) Die Aufnahme. — Jesus sagte zu ihm: Eilends. Es waren nämlich Vorbereitungen zu treffen. — In der noch von den pharisäischen Vorurteilen beherrschten Menge zeigt sich allgemeine Unzufriedenheit; daß aber die Jünger in den Worten: „alle murrten“, mitinbegriffen seien, ist durch nichts angezeigt. Der Ausdruck σταθεὶς δέ, „aber Zachäus stand hin (vor den Herrn, V. 8)“, setzt die folgende Rede des Zöllners in enge Beziehung zu diesem Murren des Volks. Σταθείς zeigt, was auch Weiß dagegen sagen mag, eine feste, würdige Haltung an (18, 11 im Gegensatz zu 18, 13), wie sie einem Manne geziemt, dessen Ehre angegriffen ist. Es ist, als wollte er damit sagen: „Glaube mir nur, ich bin kein der Gunst, die du mir erzeigst, unwürdiger Mensch.“ Und das ist nach meiner Ansicht auch der Sinn der Worte des Zachäus. Fast alle neueren Ausleger sehen darin ein feierliches Gelübde, welches er in Bezug auf sein künftiges Verhalten ausspreche. Das ἰδού, siehe, würde einen plötzlichen Entschluß anzeigen und die beiden Präsentia δίδωμι und ἀποδίδωμι, ich gebe und ich gebe wieder, müßten im Sinn von Futura genommen werden: „Von diesem Augenblick an werde ich aus Dankbarkeit für die mir widerfahrene Gnade … geben und … zurückgeben.“ Allein wenn auch das Verb. „ich gebe“ zur Not so verstanden werden kann, so scheint mir dies bei dem Wort „ich gebe zurück“ nicht möglich zu sein. Der Gedanke, daß man, so oft man ein Unrecht gethan hat, Ersatz leisten wolle, läßt sich nicht ausdrücken durch: ich gebe zurück. Es ist auch kaum anzunehmen, daß ein bußfertiger, umgewandelter Sünder mit solcher Sicherheit neue Ungerechtigkeiten vorhersehen werde. Ferner muß Zachäus diese Worte in dem Augenblick gesprochen haben, wo Jesus in sein Haus eintrat. Denn es besteht eine durch das adversative δέ angezeigte enge Beziehung zwischen dem σταθεὶς εἶπε, er stand hin und sprach, und dem allgemeinen Murren, von welchem in V. 7 die Rede ist. Daß nun Zachäus am Ende dieses Besuchs, und gleichsam zur Erinnerung an denselben, ein solches Gelübde gethan habe, wäre verständlich, nicht aber, daß er damit angefangen habe. Schleiermacher hat dies gefühlt und deshalb vorgeschlagen, die Zeit des Aufenthalts zwischen V. 7 und 8 und die Rede des Zachäus in den Augenblick der Abreise zu setzen. Aber das offenbare gegensätzliche Verhältnis zwischen V. 7 und 8 erlaubt eine solche Annahme nicht. Ich glaube daher, daß die Präsentia wirkliche Präsentia sind: „So mache ich es, das ist nämlich meine gewöhnliche Handlungs-

---

[1]) V. 7. T. R. mit KMΠ: απαντες; alle andern: παντες. — V. 8. T. R. mit 11 Mjj.: τα ημιση; AR Δ: τα ημισυ; ℵ BLQ: τα ημισεια.

weise." Er kündigt also Jesu an, einerseits welchen Gebrauch er von seinem Gewinn macht, andrerseits wie er die Ungerechtigkeiten wieder ausgleicht, die ihm bei seiner Verwaltung unabsichtlich vorkommen konnten. Diese Worte haben gemäß dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden im Grunde folgenden Sinn: „Du hast keinen Mißgriff gethan, daß du bei mir eingekehrt bist, wenn ich auch ein Zöllner bin; was dir jetzt zu Dienst gestellt wird, ist kein durch Unrecht erworbenes Gut." Das ἰδού kündigt auch bei dieser Auffassung eine unerwartete Erklärung an, welche sich aber auf die dem murrenden Volk völlig unbekannte Handlungsweise des Zachäus bezieht. Unter der Hälfte seiner Güter versteht er natürlich die Hälfte seiner Einkünfte. Das Gesetz forderte bei einer Veruntreuung, wenn der Ersatz freiwillig geschah, ein Fünftel mehr als die dem Nächsten abgenommene Summe (Lev. 5, 21 ff.). War das Entwendete nicht mehr vorhanden und die Wiedererstattung eine unfreiwillige, so mußte sie das Vierfache betragen (Ex. 22, 3. 8); war es aber noch vorhanden, dann bloß das Zweifache (21, 37). Zachäus wandte also auf den freiwilligen Ersatz, den er zu leisten pflegte, die Regel an, welche für den zwangsmäßigen Ersatz, und zwar für den schwersten Fall, festgesetzt war. Bei einem Geschäft wie das seinige konnten leicht mehr oder weniger unabsichtliche Ungesetzlichkeiten vorkommen. Weiß wendet ein, daß eine solche Erklärung Prahlerei wäre. Ja, wenn sie nicht die Antwort auf ungerechte Urteile wäre. — In Betreff des Wortes συκοφαντεῖν siehe zu 3, 14. — Das ἡμίση des T. R. ist eine Kontraktion aus ἡμίσεα für ἡμίσεια; letztere Form ist die echte Lesart.

V. 9—10.[1]) Erklärung Jesu. — Jesus nimmt die Erwiderung des Zachäus auf das Murren des Volkes an; ohne aber dieser Handlungsweise irgendein Verdienst zuzuschreiben, erklärt er, Zachäus sei ein Gegenstand des göttlichen Wohlwollens, so gut als es seine Ankläger sein können. Sein Eintritt in dieses Haus bringt in dasselbe das Heil. Es ist klar, daß πρὸς αὐτόν hier nicht: „zu ihm" bedeutet, sondern: „mit auf ihn gerichtetem Blick"; denn im Folgenden redet Jesus von ihm in der dritten Person: Dieses Haus ... er. — Jesus ist das lebendige Heil. In das Haus aufgenommen, bringt er eben durch seine Gegenwart dieses himmlische Gut mit. Das καθότι, sintemal, zeigt den Grund an, vermöge dessen Jesus über Zachäus und sein Haus diese Versicherung geben kann. Trotz seines Standes, als Zöllner, und trotz des Bannes, der vielleicht auf ihm als solchem liegt (nicht trotz seiner Eigenschaft als Heide, wie Reuß meint), beweist sein Benehmen überhaupt und namentlich sein Eifer, mit welchem er Jesus aufnimmt, die Realität der theokratischen Gesinnung, die ihn beseelt, das echt israelitische Herz, das in ihm schlägt. Der Ausdruck Sohn Abrahams ist weder, wie Reuß meint, in ausschließlich geistlichem noch in rein buchstäblichem Sinn zu fassen; er schließt beides in sich, die Idee sowohl der physischen als der geistigen Herkunft von dem Vater der Glaubigen.

V. 10. Das γάρ, denn, bezieht sich auf die Idee: es ist Heil widerfahren. — Das Wort, mit welchem der Abschnitt schließt, ist eines von denen, welche Jesus bei verschiedenen Anlässen hat wiederholen können (Matth. 18, 11).

Obgleich sich für diesen Abschnitt eine aramäische Quelle nachweisen läßt, müssen wir mit Holtzmann die Spuren des eigenen Stils des Lukas erkennen (ἐκείνης, V. 4; διαγογγύζειν, V. 7; καθότι, V. 9). Dies führt auf die Vermutung, daß Lukas selbst das aus einem aramäischen Dokument entnommene Stück ins Griechische übersetzt hat.

---

[1]) V. 9. ℵLR lassen εστιν weg.

IX. Das Gleichnis von den Pfunden.
19, 11—28.

Je näher man Jerusalem kam, um so mehr steigerte sich die Aufregung im Kreis der Jünger und selbst unter der sie begleitenden Volksmenge. Man dachte sich das große, so lange erwartete messianische Drama nahe bevorstehend. Jesus bemüht sich, wie immer, diese fleischliche Erregung zu dämpfen. Nicht einem Triumph gehen die Seinigen entgegen; was auf sie wartet, ist eine lange Zeit anstrengender Arbeit. Die Treue, die sie während dieser Probezeit an den Tag legen, wird der Maßstab sein für den Anteil an Herrlichkeit und Macht, der ihnen geschenkt wird, wenn einmal der Tag des Triumphes wirklich gekommen ist. Was das jüdische Volk als Ganzes betrifft, so wird ihm nicht die Herrlichkeit zu teil, die allgemein erwartet wird, sondern es wird verworfen und völlig zerstört werden. Dies ist der Sinn der folgenden Lehrrede.

V. 11. Die Einleitung. — Durch die Einleitung, welche aus der Quelle des Lukas geschöpft oder auch von ihm selbst verfaßt sein kann auf Grund der Parabel selbst, werden wir genau unterrichtet über den inneren Zustand der Jünger in diesem Augenblick; das Gleichnis zeigt nämlich, daß es sich um sie vor allem handelt. Die wiederholte Ankündigung seines bevorstehenden Leidens hatte sie keineswegs von ihren Zukunftsträumen geheilt. Das αὐτῶν bezeichnet daher weder die Murrenden in V. 7 noch das Volk von Jericho, wie Reuß meint, sondern die ihm am nächsten stehenden Zuhörer, seine begeistertsten Anhänger. Das ταῦτα. das, bezieht sich auf alle die Unterredungen, welche Jesus mit seiner Umgebung unter dem Dach des Zachäus gehabt hatte, namentlich auf die Idee des messianischen Heils, die so deutlich in den Ausdrücken des V. 10 enthalten ist: Der Menschensohn ist gekommen ... zu suchen und zu retten ... „Das Heil ist also ganz nahe, sagte man sich; der Erlöser ist da, er hat sein Werk begonnen." Das Heil aber malte man sich in den bekannten Farben aus. — Das Wort παραχρῆμα, augenblicklich, steht an der Spitze, weil sich darin die Idee concentriert, gegen welche das Gleichnis gerichtet ist. Die Form προσθεὶς εἶπε findet sich bei Polybius; siehe Bleek zu dieser Stelle. Der Ausdruck ἀναφαίνεσθαι. erscheinen, paßt gut zu der Idee eines Schauspiels, das man erwartete. — Die folgende Belehrung besteht aus zwei Schilderungen: 1) die Abreise des Herrn und die den Dienern während seiner Abwesenheit auferlegte Probe (V. 12 — 14); 2) seine Rückkehr und das Gericht, mit welchem die Probe schließt (V. 15—27).

1) V. 12—14.[1]) Die Probe. — Ein Mann von vornehmer Herkunft will von dem Oberherrn des Landes, das er bewohnt, die Regierung über seine Mitbürger erbitten. Schon im voraus für die künftige Staatsverwaltung besorgt, beschließt er, ehe er die weite Reise unternimmt — der Oberherr wohnt in einem fernen Land —, bis zu seiner Rückkehr seine bisherigen Privatdiener auf die Probe zu stellen, um sie, wenn er als König zurückgekommen ist, als seine Beamten zu verwenden. Um zu sehen, wie weit er auf ihre Treue und Fähigkeit sich verlassen kann, vertraut er jedem eine Summe Geldes an, mit welcher er in seiner Abwesenheit Wucher treiben soll. Während er mit diesen Vorbereitungen beschäftigt ist, legen seine Mitbürger, seine künftigen Unterthanen, gegen seine Erhebung zur Regierung beim Oberherrn Einsprache ein. — Mit dem Ausdruck εὐγενής. von hoher Herkunft (V. 12), spielt Jesus auf den Titel: Sohn Davids an, welcher ihm damals

[1]) V. 13. T. R. liest mit Γ und 10 Mjj. εως; die andern: εν ω.

allgemein beigelegt wurde (18, 39; Matth. 21, 9), vielleicht sogar auf seine Würde als Gottessohn. — Μακράν ist Adverb, wie 15, 13. Die große Entfernung ist das Bild einer langen Abwesenheit; es ist die Antwort auf das παραχρῆμα, augenblicklich, in V. 11. — Die Züge der folgenden Schilderung sind der politischen Lage Palästinas in jener Zeit entnommen. Josephus erzählt, daß nach dem Tod Herodes' des Großen ähnliche Thatsachen, wie die hier erwähnte, wiederholt vorkamen. So z. B. als Archelaus nach dem Tod seines Vaters sich nach Rom begab, um seinen Thron zu erlangen, oder als Antipas nach dem Tod seines Bruders Philippus zu demselben Zweck dorthin reiste. Im ersten Fall schickten die Juden eine Gegengesandtschaft nach Rom, um den Kaiser zu bitten, ihr Land lieber dem römischen Reich einzuverleiben. Sicher wollte Jesus zwar nicht speziell auf eine dieser Thatsachen anspielen; aber er hat dieser allgemeinen Lage die Farbe seines Gemäldes entlehnt. — Der Ausdruck βασιλεία bedeutet hier nicht Königreich, sondern Königtum. Bevor Jesus sichtbar über Israel herrscht, muß er im Himmel die Herrschaft aus der Hand seines Vaters empfangen (Matth. 28, 18). — Die Worte: und wiederkommen, beziehen sich auf die Parusie und die darauf folgende Aufrichtung der äußeren Herrschaft Christi.

V. 13. Die zehn Diener stellen die Gesamtheit der Glaubigen dar, deren Thun Jesus hier auf Erden auf die Probe stellt (vergl. die zehn Jungfrauen, Matth. 25). — Eine Mine ist eine unbedeutende Summe, wie der Ausdruck ἐν ἐλαχίστῳ, wenig, in V. 17 zeigt. Die wahrscheinlich damals von den Juden angenommene griechisch-römische Mine galt ungefähr 80 Mark. Aus dieser Summe soll jeder Diener Nutzen zu ziehen suchen. Scheinbar sucht der Herr dadurch nur sein Vermögen zu vermehren, in Wahrheit will er eine Probe ihrer Treue haben. Die Eine, gleiche Mine stellt die allen Glaubigen verliehene Heilsgnade dar, nebst dem Beruf, sie sich anzueignen und zu verbreiten, namentlich vermittelst des evangelischen Zeugnisses. Bei der Lesart ἕως, bis daß, des T. R., bezeichnet das Verb. ἔρχεσθαι, kommen, bloß den Augenblick der Rückkehr. Bei dem ἐν ᾧ der Alex., welches die einen im Sinn von „während dessen" (das πραγματεύεσθαι der Diener), die andern in der bloß zeitlichen Bedeutung „während" fassen, schließt das ἔρχεσθαι die ganze Reise in sich, das Hin- und Zurückgehen.

In V. 14 schildert Jesus vermittelst eines auch den damaligen Zeitverhältnissen entnommenen Bildes die hartnäckige Weigerung der Juden, seine messianische Würde anzuerkennen, und zwar während der ganzen Zeit zwischen seinem Hingang und seiner Wiederkehr.

2) V. 15—27. Das Gericht.

V. 15—19.[1]) Die treuen Knechte. — Aus der Erhebung ihres Herrn zur Herrschaft ergiebt sich natürlich für die Diener auch eine ganz neue Stellung. Nicht bloß empfangen sie von ihm ein dem Erfolg ihrer Arbeit angemessenes Zeugnis seiner Zufriedenheit; sondern ihr Herr, der jetzt als König handelt, weist ihnen einen Posten in der Staatsverwaltung an, dessen Wichtigkeit dem Resultat der Thätigkeit eines jeden entspricht. Ebenso wird es sich bei der Parusie mit dem herrlichen Zustand verhalten, welchem dieses Ereignis vorangehen wird. Die während der irdischen Ökonomie im Dienst des abwesenden Herrn verrichtete, demütige Arbeit wird der Maßstab sein für die Macht, welche der anwesende Herr einem jeden anvertrauen wird. Die zehn und fünf Städte bedeuten Wesen, welche von den verherrlichten Glaubigen zur Höhe

[1]) V. 15. ℵBDL lesen δεδωκει statt εδωκεν. — ℵBDL lesen γνοι statt γνω. — ℵBDL Syr[cur] lesen τι διεπραγματευσαντο statt τις τι διεπραγματευσατο. — V. 17. BD lesen ευγε statt ευ.

ihres eigenen geistlichen Lebens erhoben werden sollen. — Die Konstruktion von V. 15 ist hebräisch. — Das γνοῖ der alex. Lesart kann eine Kontraktion entweder des Optativs γνοίη oder des Konjunktivs γνώη sein; hier ist es offenbar das letztere. — Die Form τίς τί im T. R. erklärt sich aus einer Kombination zweier Fragen: Wer hat etwas gewonnen? und: was hat er gewonnen? — Indem der Knecht sagt: Deine Mine giebt er für den erlangten Erfolg der Gabe seines Herrn die Ehre. Diese hat alles gethan. Und wirklich, was hätte er gewonnen ohne diese ihm anvertraute Summe? Durch die Würdigung des Herrn in V. 17 wird die des Knechts ergänzt.

V. 17. Das εὖγε, wohlan, des Vatic. scheint echt; bei Matthäus steht das εὖ, gut (25, 21 und 23). — Es ist klar, daß diese zwei Knechte nur Beispiele sind von mehreren andern der zehn. Ebenso ist es beim dritten.

V. 20–24.[1]) Der untreue Knecht. — Man hat offenbar mit den Alex. ὁ ἕτερος, der andere, zu lesen. Weiß meint, dieser Ausdruck sei ein Rest des ursprünglichen Gleichnisses, in welchem bloß von drei Knechten die Rede war (siehe das Gleichnis von den Zentnern bei Matthäus). Allein durch den Ausdruck ἕτερος wird der Knecht nicht nach dem Rang, welchen er bei der Vorladung einnimmt, sondern nach seiner Unähnlichkeit mit den andern bezeichnet; er ist der Vertreter einer neuen Klasse; vergl. 1. Kor. 12, 10. — Das ἀποκειμένην bedeutet: an einem sichern Ort niedergelegt und wohl verwahrt (Kol. 1, 5). Er war darauf bedacht gewesen, diese Summe nicht zu verlieren, und so glaubte er mit seinem Herrn ganz im Reinen zu sein, indem er ihm die anvertraute Summe unangetastet zurückgeben konnte. — Der Grund, welchen der Knecht V. 21 f. anführt, ist kein bloßer Vorwand; seine Sprache ist zu derb, um nicht der Ausdruck seiner wirklichen Gesinnung zu sein. Aber er ist schwer zu verstehen, da ja der Herr bei ihm ebenso gut etwas hingelegt und gesät hatte, wie bei den andern. Im Gleichnis des Matthäus sind diese Worte leichter zu erklären; denn der dritte Knecht konnte, weil er weniger erhalten hatte als die andern, mit einem gewissen Schein von Recht das ihm Anvertraute im Vergleich mit der Summe, welche die andern empfangen hatten, als nichts bezeichnen. Dies paßt nicht in dem Gleichnis des Lukas, wo alle Knechte dieselbe Summe erhalten hatten. Hofmann, Göbel, Keil erklären: „Du eignest dir die Früchte der Arbeit anderer an, ohne sie an dem Gewinn Anteil nehmen zu lassen, den sie für dich erzielt haben." Allein dieser Sinn ist weder durch die Ausdrücke noch den Zusammenhang angezeigt. Ebenso verhält es sich mit der Erklärung Meyers: „Wenn ich durch einen unglücklichen Zufall deine Mine verloren hätte, so hättest du dich dafür jedenfalls an meinem Eigentum schadlos gehalten"; oder auch mit der von Bleek, de Wette, Weiß: „Du forderst zurück, was du nicht anvertraut hast, indem du nicht bloß die Mine, sondern auch ihren Ertrag verlangst." Da keine dieser Erklärungen dem natürlichen Sinn der Ausdrücke entspricht, so glaube ich, daß man diese Worte als eine sprichwörtliche Redensart betrachten muß, womit der Volksmund einen Herrn bezeichnete, der übertriebene Forderungen stellt. Indem der Knecht diese herkömmliche Redensart anwendet, will er allerdings, wie Meyer annimmt, sagen, daß wenn er das Geld durch eine unglückliche Spekulation verloren hätte, der Herr ihn unbarmherzig dafür gestraft hätte.

V. 22. Der Herr antwortet auf diese kecke Anklage mit einem argumentum ad hominem: „Je mehr du mich für einen harten Mann hieltest, um

[1]) V. 20. BDLR lesen ὁ vor ετερος, T. R. läßt es weg. — V. 22. T. R. liest am Anfang mit A und 7 Mjj. δε, welches ℵB und 7 Mjj. weglassen. — V. 23. T. R. liest την, nur mit K.

so mehr hättest du dich bemühen sollen, mich zu befriedigen, durch ein Mittel, bei dessen Gebrauch du dich keinerlei Gefahr ausgesetzt hättest." Wie Göbel bemerkt, will der Herr damit nicht sagen, daß er seiner Pflicht wirklich genügt hätte, wenn er die Mine dem Wechsler anvertraut hätte; aber er hätte wenigstens konsequent nach dem Urteil gehandelt, welches er eben über seinen Herrn ausgesprochen hat, während sein Verhalten sowohl seine Gleichgültigkeit gegen die Interessen des letzteren als seine unbewußte Unaufrichtigkeit zeigt. Dieser Mensch stellt, wie mir scheint, einen Glaubigen dar, welcher das Heil in Jesu Christo nicht so glänzend gefunden hat, als er hoffte, einen gesetzlichen Christen, welcher die Gnade nicht geschmeckt hat und vom Evangelium nur seine strenge Sittenlehre kennt. Es kommt ihm vor, als ob der Herr sehr wenig gebe, um so viel zu fordern. Bei dieser Gesinnung thut man so wenig als möglich. Man meint, Gott müsse zufrieden sein, wenn wir uns schlechter Handlungen enthalten und sein Evangelium durch unser Thun und Reden nicht schänden. So redet ein Judas, der darüber ärgerlich ist, daß er in der Nachfolge Christi nicht die Vorteile gefunden hat, die er gehofft als Ersatz für die vielen Opfer, welche ihm der Glaube auferlegt hatte.

V. 23. Aus dieser Antwort des Herrn folgt, daß der gesetzliche Christ, welchem die selige Erfahrung der Gnade fehlt, statt sich der Gleichgültigkeit hinzugeben, vielmehr folgerichtigerweise am gewissenhaftesten arbeiten sollte. Sich fürchten, nicht mit Glück zu handeln, ist kein genügender Grund, um gar nicht zu handeln. Überdies giebt es Mittel, die zwar weniger einträglich sind, bei deren Gebrauch aber die Verantwortlichkeit des Dieners völlig gedeckt ist. Was versteht Jesus unter dem Wechsler? Etwa christliche Verbindungen, denen jeder Glaubige die Mittel anvertrauen kann, welche er selbst nicht zu verwenden weiß? Oder gefördertere, fähigere Personen, als er, unter deren Leitung er sich begeben kann, um nützlich im Dienst Christi zu arbeiten (Olshausen, Lange)? Allein das Geld dem Wechsler anvertrauen, heißt nicht, sich unter seine Leitung begeben und unter ihm arbeiten. Und warum würde Jesus in diesem Fall von einem Wechsler reden, d. h. von einer dem Haus des Herrn fremden Person, statt von irgendeinem andern Diener? Hofmann denkt an Christen, welche nicht selbst die Gabe des Lehrens haben und in diesem Fall andern begabteren, aber dem Glauben noch fremden Personen das Mittel darbieten sollen, für das Reich Gottes das zu werden, was sie selbst nicht sein können. Göbel sieht in der Übergabe des Geldes an den Wechsler den Verzicht auf das christliche Bekenntnis und die christliche Thätigkeit, welcher für denjenigen zur Pflicht wird, der nicht ganz für die Interessen des Herrn eingenommen ist; denn dadurch läßt er wenigstens andern die Stelle frei, die er unnütz einnimmt; vergl. 14, 28. Dies alles ist wenig natürlich und steht mit dem gebrauchten Bild in sehr schwachem Zusammenhang. Ist es nicht einfacher, unter der Bank die göttliche Allmacht zu verstehen und unter dem von dem Knecht geforderten Akt des Deponierens einen Gebetszustand, in welchem der Knecht, der sich unfähig glaubt, selbst für Christus etwas zu thun, wenigstens Gott bitten kann, aus ihm und seiner christlichen Erkenntnis denjenigen Vorteil zu ziehen, den er für gut finden wird? Ein solches Gebet wenigstens steht in jedermanns Macht. Die Antwort Jesu käme also darauf hinaus: „Wenn du nicht selbst arbeiten konntest, so hättest du wenigstens durch Beten deine Treue beweisen sollen." — Τράπεζα, der Wechslertisch (Matth. 21, 12; Joh. 2, 15). — Ἔπραξα, exegissem (3, 13).

V. 24—26.[1]) Die Strafe des untreuen Knechts. — Die παρεστῶτες sind die bewaffneten Trabanten, die Vollstrecker der Befehle des Herrschers.

[1]) V. 26. ℵ B L lassen γαρ weg. — ℵ läßt υμιν weg. — ℵ B L lassen απ αυτου weg.

Die Ökonomie der Herrlichkeit wird für einen solchen Knecht zu einer Ewigkeit der Entbehrung und der Schande. Die heiligen Kräfte und die Mittel der Thätigkeit, die er nicht anzuwenden gewußt hat, werden ihm genommen und zu denen des thätigen Knechts hinzugethan, der treu gearbeitet hat. Ein heidnisches Volk z. B., welchem ein junger Christ, der auf Erden ein Sklave seiner Bequemlichkeit blieb, das Evangelium hätte verkündigen können, wird in der künftigen Ökonomie dem eifrigen Missionar übergeben werden, welcher auf Erden seine Kraft dem Dienste Jesu treu gewidmet hat. „Seine Knechte werden ihm dienen", das ist der Lohn der Treue (Apok. 22, 3). — In den Worten: Dem, der zehn Minen hat, bezieht sich der Ausdruck „zehn Minen" nicht auf die anvertrauten, sondern die erworbenen. Die durch die Arbeit eines treuen Dieners geretteten Seelen gehören zwar vor allem Christo, aber in gewissem Sinn auch dem, der sie erworben hat. Sie werden seine Freude und seine Krone (1. Thess. 2, 19), seine Ehre und seine Freude (V. 20; Phil. 4, 1). Die zu dem Besitz dieses Knechts hinzugefügte Mine bedeutet also ein neues Arbeitsfeld, auf welchem er seine Thätigkeit entfalten und so neue Kleinodien erwerben wird, die seine Krone noch mehr bereichern werden.

Die Unterbrechung V. 25 gleicht der des Petrus, 12, 41; und die Antwort V. 26 ist der Antwort Jesu 12, 42 ähnlich. Der König fährt fort zu reden, scheinbar ohne auf die Zwischenbemerkung seiner Leute zu achten, in Wahrheit aber giebt er ihnen doch eine Antwort in dem allgemeinen Grundsatz V. 26.

V. 26. Es giebt ein Gesetz, kraft dessen die Früchte der vergangenen Arbeit zur Erhöhung der künftigen beitragen. Denn jede Gnade, die man sich thätig angeeignet und zu einem Mittel der Thätigkeit gemacht hat, vermehrt unsre Empfänglichkeit für höhere Gnadenerweisungen, während jede empfangene, aber nicht angewandte Gnade wieder entzogen wird, was eine Verminderung der Fähigkeit, neue Gaben zu empfangen, zur Folge hat. Aus diesem Gesetz des sittlichen Lebens geht hervor, daß allmählich alle Gnadenkräfte sich in den treuen Knechten concentrieren und den nachlässigen entzogen werden müssen. 8, 18 sprach Jesus: was er zu haben meint; hier sagt er: was er hat. Beide Ausdrücke sind richtig. Wir haben eine Gnade, die uns verliehen ist; aber wenn wir sie uns nicht thätig zu eigen machen, so besitzen wir sie nicht wahrhaft; wir meinen bloß, sie zu haben.

V. 27.[1]) Das Gericht über die Feinde. — Das τούτους der Alex., welches ohne Zweifel die richtige Lesart ist, bezeichnet die Feinde als solche, welche dem Geist des Redenden und der Zuhörer gegenwärtig sind (Weiß). — Der Ausdruck κατασφάζειν, erwürgen, vereinigt die beiden Ideen der zeitlichen Vernichtung und der ewigen Verdammnis in sich. Allerdings fand die Zerstörung Jerusalems lange vor der Parusie statt; aber dieses Ereignis wird vorgestellt als der erste Akt der Parusie selbst (Matth. 10, 23); auch bleibt immer eine Verschiedenheit zwischen dem Gleichnis und der Wirklichkeit.

Dieses Gleichnis des Lukas hat große Ähnlichkeit mit dem von den Talenten bei Matthäus: Beidemal ein Herr, der auf Reisen geht und während seiner Abwesenheit die Treue seiner Diener auf die Probe stellt, indem er ihnen Geld anvertraut, das sie umtreiben sollen, und der dann bei seiner Rückkehr die Treue der einen und die Untreue der andern konstatiert. Aber neben diesen gemeinsamen Zügen sind auch große Verschiedenheiten da: 1) Der Herr bei Lukas ist ein reicher

[1]) V. 27. T. R. mit A D und 12 Mjj. It. Syr. und Syr^cur: εκεινους; ℵ B und 4 Mjj.: τουτους. — ℵ B und 3 Mjj. Syr. und Syr^cur lesen nach κατασφαξατε ein αυτους, welches T. R. mit A D und 12 Mjj. It. wegläßt.

Privatmann, der von einem entfernten Herrscher die Königskrone über seine Mitbürger empfängt, während der Herr bei Matthäus Privatmann ist und bleibt. 2) Der Herr bei Matthäus verteilt alles sein Gut unter seine Diener — daher die Größe der Summen —, während er ihnen bei Lukas nur einen kleinen Teil seines Besitzes übergiebt. 3) Diese Verschiedenheit hängt damit zusammen, daß beide einen verschiedenen Zweck verfolgen. Der eine (bei Matthäus) will einfach sein Geld umtreiben lassen und sein Vermögen vermehren; der andere (bei Lukas) hat den Zweck, die Treue und die Fähigkeit seiner Diener auf die Probe zu stellen, um ihnen in seinem künftigen Königreich dem Resultat ihrer Arbeit angemessene Stellen anzuweisen. 4) Die Art der Probe und die Resultate sind bei beiden verschieden. Bei Lukas dieselbe allen Dienern anvertraute Summe, aber ganz verschiedene Resultate; bei Matthäus die anvertrauten Summen verschieden und die Resultate den anvertrauten Summen entsprechend. 5) Der untreue Knecht bei Matthäus bekommt eine strenge Strafe, während ihm bei Lukas einfach das anvertraute Geld abgenommen und er in der Verwaltung des Reichs ohne Amt gelassen wird. 6) Im Gleichnis des Matthäus ist nicht die Rede von Feinden, welche gegen den Herrn arbeiten und von ihm bestraft werden.

Alle diese Verschiedenheiten im einzelnen hängen zusammen mit dem verschiedenen Grundgedanken beider Gleichnisse. Bei Matthäus ist der Grundgedanke der, daß die weniger Begabten nicht eifersüchtig oder mutlos werden dürfen beim Blick auf die, welche reichere Geistesgaben haben. Die Thätigkeit eines jeden wird beurteilt werden nach dem Maß geistiger Gaben, die ihm verliehen waren. Bei Lukas ist die Idee des Gleichnisses die, daß die Ökonomie der Herrlichkeit erst kommen kann nach einer Ökonomie der Prüfung, weil jeder Glaubige durch die Art, wie er die ihm verliehene Heilsgnade anwendet, selbst den Anteil bestimmen soll, welchen er an der Herrschaft des Herrn bekommt. Während daher die Talente bei Matthäus die Geistesgaben bedeuten, deren Größe je nach der natürlichen Fähigkeit eine verschiedene ist, stellen die Minen bei Lukas das von Gott geschenkte Heil dar mit dem Beruf, es zu verbreiten, eine Gnade und eine Aufgabe, die in gewissem Sinne für alle die gleiche ist.

Die Ansichten über das Verhältnis zwischen diesen beiden Gleichnissen sind sehr verschieden. Nach den meisten lag beiden Gleichnissen ursprünglich Eines zu Grund. Aber nach den einen (Calvin, Olshausen, Holtzmann) wäre dieses ursprüngliche Gleichnis von Lukas genauer erhalten. Holtzmann meint, der Verfasser unsres kanonischen Matthäus habe durch Beseitigung aller auf die aufrührerischen Unterthanen bezüglichen Elemente aus der Schilderung des Lukas dem Gleichnis die schöne Harmonie zu verleihen gewußt, welche seine Darstellung zeigt. Nach andern (Strauß, Meyer, Bleek, Ewald, Weiß, Reuß) hätte umgekehrt Matthäus das ursprüngliche Gleichnis genau nach den Logia erhalten und Lukas es modifiziert, um es der von ihm (V. 11) angegebenen Sachlage anzupassen oder weil er es mit einem andern verwechselte (dem von den Weingärtnern, nach Strauß), dessen Grundgedanke die Opposition des jüdischen Volks gegen die messianischen Ansprüche Jesu war (Meyer, Ewald, Bleek, Weiß). — Man kann schwerlich mit Holtzmann annehmen, daß die einfachere Form des Matthäus aus der mehr komplizierten Schilderung des Lukas hervorgegangen sei. Auf der andern Seite muß man mit ihm allerdings gegen Weiß anerkennen, daß die Originalität der Form des Lukas durch die Anspielung auf die politischen Verhältnisse der Zeit des Herodes verbürgt ist. Diese Thatsachen verbieten die Annahme, daß eine der beiden Formen eine Überarbeitung der andern sei. Dieselbe wird überdies ausgeschlossen durch die Grundverschiedenheit in der Idee beider, sowie durch die damit zusammenhängenden untergeordneteren Unterschiede, bezüglich deren wir das Urteil Beyschlags angeführt haben (siehe S. 32). Es bleibt daher bloß übrig, mit Schleiermacher, Keil, Göbel anzunehmen, daß Jesus wirklich zwei Gleichnisse vorgetragen hat, in

welchen er zwei verschiedene Gedanken veranschaulichen wollte, durch Bilder, die beide dem Verhältnis zwischen einem Herrn und seinen Knechten entnommen waren. In dem einen von beiden, dem des Lukas, in welchem er sich selbst als den Herrscher des künftigen messianischen Reichs darstellte, hat er ganz natürlich neben dem Verhältnis zu seinen Knechten die Anspielungen auf das aufrührerische Volk hereingebracht. Nur ein einziger Zug, das Gespräch zwischen dem Herrn und dem untreuen Knecht, welches in beiden Schilderungen fast gleich lautet, könnte von der einen in die andere hereingekommen sein, und wenn dies, dann jedenfalls von der des Matthäus (wo dieser Zug wesentlich zur Idee gehört) in die des Lukas.

V. 28. Geschichtlicher Schluß.

V. 28. Dieser V. ist zugleich der Schluß des Berichts der Reise, welcher 9, 51 angefangen hatte, und der Übergang zu dem folgenden Abschnitt, der Ankunft in Jerusalem. Er hat nur einen Sinn, wenn der ganze vorhergehende Teil, wie wir ihn verstanden haben, der Bericht einer fortlaufenden Reise ist, welche jetzt zu Ende geht. Das Wort ἔμπροσθεν ist von vielen, seit Erasmus bis Weizsäcker, in der Bedeutung vorwärts gefaßt worden: „Er setzte seine Reise gegen Jerusalem fort." Hofmann citiert Cyrop. IV, 2, 23, aber kein einziges Beispiel aus dem N. T. oder den LXX. Diese Bedeutung ist überdies müßig. Um diesen Gedanken auszudrücken, hätte ἐπορεύετο ἀναβαίνων vollständig genügt. Man muß daher ἔμπροσθεν in dem Sinn nehmen, in welchem wir es in V. 4 und Joh. 1, 15. 27; 3, 28; 10, 4 finden: „Er ging vor seinen Jüngern her." Es ist das eine traditionelle Erinnerung, welche sich in einer noch schärferen Form auch in Mark. 10, 32 findet: „Und er ging vor ihnen her (ἦν προάγων αὐτούς) und sie wunderten sich, indem sie ihm folgten, und waren voll Furcht." Vergl. auch Joh. 11, 8 und namentlich V. 16, wo Thomas sagt: „Laßt uns mit hinaufziehen, daß wir mit ihm sterben." — Die Ausdrücke unsres Verses erinnern an 9, 51: „Und er richtete sich, geradeaus nach Jerusalem zu ziehen." Die Entfernung von Jericho nach Jerusalem betrug ungefähr sieben Stunden. — Jesus hat jetzt das südliche Galiläa und dann Peräa durchwandert. So hat er sein Werk im ganzen Land vollendet. Die Begeisterung seiner galiläischen Anhänger hat ihren Höhepunkt erreicht, der Bruch mit der herrschenden Partei ist entschieden. Ihn leben lassen, wäre für das Synedrium so viel als abdanken. Seine Zeit ist gekommen. Nach Jerusalem ziehen, heißt sterben, das weiß Jesus wohl; er gehorcht aber ohne Zaudern dem Willen seines Vaters, während seine Jünger zittern.

Fünfter Teil.

Aufenthalt in Jerusalem.

19, 28 — 21, 38.

Dieser Teil enthält drei Hauptbegebenheiten: 1) Einzug Jesu in Jerusalem (19, 28—44); 2) Ausübung seiner messianischen Oberhoheit im Tempel (19, 45 — 21, 4); 3) Weissagung von dem Untergang Jerusalems und des jüdischen Volks (21, 5—38). — Das Verhältnis zwischen diesen drei Begebenheiten ist leicht zu fassen: Die erste ist die letzte Aufforderung Jesu an sein Volk; an die zweite knüpft sich die endgültige Verwerfung, mit welcher Israel auf diese Aufforderung antwortet; die dritte ist die Verkündigung des Urteils über das schuldige Volk.

Erster Kreis.

19, 28 — 44.

Einzug Jesu in Jerusalem.

Nach Lukas und den beiden andern Synoptikern scheint Jesus den Zug der Festpilger von Jericho bis Jerusalem begleitet und seinen Einzug in die Hauptstadt noch am Tag dieser Reise gehalten zu haben. Johannes ist genauer. Er berichtet, daß Jesus in Bethanien Halt machte, wo ihm von den Einwohnern eine Mahlzeit dargeboten wurde (12, 1—8). Die Masse der Festpilger setzte den Weg bis zur Hauptstadt fort und verbreitete dort das Gerücht von der Ankunft Jesu in Bethanien. Dies veranlaßte am andern Morgen eine Menge von Leuten in diesen Flecken zu gehen, um Jesus und auch Lazarus zu sehen, von welchem es hieß, daß er von ihm auferweckt worden sei (Joh. 12, 9—12). Diese einzelnen Umstände können allein den in unsern vier Berichten geschilderten Auftritt am Palmtag vollständig klar machen. Der Bericht enthält 1) die Vorbereitungen zum Einzug (V. 28—36); 2) die Freude der Jünger und der Volksscharen, als sie der heiligen Stadt ansichtig wurden (V. 37—40); 3) die Thränen Jesu eben in diesem Augenblick (V. 41—44).

1) 19, 29—36: Die Vorbereitungen zum Einzug.

V. 29—31.[1]) Die Lage von Bethanien, des heutigen El-Azirjeh, ist uns genau bekannt. Es liegt am Ostabhang des Ölbergs, auf der Jerusalem gegenüberliegenden Seite, vierzig Minuten davon entfernt. Der Name Bethanien kann bedeuten: „Ort der Armut" (beth anijah) oder: „Ort der Datteln"

---

1) V. 29. Marcion ließ den ganzen Abschnitt V. 29—46 aus. — ℵBL lassen αυτου weg. — ℵBDL: λεγων statt ειπων. — V. 30. BDL lesen hier και. — V. 31. T. R. liest mit A und 12 Mjj. αυτω, welches ℵBD und 3 Mjj. weglassen.

(beth chinneh) oder, wie Caspari[1]) vermutet, „Ort der Buden“ (beth chani), weil hier die Krämerzelte angefangen hätten, die während des Festes rings um die Stadt aufgeschlagen waren. — Bethphage, dessen Name „Feigenort“ bedeutet, ist uns nur durch den Talmud bekannt, welcher öfter davon redet als von einer östlich von den Mauern Jerusalems gelegenen, zum Weichbild der Stadt gehörigen Örtlichkeit. „Wenn auch Bethphage außerhalb der Mauern liegt, heißt es (Bab. Pesachim, Menachoth, Siphri u. s. w.), so ist doch, weil der Ort unmittelbar an den heiligen Berg angelehnt ist, das dort bereitete Brot heilig.“[2]) Das ist alles, was wir von diesem Ort wissen. Es geht daraus hervor, daß Bethphage jedenfalls näher bei Jerusalem lag, als Bethanien. Der Ausdruck des Lukas scheint das Gegenteil zu sagen. Es ist kaum anders erklärlich, als wenn man mit Lightfoot, Renan, Caspari annimmt, daß der Name Bethphage nicht ein Dorf bezeichnete, wie Bethanien, sondern das ganze Weichbild der Stadt in der Richtung des Ölbergs, welches als geheiligt angesehen wurde und deshalb so gut, wie die heilige Stadt selbst, von den vielen Tausenden von Pilgern, welche während der Feste herbeiströmten, als Lagerplatz benützt werden durfte. In diesem Fall würde Bethanien den ersten Ort in diesem geheiligten Gebiet bezeichnen. Glaubt man diese Erklärung nicht annehmen zu können, so muß man Bethphage für den Ort halten, wo Jesus die Eselin holen ließ und die Erwähnung Bethaniens als eine Erklärung ansehen, welche mit Rücksicht auf solche Leser beigefügt ist, denen der Name Bethphage noch unbekannt war. Jedenfalls ergiebt sich aus dem Bericht des Johannes, daß das Aussenden der Jünger, um die Eselin zu holen, zwischen Bethanien und Jerusalem stattfand (Joh. 12, 12). Bei Markus (11, 1) ist die Lesart zweifelhaft. Trotz der großen Mehrheit der Mss. ist es möglich, daß dieser Evangelist nur von Bethanien geredet hat; der Name Bethphage wäre eine nach Matthäus und Lukas hinzugefügte Glosse. Will man aber mit dem T. R. lesen: „Als er Jerusalem, Bethphage und Bethanien näher kam“, so muß man annehmen, daß Markus zuerst den entferntesten Punkt, welcher das Ziel ist, setzt und dann stufenweise nach rückwärts geht bis zu dem Ort, wo nach seiner Meinung die Ankommenden angelangt waren in dem Augenblick, um welchen es sich handelt. Bei Matthäus 21, 1 ist alles einfach und klar: „Als sie sich Jerusalem näherten und in Bethphage angekommen waren, sandte er.“ — Ἐλαιων kann hier nur Nomin. Singular. sein (ἐλαιών, Olivenhain), wie 21, 37; Apg. 1, 12 und bei Josephus (Antiq. VII, 9, 2). Wenn Lukas das Wort als Genitiv Plural. gebraucht, setzt er den Artikel (τῶν); vergl. V. 37; 22, 39.

Die Sendung der beiden Jünger zeugt von der wohlüberlegten Absicht Jesu, dem Vorgang eine besondere Feierlichkeit zu geben. Bis dahin hatte er sich den Huldigungen des Volks entzogen; aber Einmal wenigstens wollte er inmitten seines Volks als König-Messias ausgerufen sein (V. 40). Es war der Augenblick der von seinen Brüdern mit Ungeduld verlangten Kundgebung (Joh. 7, 3 f.) und es sollte zugleich eine letzte Aufforderung an die Einwohnerschaft von Jerusalem sein (V. 42.) Dieses Verfahren hatte jetzt nichts Gefährliches mehr für sein Werk, denn er wußte wohl, daß sein Leben dem Ende zuneigte (13, 32 f.) Er läßt daher der Begeisterung der Menge freien Lauf; ja er ruft die nachherige Kundgebung selbst hervor, indem er ihr zugleich die friedlichste und bescheidenste Form giebt. — Petrus war ohne Zweifel einer der zwei Jünger; daraus erklären sich die anschaulichen, kleinen Züge, welche den Bericht des Markus auszeichnen. Johannes sagt einfach,

[1]) Chronolog. geograph. Einleit. in das Leben Jesu, 1869, S. 163.
[2]) Caspari, ebendas., S. 162.

Jesus habe das Füllen gefunden (12, 14). Dies ist ein summarischer, den synoptischen Bericht zusammenfassender Ausdruck. In der That spielen die folgenden Worte bei Johannes: „sie erinnerten sich, daß sie ihm das gethan hatten“ (V. 16), auf ein in seinem Bericht nicht erwähntes „Thun“ der Jünger an, welches kein anderes sein kann, als dasjenige, welches ihnen in der synoptischen Erzählung zugeschrieben ist. — Das gegenüberliegende Dorf wäre nach Weiß Bethanien; aber nichts im Text weist darauf hin. Halbwegs zwischen Bethanien und Jerusalem, nachdem die Straße sich um den Fuß des Ölbergs herumgewendet hat, befindet sich am Abhang desselben ein ziemlich tiefer Einschnitt, welcher eine einige Minuten lange Krümmung der Straße zur Folge hat. Daraus erklärt sich sehr gut das κατέναντι, gegenüber. Man hat neustens bei diesem Ort Grundmauern von Häusern und Überreste einer Zisterne entdeckt, welche alte Niederlassungen an dieser jetzt nicht mehr bewohnten Örtlichkeit voraussetzen. — Das: auf welchem nie ein Mensch gesessen ist, gehört zum Decorum der Lage. Die besonders heilige Bestimmung eines Gegenstands verlangt, daß derselbe nie einem profanen Zweck gedient habe (Num. 19, 2; Deut. 21, 3). Matthäus erwähnt nicht nur das Füllen, sondern auch die Eselin. In Begleitung seiner Mutter sollte das nicht ans Reiten gewöhnte Tier ruhiger gehen. Und da behaupten Kritiker, wie Strauß und Volkmar, nach dem Bericht des Matthäus müßte Jesus auf beiden Tieren zugleich geritten sein!

V. 31. Die letzten Worte dieses V. setzen voraus, daß Jesus diesen Leuten schon bekannt war, nicht aber, daß er sich im voraus mit ihnen verständigt hatte. Es ist dies auch ein Beweis früherer Aufenthalte Jesu in Jerusalem. Ebenso beweist dieser Zug das prophetische Wissen Jesu, welches man keineswegs mit der Allwissenheit verwechseln darf; vergl. 22, 10; 31—34; Joh. 1, 49; 4, 17 u. a. — Nach Markus, welcher gerne ins Einzelne malt, war das Füllen an einem Thor an einem Scheideweg (ἄμφοδος) angebunden. Es war wohl der Ort, wo der zu dem Hause der Besitzer des Füllens führende Weg von der Hauptstraße abzweigte.

V. 32—36.[1]) Die Jünger gehen auf die Gedanken ihres Meisters ein; sie bringen ihm ihre Huldigung dar. Mit den Kleidern (τὰ ἱμάτια, die Oberkleider), welche sie zu seinem Gebrauch weihen, wollen sie die Hingabe ihrer Person und ihres ganzen Besitzes zum Ausdruck bringen; sie hätten sich leicht eine Decke verschaffen können. — Lukas und Markus, welche für griechische Leser schreiben, erinnern hier nicht, wie Matthäus, an die Weissagung Sacharjas. Auch abgesehen von der erfüllten Weissagung sprach Jesus durch den ganzen Vorgang es laut aus, daß er „ein König sei“; zugleich aber gab er durch die demütige Art seiner Erscheinung zu verstehen, daß „er kein König von dieser Welt sei“.

2) V. 37—38.[2]) Der Einzug. — Sobald Jesus sich auf das Füllen gesetzt hat, wird er der allen sichtbare Mittelpunkt des Zugs, und die Scene nimmt immer mehr einen außerordentlichen Charakter an. Es ist wie wenn plötzlich ein Hauch von oben, der Vorläufer des Pfingstgeistes, sich der Menge bemächtigt hätte. Der Anblick der Stadt und des Tempels, welcher sich eben an dieser Stätte in seiner ganzen Schönheit eröffnet, trägt noch zu dem plötzlichen Ausbruch der Freude und Hoffnung bei. Aller Herzen erinnern sich in

---

[1]) V. 31. ℵ A B und 5 Mjj. Syr. lesen hier οτι, welches T. R. mit R und 11 Mjj. wegläßt.

[2]) V. 37. B D lesen παντων statt πασων. — V. 38. Zwischen ευλογητος und εν ονοματι liest T. R. mit A und 12 Mjj. die Worte ο ερχομενος βασιλευς; ℵ H: ο βασιλευς; B Syr.: ο ερχομενος.

diesem Augenblick der Wunder, welche die Laufbahn dieses außerordentlichen Mannes gekennzeichnet haben, deren Eindruck aber durch den alltäglichen Anblick abgestumpft zu sein schien. Aus dem Bericht des Johannes wissen wir, daß die Auferweckung des Lazarus in erster Linie diese dankbare Bewunderung der Menge erregte. Πρὸς τῇ καταβάσει, an den Abhang, ist nicht von ἐγγίζοντος, sich näherte, abhängig; da müßte der Akkusativ stehen; es ist eine zweite, dem Partizip parallele Bestimmung. Zu dem letzteren ist Jerusalem zu ergänzen. Von dieser Stelle kann man die Tempelterrasse ganz übersehen, welche selbst vierhundert Fuß über das Kidronthal sich erhebt. — Das πάντων, welches Vatic. und Cantabrig. statt πασῶν lesen, ist ein Versehen.

V. 38. Dieser Zuruf ist zum Teil aus Ps. 118, 26 genommen. Dieses jedermann bekannte Lied gehörte zu dem großen Hallel, welches man am Schluß des Passahmahles und am Laubhüttenfest sang. Dem Ausdruck: Der da kommt im Namen des Herrn (im Psalm: jeder zum Fest kommende Glaubige), war man gewohnt, eine messianische Bedeutung zu geben. Das Wort König, falls es echt ist, ist unter dem lebhaften Eindruck der außerordentlichen Scene hinzugefügt. Im Namen des Herrn hängt nicht ab von gelobet ist, sondern von der da kommt: „der König, welcher von Gott kommt, als sein Stellvertreter". Der Friede im Himmel ist derjenige, der auf der Versöhnung beruht, welche der Messias zwischen Gott und den Menschen herstellt, und um dessentwillen die Engel Gott vor seinem Thron lobpreisen. Man ergänzt richtiger ist als sei; es ist eine Aussage. Lukas läßt den Ausdruck Hosiannah weg, welchen seine heidenchristlichen Leser nicht verstanden hätten.

3) V. 39—40.[1]) Murren der Pharisäer. — Der in V. 39 f. berichtete Zwischenfall findet sich nur bei Lukas und beweist, daß er für diesen ganzen Bericht eine besondere Quelle hatte. Denn diese konnte doch nicht bloß diesen kleinen Zug enthalten. — Die Pharisäer hatten sich unter die Scharen gemischt, um zu beobachten, was vorgehe. Da sie sehen, daß sie nicht mehr das nötige Ansehen besitzen, um dem Volk Stillschweigen zu gebieten (Joh. 12, 19), wenden sie sich an Jesus selbst, um von ihm zu verlangen, er solle unter seinen Begleitern Ordnung schaffen. Es empört sie, daß er sich nicht bloß als Propheten ausgiebt, sondern öffentlich messianische Huldigungen anzunehmen wagt. Vielleicht befürchten sie, diese Scene möchte von den Römern als Anfang eines Aufstands angesehen werden. Die Antwort Jesu ist von erschreckender Majestät: „Wollte ich allen diesen Scharen Schweigen gebieten, so würdet ihr dieselben Zurufe aus diesen Steinen erschallen hören, welche den Boden bedecken; denn es ist unmöglich, daß eine Erscheinung, wie diese, nicht wenigstens Einmal auf Erden so begrüßt werde, wie sie es verdient. — Der von Jesus gebrauchte Ausdruck scheint einigermaßen sprichwörtlich zu sein (Hab. 2; 11). Stier hat den Ausdruck: die Steine auf die Mauern des Tempels und der Häuser Jerusalems bezogen, welche durch ihr Zusammenstürzen vierzig Jahre später eine Huldigung für die königliche Würde Jesu geworden seien. Allein man darf die Realisierung dieses Ausspruchs nicht in den Thatsachen suchen, da ja die Menschen ihre Pflicht erfüllten. Das Futur. Perf. κεκράξονται kommt bei den LXX häufig vor, aber wie hier ohne die besondere Bedeutung, welche es im klassischen Griechisch hat. Die Form des einfachen Futur. ist bei ihnen seltener; das ist wohl ein Grund, die alex. Lesart vorzuziehen.

[1]) V. 40. ℵ B L lassen αυτοις weg. — T. R. mit A und 12 Mjj.: κεκραξονται; ℵ B L: κραξουσι.

4) V. 41—44.[1]) Die Thränen Jesu. — Jesus ist an der Stelle des Wegs angekommen, wo man, jenseits des Kidronthals, die Tempelterrasse und Jerusalem vor sich sieht; die heilige Stadt liegt vor ihm in ihrer ganzen Schönheit (ἰδὼν τὴν πόλιν). Was für ein Tag würde das für sie sein, wenn die Binde von ihren Augen fiele! Aber durch das, was soeben zwischen ihm und den anwesenden Pharisäern vorgefallen ist, ist in seinem Gemüt das Gefühl des unüberwindlichen Widerstands erwacht, der ihm begegnet, und unter dem erdrückenden Gedanken an den Kontrast zwischen dem, was sein könnte und dem, was ist, kann er seinen Schmerz nicht verhalten. Ἔκλαυσεν, nicht ἐδάκρυσεν: es sind nicht bloß Thränen, sondern lautes Schluchzen: „Wenn du auch bedächtest, nämlich ebenso wie diese Schar von Glaubigen, welche in diesem Augenblick mich so freudig begrüßt." Die Worte καίγε und σοῦ, welche bei den Alex. fehlen, sind sehr bedeutsam. Das eine bedeutet: „Wenigstens an diesem Tage, dem letzten für dich"; das andere: „Der, welchen dir Gott noch zu deinem Heil schenkt und an welchem sich dein Schicksal entscheidet." Die ganze Vergangenheit könnte noch an diesem Einen Tage wieder gut gemacht werden. Hätte Jesus sich so ausdrücken können, wenn dies sein erster Besuch in Jerusalem gewesen wäre? Konnte er, wenn er damals zum ersten Mal die Stadt betrat, gleich meinen, er sei von ihrer Einwohnerschaft für immer verworfen? Ein solcher Ausspruch ist eine volle Bestätigung der johanneischen Erzählung von mehreren Aufenthalten Jesu in Jerusalem. — Bei den Worten: Was zu deinem Frieden dient, denkt Jesus zugleich an das persönliche Heil der Einwohner und an die Erhaltung der Stadt. Hätte Israel sich der Herrschaft Jesu unterworfen, so wäre es vor dem Geist fleischlicher Aufregung und der Empörung bewahrt geblieben, durch welchen es ins Verderben gestürzt wurde. Die εἰρήνη ist der Friede, welcher die Frucht des erlangten Heils wäre, nicht, wie Meyer will, das Heil selbst. — Mit dem νῦν δέ, nun aber, kommt Jesus von diesem möglichen Heil, welches er im Geist angeschaut hat, auf die traurige Wirklichkeit zurück. Subjekt von ἐκρύβη, es ist verhüllt worden, ist gewiß nicht die im folgenden Satz angegebene Thatsache: „Es wird eine Zeit kommen ..." Diese Konstruktion wäre schwerfällig und schleppend. Sondern es sind die Worte: „was zum Frieden dient". In dem Ausdruck ἐκρύβη ist die Idee eines sich vollziehenden göttlichen Gerichts enthalten. So wie Israel einmal gesinnt war, sollte es nicht glauben und das Heil sich aneignen; dies ist Röm. 11, 7—12 erklärt.

V. 43. Das ὅτι, weil, hat den Sinn, daß die bevorstehende Katastrophe der Beweis dieser Verblendung ist, in welcher sich Israel befindet. Aus der Wirkung wird die Ursache erkannt werden. — Statt der Tage der Erlösung und Herrlichkeit, welche das Kommen des Messias herbeiführen sollte, sieht Jesus andere voraus, die sein Gemüt mit bitterem Schmerz erfüllen (V. 43 f.). Die moderne Kritik erklärt einstimmig, diese Schilderung der Zerstörung Jerusalems enthalte zu bestimmte Angaben, um nicht ab eventu gemacht worden zu sein; und sie schließt aus dieser Stelle, daß unser Evangelium nach diesem Ereignis verfaßt worden sei. Aber das heißt Jesu alles übernatürliche Wissen absprechen und alle Thatsachen der evangelischen Geschichte, welche ein solches voraussetzen, wie z. B. die von allen vier Evangelien so bestimmt bezeugte Ankündigung der Verleugnung des Petrus, in das Gebiet des Mythus oder des Betrugs verweisen. Noch mehr, wenn Jesus, wie man nicht leugnen

[1]) V. 41. T. R. mit E und 7 Mjj.: επ αυτη; ℵ A B und 7 Mjj.: επ αυτην. — V. 42. Eine Menge Varianten; T. R. mit späteren Mjj.: ει εγνως και συ καιγε εν τη ημερα σου ταυτη τα προς ειρηνην σου. ℵ B L: ει εγνως εν τη ημερα ταυτη και συ ... — ℵ B L lassen σου nach ειρηνην weg. — V. 43. ℵ C L: παρεμβαλουσιν statt περιβαλουσιν.

kann, die Zerstörung Jerusalems vorhergesehen und vorausgesagt hat, ist es dann nicht ganz erklärlich, daß alle die besonderen Züge einer Belagerung, wie damals eine solche ausgeführt wurde, sich seinem Geist darboten? Wir wissen ja, daß Jesus immer gerne den Gedanken mittelst der konkretesten Einzelzüge veranschaulicht. Könnte man heutzutage von einer bevorstehenden Belagerung reden, ohne von Laufgräben und Batterieen zu sprechen? Dazu braucht man kein Prophet zu sein. Endlich darf man nicht vergessen, daß Jesus hier fast Wort für Wort die Stelle aus Jesaja wiedergiebt (29, 3): Καὶ κυκλώσω ἐπὶ σὲ καὶ βαλῶ ἐπὶ σὲ χάρακα καὶ θήσω ἐπί σὲ πύργους. — Χάραξ: eine Palissade aus Pfählen, mit Zweigen und Erde verbunden und meist mit einem Graben versehen, hinter welcher sich die Belagerer deckten. Titus ließ wirklich einen solchen Wall aufwerfen. Die Juden verbrannten ihn bei einem Ausfall; man baute dafür eine Mauer. — In den LXX heißt ἐδαφίζειν: am Boden zerschmettern, im gut Griechischen aber: dem Erdboden gleich machen. Die letztere Bedeutung ist die hier passende; denn sie trifft sowohl auf die niedergerissenen Häuser zu, als auf die erschlagenen Einwohner. — Das τέκνα σου. deine Kinder, bezeichnet die ganze Einwohnerschaft von Jerusalem, und das καιρὸς ἐπισκοπῆς die günstige Zeit, wo das Volk von seinem Gott in Gnaden heimgesucht wird. Es ist die Zeit, wo man ihn finden kann (Jes. 55, 6). Diese Zeit ist für Israel ihrem Ende nahe. Wie deutlich ist sich Jesus der Größe seines Kommens und der entscheidenden Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks für sein Volk bewußt! Und welch zärtliche Liebe zu diesem Volk, über das er in lautes Weinen ausbricht, so wie damals auf dem Grab seines Freundes! Zugleich welch vollkommene Herrschaft über sich selbst mitten in seinem herrlichsten Triumph! Während um ihn her alles jauchzt, blickt er in die ernste Zukunft und weint.

Dieser Bericht gehört zu den Kleinodien unsres Evangeliums. Nach dieser ergreifenden Schilderung erwähnt Lukas nicht einmal den Einzug in die Stadt. Sein ganzes Interesse ist von den vorhergehenden Ereignissen in Anspruch genommen. Markus (11, 11) und Matthäus (21, 10) verfahren anders. Dem letzteren ist die Hauptsache, die Bewegung zu schildern, von der die ganze Stadt ergriffen wurde, Markus giebt eine beachtenswerte Schilderung der tiefen Eindrücke Jesu im Tempel am Abend dieses großen Tages. Wie sollten Berichte, die in den Einzelheiten so verschieden sind, aus einer und derselben schriftlichen Quelle herstammen?

Zweiter Kreis.

19, 45 — 21, 4.

Das königliche Auftreten Jesu im Tempel.

Von jetzt an tritt Jesus als Herrscher in dem Hause seines Vaters auf; er ist darin nicht nur als Prophet, sondern auch als Gesetzgeber und Richter thätig; einige Tage lang scheinen die theokratischen Amtspersonen ihre Gewalt an ihn abgetreten zu haben. — Diese Tage sind gleichsam das Vorspiel der ewigen Herrschaft des Messias in seinem Tempel, wie Maleachi es beschreibt (3, 1 f.).

Der Abschnitt enthält folgende Thatsachen: Jesus treibt die Verkäufer aus (19, 45—48); er beantwortet eine offizielle Frage des Sanhedrins über seine Amtsbefugnis (20, 1—8); er kündigt die Amtsentsetzung dieser Behörde an, im Gleichnis von den Weingärtnern (20, 9—19); er entgeht den Fallen, welche ihm nacheinander die Pharisäer und die Sadduzäer stellen (20, 20—26 und 27—40); er legt ihnen eine Frage über die Person des Messias vor

(20, 41—44); warnt das Volk vor seinen Verführern (20, 45—47), und setzt ihren verkehrten Grundsätzen sittlicher Beurteilung die wahre Norm des göttlichen Urteils entgegen (21, 1—4).

I. Austreibung der Verkäufer.
19, 45—48.

V. 45—46.[1]) Ohne den Bericht des Markus würden wir glauben, die Austreibung der Verkäufer habe am Tag des Einzugs in Jerusalem selbst stattgefunden. Aber aus diesem Evangelisten, dessen Bericht hier besonders genau ist, sehen wir, daß der Einzug nachmittags stattfand und der Herr an diesem Abend nichts mehr that, als alles im Tempel anschauen. Erst am folgenden Tag, da er von Bethanien zurückkam, reinigte er den Tempel von der Entweihung, welche ganz offen darin verübt wurde. Wenn Matthäus und Lukas in unsrem Markus oder in einem Ur-Markus geschöpft hätten, würden sie dann beide seinen Bericht in dieser Weise abgeändert haben? Holtzmann meint, Matthäus habe durch diese Verlegung das Hosiannah der Kinder an das des Volkshaufens anschließen wollen. Aber Lukas, welcher das Hosiannah der Kinder nicht erzählt, nimmt dieselbe Veränderung vor! — Wenn der Einzug Jesu in Jerusalem am Montag stattgefunden hat (siehe meinen Kommentar zum Ev. Joh., 2. deutsche Aufl., II. Teil, S. 399 ff.), so hat er am Dienstag Vormittag die Verkäufer ausgetrieben. — Im Vorhof der Heiden waren mit voller Zustimmung der Behörden Buden (chanijoth) aufgestellt. Da verkaufte man die zum Opfer nötigen Tiere; da fanden die von allen Weltgegenden kommenden Pilger die ihnen nötigen landläufigen Münzen, teils um ihre Tempelsteuer zu entrichten, teils ihre sonstigen Einkäufe zu machen. Im Leben Jesu von Edersheim (B. I, III, 5) findet man einen genauen Bericht von diesem Handel, aus welchem die Hohepriesterfamilie großen Gewinn gezogen zu haben scheint (vergl. den Namen Buden des Hanna); daher war derselbe auch beim Volk verhaßt. Daraus erklärt es sich, daß die Priester sich Jesu nicht widersetzten; dieser hatte bei seiner Handlungsweise das öffentliche Gewissen für sich. Die Worte καὶ τοὺς ἀγοράζοντας. und die Kaufenden, im T. R., sind aus den beiden andern Synoptikern herübergenommen. — Das τούς vor πωλοῦντας. „die Verkäufer", bezeichnet diese Händler als bekannte Personen; es waren die von den Behörden Patentierten.

V. 46. Der Ausspruch Jesu ist aus zwei Worten des A. T.'s, Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 entlehnt. Lukas citiert die erstere Stelle nicht bis zum Schluß, wie Markus: „Mein Haus soll ein Bethaus heißen bei allen Völkern (πᾶσι τοῖς ἔθνεσι)." Die letzteren Worte paßten aber vorzüglich zu dem Geist seines Evangeliums. Demnach hat er das Citat nicht aus Markus entnommen. Diese Worte der Citation waren in diesem Fall um so treffender, weil die Entweihung in dem Vorhof der Heiden stattfand. Die Auslassung der Worte: für alle Völker, bei Lukas, hat wahrscheinlich bei ihm die Änderung des κληθήσεται, wird heißen (bei Markus und Matthäus), in ἐστί. ist, wie T. R. liest, zur Folge gehabt. In der That, wenn es sich um die gegenwärtige Verwendung des Tempels durch die Juden handelt, nicht, wie im Text des Propheten, um die erst künftige durch alle Völker, so ist das Präsens ist offenbar vorzuziehen. Das Futur. wird sein, im Vatic., ist eine von Jesaja und den beiden andern Synoptikern entlehnte Korrektur. — Durch den Aus-

[1]) V. 45. ℵBCL lassen εν αυτω nach πωλουντας weg. — T. R. fügt mit AC und 14 Mjj. It. Syr. και αγοραζοντας hinzu. — V. 46. BLR lesen εσται statt εστι.

druck: Räuberhöhle, spielt Jesus auf die Betrügereien an, welche bei diesen verschiedenen Handelsgeschäften, namentlich bei dem der Wechsler, vorkamen. Markus fügt hier einen kleinen, sehr beachtenswerten Zug bei. Jesus verbot sogar denen, welche aus einem Stadtteil in den andern Lasten zu tragen hatten, den Durchgang durch den Tempel. Er übte sozusagen die Tempelpolizei.

Ist diese Begebenheit identisch mit der ganz ähnlichen, welche Johannes in den Anfang des Lehramts Jesu setzt, Joh. 2, 13 ff.? Zu Origenes' Zeit war dies die allgemeine Ansicht (in Joh. t. X, 15). Da die Synoptiker nur einen, den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem berichten, so läßt sich wohl voraussetzen, daß sie verschiedene Thatsachen, welche zu frühern Festreisen gehörten, dahin übergetragen hätten. Indessen habe ich in meinem Kommentar zum Ev. Joh. (2. deutsche Ausg., II, S. 132 f.) die Gründe angegeben, aus welchen die Annahme zweier verschiedener Thatsachen wahrscheinlich ist. Wenn Jesus, wie Johannes erzählt, am Anfang seines Lehramts, da er noch keine Autorität besaß, so energisch gegen diese Entweihung aufgetreten ist, wie hätte er dieselbe, nachdem sie allmählich wieder aufgekommen war, dulden sollen, ohne ein Wort zu reden, zu einer Zeit, wo er auf dem Höhepunkt seiner Autorität angelangt sozusagen widerstandslos im Tempel herrschte? Beim Beginn seines Lehramts war diese Handlung eine Aufforderung an das Volk, mit ihm an der Erneuerung der Theokratie Hand anzulegen. Am Schluß seiner öffentlichen Laufbahn kündigt die Wiederholung derselben das Gericht an, welches über die ihrem Beruf untreu gewordene Priesterschaft und zugleich über das ganze Volk in Bälde hereinbrechen wird. Die Wahrheit des synoptischen Berichts erhellt speziell aus den ungewöhnlich genauen Angaben, welche Markus enthält, daß Jesus am späten Abend den ganzen Tempel besichtigt und daß er verboten habe, Gegenstände durch den Tempel zu tragen (11, 11 und 16). Solche Züge erfindet man nicht; sie sind der Art, daß sie nicht einmal in der Tradition sich erhalten konnten. Man muß darin die persönlichen Erinnerungen eines Augenzeugen erkennen, welcher ohne Zweifel kein anderer ist als Petrus, der Erzähler, dessen Berichte häufig von Markus wiedergegeben sind.

V. 47—48. Es ist dies die kurze, zusammenfassende Schilderung der Thätigkeit Jesu während der Tage, welche auf die Tempelreinigung folgten. Durch diesen Akt, durch welchen die Hohenpriester aufs tiefste verletzt worden waren, hatte Jesus vollends die Zuneigung des Volks gewonnen; die Schriftgelehrten ihrerseits waren eifersüchtig auf die Begeisterung, welche seine Lehrvorträge hervorriefen. Die vornehmsten des Volks sind entweder die Ältesten, Mitglieder des Sanhedrins — doch heißen diese in der Regel οἱ πρεσβύτεροι — oder die Reichen der Nation. Sie gaben dem von den zwei vorhergehenden Klassen ausgeübten Druck nach. Wenn Jesus je die Absicht gehabt hätte, ein irdisches Reich aufzurichten, so wäre jetzt der rechte Augenblick zur Verwirklichung dieses Gedankens gewesen. — Markus 11, 18 enthält einen Schluß, welcher dem des Lukas ganz ähnlich ist, der aber das Verhältnis zwischen dieser Lage der Dinge und der vorhergehenden Scene deutlicher hervorhebt: die eine dieser beiden Redaktionen kann nicht aus der andern herstammen.

II. Die vom Sanhedrin vorgelegte Frage.

20, 1—8.

Die Haltung, welche Jesus im Tempel einnahm, konnte wohl die höchste religiöse Behörde in Israel zu einem Vorgehen gegen ihn veranlassen. — Wenn die Austreibung der Verkäufer am Dienstag stattfand, so muß diese offizielle Frage auf Mittwoch Vormittag gleich nach der Rückkehr Jesu von Bethanien gesetzt werden.

V. 1—4.[1]) Die Frage des Sanhedrins und die Gegenfrage Jesu. — Seit dem vorhergehenden Abend hatten sich die Mitglieder des Sanhedrins beraten (das ζητεῖν in 19, 47) und eine Reihe von Fragen aufgebracht, mit welchen sie Jesus in Verlegenheit setzen oder eine Antwort von ihm herauslocken konnten, wodurch er sich, wie sie meinten, unfehlbar entweder vor dem Volk oder bei den jüdischen oder heidnischen Behörden bloßstellen würde. Die Anfrage in V. 2 ist das erste Ergebnis dieser geheimen Beratungen. V. 1 zählt die drei Klassen von Mitgliedern auf, aus welchen der Sanhedrin bestand; es war also eine förmliche Abordnung; vergl. Joh. 1, 19 ff. Die Ältesten werden hier neben den Hohenpriestern und Schriftgelehrten nur als untergeordnete Personen erwähnt. — Die Frage bezieht sich zuerst auf den Ursprung der Amtsgewalt, welche sich Jesus zuschreibt: „Stammt sie von Gott?" dann auf die Mittelsperson, durch welche er sie empfangen hat: „Wer hat sie dir übertragen?" Das Mißliche an der Frage war, daß die Antwort, wie sie auch lauten mochte, alsbald vor das Forum solcher Richter wie diese gezogen und von ihnen beurteilt worden wäre.

V. 3. Die Antwort Jesu scheint auf den ersten Blick nur eine Ausflucht zu sein, mehr ein geschicktes Auskunftsmittel, um sie in Verlegenheit zu setzen, als eine ernste Antwort. Aber es ist nur scheinbar so. War nicht Jesus durch die Vermittelung des Täufers Johannes bei dem Volk göttlich beglaubigt worden? Es kam also alles darauf an, ob sie die prophetische Autorität des Johannes anerkannten. In diesem Fall stand der göttliche Ursprung der Autorität Jesu fest.

V. 5—8.[2]) Die Frage Jesu, V. 4, hat genügt, um sie zu entwaffnen. Sie, die Gelehrten, die Sachverständigen, die über alles in der Theokratie zu urteilen beanspruchen, schämen sich nicht, bei einer solchen Hauptbegebenheit, wie die Erscheinung des Johannes, sich für inkompetent zu erklären! — Das Wort Jesu (V. 8): ich auch nicht, drückt sowohl Unwille als Verachtung aus: „Wenn ihr euch in Bezug auf das Amt des Täufers für inkompetent erklärt, so seid ihr es ebenso hinsichtlich des meinigen." Jesus aber ist nicht inkompetent in Betreff ihrer Beurteilung, und er sagt ihnen sogleich, was sie in den Augen Gottes sind, nämlich pflichtvergessene, aufrührerische Leute. Nur richtet er diesen feierlichen Protest gegen das Gebahren der Obersten an das ganze Volk (πρὸς τὸν λαόν, V. 9).

III. Das Gleichnis von den Weingärtnern.

20, 9—19.

Bei Matthäus geht diesem Gleichnis das von den beiden Söhnen voraus. Da dieses, wie Jesus selbst erklärt (Matth. 21, 32), sich auf das Verhalten der Obersten gegen den Täufer bezieht, so ist klar, daß Matthäus es aus diesem Grunde an dieser Stelle eingeschaltet hat. Das Gleichnis von den Weingärtnern schloß sich sicher ganz unmittelbar an den vorhergehenden Auftritt an.

Neben dem Gleichnis vom Sämann ist dieses das einzige, welches sich in sämtlichen drei Synoptikern findet (Matth. 21, 33 ff.; Mark. 12, 1 ff.). Die drei Darstellungen lauten aber verschieden genug, um notwendig als drei von

[1]) V. 1. ℵ B D L Q Syr. lassen εχεινων nach ημερων weg. — A und 11 Mjj. lesen ιερεις; T. R. mit ℵ B C D und 4 Mjj. It. Syr.: αρχιερεις; aus den Parall. entnommen. — V. 3. T. R. mit A C D und 13 Mjj.: ενα λογον oder λογον ενα; ℵ B L R: λογον. — V. 4. ℵ D L R lesen το vor Ιωαννου.

[2]) V. 5. ℵ C D lesen συνελογιζοντο statt συνελογισαντο, wie T. R. mit allen andern liest. — T. R. liest mit ℵ C D und 4 Mjj. ουν nach διατι. — V. 6. ℵ B D L: απας statt πας.

einander unabhängige, aus der mündlichen Tradition stammende Redaktionen zu erscheinen.

Es ist das großartigste Bild, welches Jesus von dem ganzen Verlauf der theokratischen Geschichte gezeichnet hat. Die wahre Bedeutung der letzteren ist hier in tiefsinnigster Weise dargethan. Die ganze Geschichte von der Stiftung des alten Bundes an, hindurch durch die Zeit der Propheten, bis auf das Kommen des Messias, seine Verwerfung und seinen Tod, ja bis auf die noch künftigen Folgen seines Todes, die Verwerfung Israels und den Übergang des Reiches Gottes von den Juden auf die Heiden, — das alles ist da mit den einfachsten Bildern und der entsetzlichsten Deutlichkeit geschildert. Zugleich ist es die Antwort auf die Frage der Obersten nach dem Ursprung seiner Vollmacht: er ist der Sohn, der Erbe, der höchste Gesandte ihres eigenen Herrn. — Nach V. 9 ist das Gleichnis von den Weingärtnern an das Volk gerichtet. Es ist das feierliche Verdammungsurteil über das frühere, jetzige und künftige Verhalten seiner Obersten. Nach Markus ist diese Erklärung an die Obersten selbst gerichtet (αὐτοῖς, das ὑμῖν des vorhergehenden Verses). Weiß meint, unsere drei Redaktionen seien aus dem Ur-Matthäus entstanden, in welchem sie, wie bei Lukas, an das Volk gerichtet gewesen wären; der Beweis dieser ursprünglichen Bestimmung gehe aus Matth. V. 23 hervor: „Das Reich Gottes wird euch [euch, den Juden, nicht den Obern] genommen und einem Volke gegeben werden, welches die Früchte desselben bringt.“ Markus erst habe in den Weingärtnern nicht das ganze Volk, sondern die israelitischen Amtspersonen gesehen; und die Verfasser unsres kanonischen Matthäus und des Lukas seien ihm in dieser Anwendung gefolgt. Allein bei den drei Synoptikern verlangt, wie wir sehen werden, der Zusammenhang die Beziehung des Bildes der Weingärtner auf die theokratische Obrigkeit, nicht auf die gesamte jüdische Nation.

Das Gleichnis schildert zuerst die Stellung der Obersten der Theokratie, sodann ihr verbrecherisches Verfahren, endlich ihre Bestrafung.

V. 9.[1]) Die Stellung der Obersten. — Das von Jesus gebrauchte Bild ist aus Jesaja 5, 1 ff. entnommen, wo der Weinberg das Volk Gottes bezeichnet, auf welches er seine ganze Sorgfalt verwendet hat. Bei Jesaja ist von Weingärtnern nicht die Rede. — Lukas läßt die auf die Gründung der Theokratie bezüglichen, einzelnen Umstände bei Matthäus und Markus, die Aufführung der Kelter und des Turmes, weg. Nachdem das Volk einmal ins Dasein gerufen ist, wird es Amtspersonen anvertraut, welche es zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes anleiten sollen (Priester, Könige, Älteste). Die alex. Form ἐξέδετο erklärt sich aus dem bei den späteren Griechen häufigen Gebrauch, die Konjugation der Verba auf ημι über die der übrigen Verba auf μι prädominieren zu lassen. — Das Pachtgeld sollte in Form eines Teils der Ernte bezahlt werden; vergl. das ἀπὸ τοῦ καρποῦ (V. 10); ebenso bei Markus. — Die Abwesenheit des Eigentümers bedeutet das Aufhören des unmittelbaren göttlichen Eingreifens nach der Stiftung des Bundes und der Niederlassung Israels in Kanaan. Damit beginnt für das ganze Volk die Zeit, wo es seine Kräfte frei bethätigen und die Gnadengüter anwenden soll, die es empfangen hat (dies ist der Sinn bei Jesaja), oder die Zeit, während welcher die Obersten, deren Leitung es anvertraut ist, es zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen anhalten sollen; dies ist der Sinn in der Parabel.

V. 10—12.[2]) Das frühere Verfahren der theokratischen Behörden. —

[1]) V. 9. Marcion läßt die V. 9—18 weg. — T. R liest mit A und Syr. τις nach ανθρωπος. — ℵ A B C L lesen εξεδετο statt εξεδοτο. — B läßt ικανους weg.

[2]) V. 10. ℵ B D L lassen εν vor καιρω weg.

Bei Lukas: Dreimalige Sendung eines einzigen Knechts und Mißhandlungen seitens der Weingärtner in steigendem Maße (schlagen, schlagen und beschimpfen, töten). Bei Markus ebenso, nur mit einer Abweichung hinsichtlich der Mißhandlungen (schlagen, am Kopf verwunden, töten) und der Hinzufügung mehrerer Knechte bei der dritten Sendung. Bei Matthäus nur zwei Sendungen, aber beidemal mehrere Knechte, und in Betreff der Behandlung: schlagen, töten und steinigen. Es ist wohl annehmbar, daß der Bericht durch die Tradition ganz von selbst solche kleine Änderungen erfuhr. Zu beachten ist bei Lukas der Ausdruck προσέθετο πέμψαι. er fuhr fort zu schicken, der, wie Weiß anerkennt, ein reiner Hebraismus ist (Gen. 4, 2 u. a.) und daher auf eine andere Quelle als die der beiden andern Synoptiker hinweist, bei denen in den Parallelen sich nichts Ähnliches findet. — Es ist klar, daß die Knechte oder die Gruppen von Knechten die Propheten bedeuten, welche von dem Volk und seinen Obersten die Hingabe an Gott und die Erfüllung aller damit verbundenen Pflichten fordern. In Betreff der Mißhandlungen seitens der Obersten vergl. das Wort des Elia, 1. Kön. 19, 14; ferner die durch Manasse verübten Mordthaten, 2. Kön. 21, 10—16; speziell die Beispiele des Jesaja, Sacharja, Jeremia, nach der Schrift und der jüdischen Tradition; endlich betreffs der Propheten überhaupt, Hebr. 11, 32—38.

V. 13—15.¹) Das gegenwärtige Verhalten der theokratischen Behörden. — In diesem Augenblick nimmt der Bericht einen besonders feierlichen Charakter an, welcher bei Markus noch deutlicher hervortritt. Angesichts dieser hartnäckigen Widersetzlichkeit geht der Herr des Weinbergs mit sich selbst zu Rat und faßt einen äußersten Entschluß. — Durch den Ausdruck Sohn stellt Jesus zwischen sich und den Propheten als bloßen Knechten einen sehr großen Unterschied auf. Ein Sohn hat des Vaters Blut in sich. Man meine ja nicht, daß er sich den Sohnestitel bloß als Messias, als Träger des höchsten theokratischen Amts beilege. Man sieht hier deutlich, daß er im Gegenteil als Sohn gesandt ist, um dieses höchste Amt zu übernehmen. Dieser Titel enthält die Antwort auf die Frage nach seiner Kompetenz, die er in dem vorhergehenden Verhör nicht geben mochte. — Ἴσως, gleich, bedeutet zuweilen vielleicht, und so wird es von den meisten verstanden. Aber diese Bedeutung ist im Zusammenhang zu schwach. Es muß hier in der Bedeutung: doch, jedenfalls genommen werden (siehe Passow). -- Das ἰδόντες, als sie ihn sahen, welches bei den Alex. fehlt, ist entweder unter dem Einfluß der beiden andern Texte beseitigt (Meyer) oder eher nach V. 15 hinzugefügt worden (Weiß). — Zu διαλογίζεσθαι vergl. 19, 47 f. Das Imperf. schildert. Indem Jesus ihnen diese Worte in den Mund legt, enthüllt er vor dem ganzen Volk die geheimen Anzettelungen dieser heuchlerischen Obersten und den wahren Beweggrund des Hasses, mit dem sie ihn verfolgen. Diese Menschen haben aus der Theokratie ihr Eigentum gemacht (Joh. 11, 48: unsern Ort, unser Volk); und diese Gewalt, welche sie bisher zu ihrem Nutzen ausgebeutet haben, können sie sich nicht entschließen, in die Hände des Sohnes niederzulegen, welcher sie im Namen seines Vaters zurückfordert. Namentlich diese Worte beweisen, daß die Weingärtner nicht das Volk, sondern die Obersten bedeuten und daß das Volk einfach der Weinberg ist.

V. 15. Jesus schildert mit ergreifender Ruhe und wie wenn es eine schon vollendete Thatsache wäre, das Verbrechen, welches sie an seiner Person zu ver-

¹) V. 13. B läßt τι ποιησω weg. — B liest τυχον statt ισως. — T. R. liest mit A und 13 Mjj. Syr^{sch} ιδοντες vor εντραπησονται; fehlt in ℵBC und 3 Mjj. (aus V. 14 genommen). — V. 14. T. R. mit ℵBCD und 13 Mjj.: διελογιζοντο; A K II: διελογισαντο. — T. R. mit AC und 12 Mjj.: προς εαυτους; ℵBD und 3 Mjj: προς αλληλους. — T. R. liest mit ℵCD und 11 Mjj. Syr. δευτε vor αποκτεινωμεν; AB und 4 Mjj. It^{pler} lassen es weg.

üben sich anschicken; damit sagt er ihnen zugleich, daß er keineswegs den Versuch machen werde, ihnen auszuweichen. Wird durch das Hinauswerfen aus dem Weinberg, welches, wie bei Matthäus, dem Mord vorangeht, vielleicht der gegen Jesus und seine Anhänger bereits ausgesprochene Bann (Joh. 9, 22) dargestellt? Einfacher werden diese Worte auf die Sitte bezogen, den Verurteilten zur Hinrichtung vor die heilige Stadt hinauszuführen. Bei Markus geschieht zuerst der Mord; dann wird der Leichnam hinausgeworfen und liegen gelassen.

Matthäus schreibt den Gegnern eine Antwort auf die Frage des 16. V. zu, welche, wenn sie wirklich von ihnen so ausgesprochen worden wäre, nur folgenden ironischen Sinn haben könnte: „Er wird sie umbringen; das ist klar. Aber was geht das uns an? Deine ganze Erzählung ist eine bloße Fabel.“ Aber das Stillschweigen, welches bei Markus und Lukas auf die Frage folgt, ist feierlicher. Dann nimmt Jesus wieder das Wort und antwortet selbst auf seine Frage, indem er die baldige Absetzung der theokratischen Behörden ankündigt.

V. 16—18. Die Strafe. — Wenn die ersten Weingärtner die theokratischen Behörden bezeichnen, so können die anderen Weingärtner, denen der Weinberg (das Reich Gottes, Matth. V. 43) inskünftige anvertraut werden soll, nur die künftigen Häupter der Kirche sein, die Apostel und ihre Nachfolger. Allerdings scheint dieser Sinn nicht mit den Worten Matth. V. 43 übereinzustimmen, wo deutlich die Übertragung des Weinbergs von den Juden auf ein Volk (ἔθνει), welches die Früchte desselben bringen wird, also auf die Heiden, ausgesprochen ist. Allein bei Matthäus selbst, V. 42, können die οἰκοδομοῦντες nur die Obersten des Volks bezeichnen. Wenn daher in V. 43 von der ganzen Nation die Rede ist, so ist dies so zu verstehen, daß die Verwerfung der Obersten als die des ganzen Volks angesehen ist. Das ἐλεύσεται. wird kommen, steht im Gegensatz zu ἀπεδήμησε. zog außer Lands, in V. 9. Die Rückkehr bezeichnet ein neues unmittelbares Dazwischentreten Gottes, wie bei der Stiftung des Bundes, aber diesmal wird er als Richter kommen. Es ist dies hier eine sehr klare Ankündigung der baldigen Abschaffung des Sanhedrins und des Priestertums, sowie der Zerstörung des Tempels und des Volks; vergl. Matth. 10, 23. — Diesmal haben die Zuhörer Jesum verstanden; sie suchen schleunigst das Omen abzuwenden. Aber Jesus verweist sie auf ein Schriftwort, welches schon längst dieselbe Drohung aussprach.

V. 17. Das ἐμβλέψας bezeichnet, wie gewöhnlich, einen bedeutungsvollen Blick. Das οὖν, also, will sagen: „Wenn eure Verwahrung gegen meine Drohung begründet ist, was bedeutet dann das Wort, das geschrieben steht (bildet einen Gegensatz zu seiner mündlichen Drohung)? Die Worte des Psalms, 118, 22, bezieht man häufig auf das Volk Israel, welches die heidnischen Mächte (die Bauleute) verachtet und mit Füßen getreten haben, welches aber nichtsdestoweniger der Stützpunkt des Reichs Gottes auf Erden bleibt. Im Zusammenhang des Psalms sind sie aber eher auf die Frommen in Israel, das wahre Israel, zu beziehen, welches vor der Gefangenschaft von den Hohenpriestern und gottlosen Königen unterdrückt, bei der Rückkehr aus dem Exil die Grundlage des wiederhergestellten irdischen Gottesreichs geworden ist. Diese Lage des wahren Israel entspricht ganz der jetzigen Stellung des Messias gegenüber dem entarteten Israel, dessen Repräsentant das Synedrium ist. Der Akkus. λίθον ist eine aus den LXX herübergenommene Attraktion, welche sich bei allen drei Synoptikern findet.

V. 18. Die Ausdrücke dieses V. scheinen aus Jes. 8, 14 f. und Dan. 2, 34 entlehnt zu sein. Der erste Satz bezieht sich auf die Person des Messias in seiner Niedrigkeit: „Wer sich an ihm ärgert, wird umkommen“; der zweite auf den Messias, der in seiner Herrlichkeit wiederkommt und seine Feinde mit seinem

Zorn zerschmettert. In der ersteren Beziehung handelt es sich um einen Stein, an welchem man zerschellt (V. 17), in der zweiten um einen Stein, der vom Himmel fällt und zerschmettert. — Das Resultat dieses furchtbaren Zusammenstoßes mit den Obersten ist im folgenden V. geschildert.

V. 19. Zwischen den beiden καί findet, wie mir scheint, Wechselbeziehung statt: einerseits suchten sie zu ..., andrerseits wurden sie davon abgehalten durch ... Das denn am Ende des V. bezieht sich auf den ersten Satz; das πρὸς αὐτούς bedeutet: mit Beziehung auf sie, wie V. 9 und 19, 9. — Bei Matthäus steht hier das Gleichnis vom großen Gastmahl. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß Jesus so viele Bilder gleicher Art in Einem Moment zusammengehäuft hat. Dagegen liegt die Ideenassociation nahe, die den Evangelisten veranlaßt haben mag, das Gleichnis hier einzuschalten.

IV. Die Frage der Pharisäer.
20, 20—26.

Die amtliche Anfrage des Sanhedrins hatte Jesu nur einen Triumph verschafft. Nun gehen die verschiedenen Parteien einzeln gegen ihn vor; sie stellen ihm zu diesem Zweck geschickt angelegte, verfängliche Fragen, welche ihrem Standpunkt entsprechen.

V. 20—26. Die Frage bezüglich der kaiserlichen Steuer.

V. 20—22.[1]) Die Frage. — Die Einleitung zeigt nicht unbedeutende Verschiedenheiten des Ausdrucks bei den drei Synoptikern; aber der Sinn ist der gleiche. Die Gegner sind beiseite getreten, so daß sie, ohne beobachtet zu sein, auf alle einzelnen Ausdrücke der folgenden Unterredung genau aufmerken können (παρατηρήσαντες, beobachtend, auflauernd). In diesem Augenblick kommen Leute, welche über die Rolle, die sie zu spielen haben, sorgfältig instruiert worden sind (ἐγκαθέτους, angestiftet). Sie geben sich heuchlerisch als gerechte aus, d. h. sie stellen sich, als ob sie von einem Gewissensbedenken zu dem jetzigen Schritt getrieben würden. In Wahrheit kommen sie, um ein Wort aus ihm herauszubekommen, das zu seinem Verderben gebraucht werden könnte. Das Pronom. αὐτοῦ hängt nicht ab von λόγου (ein Wort von ihm), sondern von ἐπιλάβωνται: um ihn zu fangen an einem Wort. Einer strafbaren Handlung konnte man ihn ja nicht beschuldigen. Die Ausdrücke: der Macht und Befugnis des Statthalters sind nachdrucksvoll: Dann ist er in guten Händen.

V. 21. Das Arglistige an diesen Lobsprüchen ist leicht zu erkennen. Die Unterthänigkeit der Juden gegenüber den Römern war nichts als eine fortwährende Lüge. Sie warteten bloß auf die Gelegenheit, das verhaßte Joch abzuschütteln. Während aber sie selbst ihre Maske beibehielten, wollten sie Jesus, dessen Offenheit sie kannten, dazu bringen, sich zu verraten, um ihn dann sein mutiges Geständnis mit dem Tode büßen zu lassen. Es war die Versuchung von damals, da der Satan zu ihm sprach: „Bist du Gottes Sohn, so laß dich von der Zinne hinab." — Ὀρθῶς, ohne eine Hand breit von der geraden Linie abzuweichen. Λέγειν und διδάσκειν, reden und lehren, das heißt: entscheiden und dann die Entscheidung durch Angabe der Gründe rechtfertigen. Πρόσωπον λαμβάνειν, ein für griechische Leser abscheulicher Barbarismus; das Gesicht nehmen, statt: die äußere Lage, die Macht und den Reichtum derer, mit welchen man zu thun hat, berücksichtigen. Dieser Ausdruck steht nur bei Lukas, welcher also, wenn er die beiden andern Sy-

[1]) V. 20. T. R. liest mit A und 12 Mjj. εις το; ℵBCDL: ωστε. — V. 22. ℵABL lesen ημας statt ημιν.

noptiker abschriebe, ihn absichtlich in ihren Bericht hineingebracht hätte; in welcher Absicht? um dem Ohr seiner Leser wehe zu thun? — Ὁδὸς θεοῦ, der Weg Gottes, die gerade von Gott selbst in seinem Gesetz vorgezeichnete Linie. Mit andern Worten: „Wir wissen, daß ein Mann wie du nicht aus Furcht vor Pilatus vom rechten Weg abweichen wird.“

V. 22. Die Falle bestand darin: Wenn Jesus bejahend antwortete, so war es um seine messianischen Ansprüche geschehen. Ein Messias, der der römischen Macht huldigt — das wäre für jeden Juden ein unerträglicher Widerspruch! Antwortete er verneinend, so war es um ihn geschehen. Er fiel dann dem Vertreter der römischen Staatsgewalt in die Hände, und der hätte kurzen Prozeß mit ihm gemacht und hätte sich um die Gunst, mit welcher das Volk ihn umgab, wenig gekümmert. Wie er auch antwortete, so war er also verloren.[1])

Diese Art, die Jesu gelegte Falle zu verstehen, wird durch folgenden Umstand bestätigt. Markus und Matthäus berichten, daß die Pharisäer bei dieser Veranlassung mit den Herodianern gemeinschaftliche Sache machten. Bleek und Weiß (Matth., S. 475) nehmen an, die Anwesenheit der letzteren, der Anhänger der Herodes-Dynastie, hätte bezweckt, Jesus zu einer verneinenden Antwort auf die vorgelegte Frage und zur Behauptung der nationalen Unabhängigkeit zu ermutigen, was ihn mit Pilatus in Konflikt gebracht hätte. Allein dabei vergißt man, daß wenn auch die Herodianer mit den Pharisäern Eins waren in dem Bestreben, die nationale Unabhängigkeit zu behaupten, sie doch hinsichtlich des Mittels der Ausführung dieses Gedankens in einem völligen Gegensatz zu ihnen standen. Die Pharisäer wollten die Unabhängigkeit gegen die Römer, die Herodianer mit den Römern und durch sie. „Die Herodianer, sagt Reuß[2]), waren die Juden, welche für die Familie des Herodes gegen die Patrioten (die Pharisäer) Partei genommen hatten.“ Sie waren die Vasallen des Kaisers, während die Pharisäer die geschworenen Feinde der kaiserlichen Herrschaft waren. Wir haben also in diesem Zusammengehen der Pharisäer und Herodianer nicht eine Verbindung von zwei einander von Natur nahestehenden, sich gegenseitig unterstützenden Parteien, sondern, wie so oft in der Geschichte, eine Koalition von zwei entgegengesetzten Parteien, zu dem Zweck, einen gemeinsamen Feind zu vernichten. Eine ähnliche Annäherung haben wir schon in Galiläa gefunden (Mark. 3, 6; Luk. 13, 31 f.). Ihre Taktik ist leicht zu verstehen. Wenn Jesus die Entrichtung der Steuer erlaubt, so verklagen ihn die volksbeliebten Pharisäer bei der Menge als einen, der die Rechte Gottes und die Hoffnungen Israels verleugne und sich dadurch der Messiaswürde begebe. Wenn er sie verbietet, so sind es die römisch gesinnten Herodianer, welche sich der Sache bemächtigen und ihn bei Pilatus als Aufrührer verklagen. Gewiß hat Jesus während seines ganzen Lehramts nie eine solche Gefahr zu bestehen gehabt. Ein Wort konnte ihn vernichten (V. 20). Beim ersten Blick erkennt Jesus die Falle; aber er sieht auch das Mangelhafte derselben.

V. 23—26.[3]) Die Antwort. — Die gewissermaßen unlösbare Schwierig-

---

[1]) Weiß bekämpft zuerst diese Art, die Jesu gelegte Falle zu verstehen, kommt dann aber schließlich doch wieder darauf zurück (Leben Jesu, II. S. 455): „Höchstens kann man sagen, daß Jesus, wenn er zu einer neutralen Politik riet, sich am Ende die Sympathie des Volks entfremdet hätte.“ Das ist ungefähr auch meine Auffassung der Sache.

[2]) Herzog, Realencyklopädie, B. XIII, S. 201.

[3]) V. 23. T. R. liest hier mit ACD und 13 Mjj. τι με πειραζετε: stammt aus Matth. — V. 24. ℵABD und 3 Mjj. lesen δειξατε statt επιδειξατε, welches aus Matth. genommen ist. — T. R. mit AC und 11 Mjj.: αποκριθεντες; ℵBL: οι δε. — V. 25. ℵBL: αυτοις statt προς αυτους.

keit der Frage beruhte auf dem Widerspruch zwischen dem prinzipiellen Recht des Volks Gottes und dem thatsächlichen Zustand, in welchem es sich augenblicklich befand. Der rechtliche Zustand hieß: nationale Unabhängigkeit gegenüber jeder heidnischen Macht. Der thatsächliche Zustand war: augenblickliche Unterwerfung unter die Römerherrschaft. Wie war dieser Widerspruch zu lösen? Der Galiläer Judas hatte ihn durch die Empörung lösen wollen; er hatte sich im Namen des Rechts gegen die Thatsache gestellt, und sein Versuch war gescheitert. Sollte Jesus dieses Abenteuer erneuern? Er hätte dann das Volk und die Pharisäer für sich gehabt. Wenn er es nicht that, verleugnete er dann nicht im Namen der Thatsache das Recht, das Gesetz, Gott selbst? Ja, wenn nicht auch die Thatsache von Gott selbst geordnet gewesen wäre, welcher sein Volk zur Strafe für seine sittliche und religiöse Entartung den Heiden preisgegeben hatte. Der bei dieser anormalen Lage einzuschlagende Weg war also nicht der der Empörung, welche unter diesen Bedingungen eine Empörung gegen Gott gewesen wäre, sondern der der Demütigung, der Reue und einer glaubensvollen Unterwerfung, bei der man von Gott allein die Befreiung erwartete. Der Irrtum, den Jesus durch seine Antwort beseitigt, bestand also darin, daß man das von Gott mit Bezug auf den normalen Zustand des Volks aufgestellte Prinzip auf den gegenwärtigen verdorbenen Zustand desselben anwandte. Jesus will seinen Fragern sagen: „Werdet wieder wahrhaft von Gott abhängig, so wird euch Gott vom Kaiser unabhängig machen. Bis dahin aber bleibt euch nichts übrig, als die Pflichten zu erfüllen, welche sich aus dieser demütigenden Lage ergeben.“

Was ist aber das handgreifliche Zeichen dieser Abhängigkeit vom Kaiser, in welche er Israel versetzt hat? Die römische Münze, welche bei ihm im Gebrauch ist, nach dem rabbinischen Sprichwort: Ubicumque numisma regis alicujus obtinet, illic incolae regem istum pro domino agnoscunt (Maimonides). Das Geldstück, welches in Israel im Umlauf ist, ist also Beweis genug, daß unter den jetzigen Umständen Rom dazu berufen ist, die soziale Ordnung im Volk Gottes zu erhalten. Also hat Rom gegenwärtig das Recht, die Steuer zu erheben, welche der Verwaltungsbehörde eines jeden Landes gebührt. Aber über dem Gebiet des bürgerlichen steht das des religiösen Lebens, welches gegenwärtig von jenem getrennt ist, obgleich beide früher in der Theokratie vereinigt waren, in welcher Jehova Gott und König zugleich war. Eine erste Unterscheidung zwischen beiden Gebieten fand zur Zeit der Einsetzung des Königtums in Israel statt. Dieselbe trat dann noch schärfer hervor, seit das Scepter in die Hände des heidnischen Kaisers übergegangen war. Daher zwei Reihen von Pflichten: die bürgerliche Pflicht gegen den Kaiser und die religiöse gegen Gott, welche der ersteren nicht widerspricht, vielmehr sie einschließt, da ja Gott es ist, der Israel den Kaiser zum Herrscher gegeben hat. Wer hätte an dieser Lösung ein Wort zu tadeln finden können? Den unbotmäßigen Pharisäern gilt das: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist! Den halbheidnischen Herodianern das: Und Gott, was Gottes ist! Jeder bekommt seinen guten Rat; Jesus allein triumphiert. Auch ein Beweis, wie mit der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit verbunden ist. Vergl. die Entwickelung dieses Gebots Jesu in Röm. 12 und 13; dort des: Gebet Gott! hier des: Gebet dem Kaiser!

V. Die Frage der Sadduzäer in Betreff der Auferstehung. 20, 27—40.

Diese Versuchung, welche auch von Markus und Matthäus in diesen Augenblick gestellt wird, war nicht so schwer, wie die vorhergehende; im Fall

der Niederlage machte sie Jesum bloß lächerlich. Es ist aus Josephus bekannt (Antiq. XVIII, 1. 4; Bell. jud. II, 8. 14), daß die Sadduzäer nicht an die Auferstehung des Leibs, an die Unsterblichkeit der Seele und an die Vergeltung nach dem Tode glaubten. Aus Apg. 23, 8 folgt, daß sie mit der Auferstehung zugleich die Existenz der Engel und der Geister leugneten, indem sie den Geist nur für eine feine Materie hielten, die mit dem Tode sich auflöst. Das Dasein Gottes blieb natürlich bei dieser Theorie außer Betracht. Nicht als ob sie übrigens das A. T. oder irgendeinen Teil desselben verworfen hätten. Wie hätten sie sonst im hohen Rat sitzen und das Hohepriestertum bekleiden können? Wahrscheinlich fanden sie die persönliche Unsterblichkeit in den Büchern Mosis nicht hinlänglich gelehrt, und den prophetischen Schriften schrieben sie nur ein untergeordnetes Ansehen zu. Die Tradition verwarfen sie ganz.

V. 27—33.[1]) Die Frage. — Die Sadduzäer nahmen das Leviratsgesetz zum Ausgangspunkt, welches von Moses gegeben wurde (Deut. 25, 5), mit Anknüpfung an eine ältere, noch bei mehreren Völkern des Orients bestehende, patriarchalische Sitte (Gen. 38). Die hier erzählte Geschichte ist natürlich erfunden, um die Idee der Auferstehung und damit Jesus selbst lächerlich zu machen, falls es ihm nicht gelänge, dieselbe siegreich zu verteidigen. Es ist nicht nötig, aus dem οἱ ἀντιλέγοντες einen absoluten Nominat. zu machen, als unregelmäßige Apposition von σαδδουκαίων; es bezieht sich auf τινές, in dem Sinn: „Einige unter den Sadduzäern, welche als solche leugneten ..." — Nach dem Verb. ἀντιλέγειν scheint das μή überflüssig. Es findet hier nicht der häufige Pleonasmus der doppelten Negation statt; sondern man muß das Objekt zu λέγοντες von der ergänzenden näheren Bestimmung zu ἀντί unterscheiden: welche behaupten (λέγοντες), entgegen der gewöhnlichen Ansicht (ἀντί), daß es keine ... gebe. — Die ganze Erzählung, V. 28—33, hat etwas Höhnisches.

V. 34—36.[2]) Die Antwort. — Auf rabbinischem Standpunkt, wonach die Auferstehung die Wiederherstellung des jetzigen Leibes sowie aller Bedingungen des irdischen Daseins ist, nur in einer höheren Welt, kam der Widerspruch, welchen die Sadduzäer hervorhoben, wirklich zum Vorschein. Jesus löst ohne Mühe die Schwierigkeit, indem er, wie im vorhergehenden Fall, die Frage in ein höheres Gebiet überführt, wo sie von selbst wegfällt. Bei Markus und Matthäus steht vor der Antwort eine strenge Rüge der groben geistlichen Unwissenheit, welche eine solche Frage voraussetzt, sowohl bezüglich der biblischen Anschauung überhaupt, als namentlich in Beziehung auf die göttliche Allmacht.

Die gegenwärtigen Verhältnisse, sagt Jesus, sollen nicht in die künftige Weltzeit übertragen werden, deren Leben von dem der jetzigen Weltzeit sich schlechthin unterscheidet. Indem Jesus sich so ausdrückt, setzt er voraus, daß die letztere bis zur Auferstehung dauern wird, was Stellen wie Gal. 1, 4 zu widersprechen scheint, wo die Glaubigen dargestellt sind als schon eingetreten in die zukünftige, durch das Kommen Christi eingeleitete Weltzeit. Allein nach dem N. T. findet die durch Christus vollbrachte Erneuerung gegenwärtig nur auf dem Gebiet des Geistes statt. In Ansehung der leiblichen Existenz dauert die gegenwärtige Weltzeit noch fort und wird fortdauern bis zur Wiederkunft Christi, wo die Erneuerung aller Dinge stattfinden wird (Matth. 19, 28).

---

[1]) V. 27. T. R. mit A und 13 Mjj.: οι αντιλεγοντες; ℵBCDL: οι λεγοντες. — V. 28. T. R. mit A und 12 Mjj.: αποθανη; BLP: η. — V. 30. T. R. mit A und 13 Mjj.: και ελαβεν ο δευτ. την γυν. και ουτος απεθ. ατεκνος; ℵBDL: και ο δευτερος. — V. 31. ℵABD und 7 Mjj. lassen και vor ου κατελιπον aus. — V. 32. ℵBDL lassen παντων aus. — V. 33. ℵDG It. Syr. lesen εσται statt γινεται.

[2]) V. 34. BDL Syr. It. lassen αποκριθεις aus. — ℵBL: γαμισκονται statt εκγαμιζονται. — V. 35. ℵD und 4 Mjj.: γαμιζονται; B: γαμισκονται; statt εκγαμιζονται. — V. 36. T. R. liest mit ℵ und 14 Mjj. ουτε; ABDLP: ουδε.

Es ist beachtenswert, daß Jesus in V. 35 nicht von der Auferstehung der Toten (aller Toten) redet, sondern von der Auferstehung aus den Toten, d. h. eines Teils aller, was mit der Stelle 14, 14 übereinstimmt, wo „von der Auferstehung der Gerechten" die Rede war. Diejenigen, welche an dem Vorzug dieser Auferstehung nicht teilhaben, treten nicht in die künftige Weltzeit ein, sondern bleiben im Tode bis zum Gericht. In der That werden nach der von Jesus 11, 31 f. gegebenen Schilderung die unglaubigen Juden im Augenblick des Gerichts sich zugleich mit den Heiden, deren Beispiel sie verdammt, aus dem Grabe erheben.

V. 34—35. Der Ausdruck: Die Kinder dieser Welt bezeichnet sämtliche Menschen mit Bezug auf ihre natürliche Existenz. Die Individuen, die in V. 35 als οἱ καταξιωθέντες, die gewürdigt sind, bezeichnet werden, sind nur eine Anzahl derselben. Die Teilnahme an der künftigen Weltzeit beruht wirklich auf sittlichen Bedingungen, welche nicht alle haben. Aus dem Partiz. Aor. καταξιωθέντες, die gewürdigt worden sind, und seinem Gegensatz zu den folgenden Präsentia: freien nicht, lassen sich nicht freien, können nicht sterben, sind Gottes Söhne, meint Bruston schließen zu können (Revue théol., 1885, II, S. 507), daß der Eintritt in die künftige Weltzeit als ein schon in der Gegenwart beständig geschehender gedacht sei, natürlich ohne daß dabei irgendwie von einer Wiederherstellung des Leibes die Rede wäre. Demnach seien die Patriarchen zu der Zeit, als Moses sich über sie so ausdrückte, wie er es in dem angeführten Ausspruch that, wirklich schon als Auferstandene, d. h. als schon in das himmlische Wesen Versetzte anzusehen, und dies sei der Sinn des 35. Verses, sowie des V. 38 angeführten Ausspruchs. Aber weder das Partiz. Aor. noch die folgenden Präsentia erfordern wirklich eine solche Auffassung. Der durch das Partiz. Aor. bezeichnete Moment ist durch das Verhältnis zu den folgenden Verba genau bestimmt; und diese können, obwohl im Präsens stehend, ganz gut auf eine künftige Thatsache sich beziehen, wie dies bei dem Präsens der Idee so häufig geschieht; so z. B. wenn Herodes fragt: „Wo wird der Christus geboren?" (Matth. 2, 4), d. h. nicht: wo wird er in diesem Augenblick geboren, sondern wo soll er überhaupt geboren werden? oder wenn Paulus 1. Kor. 15, 35 sagt: „Mit was für einem Leibe kommen die Toten wieder, d. h. nicht: jetzt, sondern am Tag der Auferstehung?" oder wenn der Volkshaufe sagt (Joh. 7, 27): „Wann Christus kommt, weiß niemand, von wo er herstammt" u. a. Bei dem Sinn von ἀνάστασις bei Bruston: Die Rückkehr zum Selbstbewußtsein und Erhebung ins höhere geistige Dasein gleich nach dem Tode, kommt man in Widerspruch mit dem bestimmten Sinn dieses Wortes in der heiligen Schrift und speziell mit dem Ausspruch Jesu Joh. 5, 28 f. Wenn das Wort Auferstehung in gewissen Stellen die Wiedergeburt des Glaubigen zu einem neuen geistlichen Leben bezeichnet, so ist dies etwas ganz anderes als die Bedeutung, welche Bruston hier anwenden muß.

V. 36. Das denn hebt den notwendigen Zusammenhang zwischen dem Aufhören der Ehe und dem des Todes hervor. Da die Ehe zum Zweck hat, das menschliche Geschlecht zu erhalten, welchem der Tod bald ein Ende machen würde, so hört dieselbe auf, sobald die Menschheit durch die Auferstehung unsterblich geworden ist. Die Lesarten οὔτε und οὐδέ sind beide passend. — Nach der Auferstehung freit man nicht mehr, weil man nicht mehr stirbt, und, fügt Jesus hinzu, stirbt man nicht mehr, weil man den Engeln ähnlich ist (denn). Diese Ähnlichkeit ist jedoch keine Identität; denn die eine Natur kann sich nicht in die andere verwandeln. Nach dem Zusammenhang bezieht sich die Ähnlichkeit vor allem auf die Geschlechtslosigkeit bei den Auferweckten, folglich auch bei den Engeln. Die folgenden Worte: Söhne Gottes, heben eine zweite Ähnlichkeit hervor, welche mit der ersten in engem Zusammenhang

steht: Die Menschen auf Erden sind Kinder von einander; aber dort wird jeder seinen neuen Leib von Gott selbst bekommen, durch einen unmittelbaren göttlichen Schöpfungsakt, so, wie es auch bei den Engeln kein Sohnesverhältnis giebt; daher heißen sie denn auch bene elohim, Söhne Gottes. — Jesus fügt als Erklärung hinzu: da sie Kinder der Auferstehung sind, in dem Sinn, daß die Auferstehung die allein durch Gottes Allmacht bewirkte That ist, durch welche die Glaubigen ihren neuen Leib erhalten.

Jesus begnügt sich aber nicht mit dem bloßen Sieg über seine Gegner. Er weiß, daß er es mit Leuten zu thun hat, welche das Opfer eines schweren Irrtums sind; daher fügt er zu der Entgegnung ein Wort der Belehrung hinzu.

V. 37—38.[1]) Die Belehrung. — Die Auferstehung der Toten war zwar von Jesaja (26, 19—21) und noch bestimmter von Daniel (12, 2) angekündigt worden. Aber die Sadduzäer mußten womöglich durch einen Ausspruch des Moses widerlegt werden. Die Schriftgelehrten von der pharisäischen Partei hatten sich wohl oft bemüht, eine Spur dieses Dogmas im Pentateuch zu entdecken, aber vergeblich. Um diesen Edelstein zu heben, mußte man tiefer graben, als es ihnen möglich war. — Der Ausdruck ἐπὶ τῆς βάτου bezeichnet den biblischen Abschnitt, wo die Geschichte von dem brennenden Busch steht (Ex. 3). — Aus der Wahl des Ausdrucks μηνύω, andeuten, ist ersichtlich, daß Jesus selbst ganz wohl unterschied zwischen einer ausdrücklichen Aussage und einer bloßen Andeutung, wie die, um welche es sich hier handelt. Er will nicht sagen, daß dieser Ausspruch des Moses die Unsterblichkeit beweise, sondern nur, daß wenn Moses nicht an dieselbe geglaubt hätte, er sich nicht so ausgedrückt hätte, wie er es hier thut. Zu der Zeit, da der Engel des Herrn den Ausdruck gebrauchte: Gott Abrahams ..., waren die Patriarchen schon seit Jahrhunderten für die Erde gestorben; waren sie es auch für Gott? Das ist unmöglich; denn in diesem Fall könnte sich Gott nicht noch ihren Gott nennen. Gott kann nicht der Gott von etwas sein, was nicht existiert. Diesem Beweis liegt die Idee zu Grund, daß ein so inniges Verhältnis zu dem, der ist (im absoluten Sinn), wie es in dem Ausdruck: sein Gott, enthalten ist, dem Menschen notwendig die Unsterblichkeit verbürgt. Es ist dies in der theokratischen Ordnung (der des Glaubens an den lebendigen Gott) ein analoger Beweis, wie derjenige Platos auf metaphysischem Gebiete, wenn derselbe die Unsterblichkeit des Weisen aus seiner Teilnahme an der Welt der Ideen, dieser ewigen Prinzipien der Dinge, beweist. Wie Hofmann sagt: „Da der Tod die Trennung von Gott ist, so ist er da, wo eine Gemeinschaft mit Gott besteht, ausgeschlossen." Allerdings verbürgt dieser Beweis nur die Unvergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit, aber nicht unmittelbar die leibliche Auferstehung, welche Jesus beweisen wollte. Auf diesen sehr natürlichen Einwand erwidert man oft, daß die Fortdauer der Seele die Wiederherstellung des leiblichen Organs, durch welches die Seele allein wirken kann, als notwendige Ergänzung voraussetze. Bruston legt mit Recht gegen diese geschickte Art, die Hauptidee einzuschmuggeln, Verwahrung ein. Aber was man nicht vergessen darf, ist, daß die Sadduzäer die persönliche Unsterblichkeit ebenso verwarfen, wie die Auferstehung des Leibes, und zwar deshalb, weil nach ihrer Ansicht der Geist kein vom Leib unabhängiges Dasein führen kann. Für sie, auf ihrem Standpunkt, hatte daher die persönliche Fortdauer die Wiederherstellung des Leibes zur Voraussetzung. Folglich war jeder Beweis für jene zugleich ein Beweis für diese. Für uns ist allerdings der Beweis nur gültig, wenn man den nicht ausgesprochenen Gedanken zu Hilfe nimmt,

[1]) V. 37. Marcion ließ V. 37 f. aus. — ℵ B D L R lassen das zweite und dritte τοῦ vor θεοῦ weg.

daß die bewußte, persönliche Existenz des endlichen Geistes den Besitz eines Organs der Thätigkeit voraussetzt. — Der Ausdruck: Gott Abrahams u.s.w. bezeichnet ein doppeltes Verhältnis, dasjenige, wonach einerseits Gott den Abraham unter seine spezielle Obhut nimmt, und dasjenige, wonach andrerseits Abraham Gott zum alleinigen Gegenstand seiner Anbetung und seines Vertrauens macht. — Der Dativ αὐτῷ, ihm, bedeutet nicht: für sein Denken, sondern: im Verhältnis zu seiner Person. Für die auf Erden existierenden Menschen leben sie allerdings nicht mehr, aber sie sind nichtsdestoweniger wirklich lebendig in der Beziehung zu Gott, in der Gemeinschaft mit ihm. Das πάντες, alle, kann im Zusammenhang nur bedeuten: alle die, welche zu Gott in einem ähnlichen Verhältnis stehen, wie die Patriarchen, alle diejenigen, denen Gott ihr Gott geworden ist (siehe Hofmann). Das γάρ, denn, geht auf ζώντων, lebend; es beweist den logischen Zusammenhang zwischen diesem Ausdruck und dem Wort ζῶσι: Gott der Lebendigen. — Als ein den Worten Jesu analoger Ausspruch wird eine Stelle angeführt aus der Schrift, die man zuweilen als viertes Buch der Makkabäer bezeichnet (16, 25): „Indem sie (die sieben Söhne, welche als Märtyrer starben) wußten, daß die, welche Gott sterben, Gott leben (ζῶσι τῷ θεῷ), wie Abraham, Isaak, Jakob und alle Patriarchen.“ Aber eine so wörtliche Übereinstimmung läßt schon im voraus eine Nachahmung vermuten, und wirklich meint der Gelehrte, welcher das genannte, häufig dem Josephus zugeschriebene Buch zuletzt behandelt hat, Freudenthal, es betiteln zu können: „Eine Predigt aus dem ersten Jahrhundert nach Christus.“ Siehe Schürer, Lehrbuch der Neutest. Zeitgesch., S. 650.

V. 39—40.[1]) Geschichtlicher Schluß. — Auf diese rasche, erhabene Antwort hin können die Schriftgelehrten, welche vergeblich gesucht hatten, was Jesus soeben ganz ohne alle Schwierigkeit ans Licht stellte, sich nicht enthalten, ihm ihre freudige Überraschung zu bezeugen; und da sie von diesem Augenblick an einsehen, daß jeder Fallstrick, den man ihm legen will, zu einer neuen Offenbarung seiner Weisheit Anlaß giebt, verzichten sie fortan auf diese Art des Angriffs. Allerdings berichten Markus und Matthäus noch von einem Schriftgelehrten, welcher Jesum über das erste und größte Gebot befragt (Mark. 12, 28; Matth. 22, 35). Aber aus der ausdrücklichen Erklärung des Markus ist ersichtlich, daß er zu dieser Frage nicht durch den Wunsch, Jesu eine neue Falle zu legen, veranlaßt wurde, sondern durch die Bewunderung, welche ihm die eben gehörten Antworten Jesu einflößten. Matthäus sagt zwar, weniger genau: πειράζων αὐτόν. Aber in diesem Ausdruck ist nicht notwendig eine böswillige Absicht enthalten; vergl. Joh. 6, 6, wo er von Jesus, der an Philippus eine Frage richtet, gebraucht ist. Er hat nur den Sinn, daß der Schriftgelehrte die Weisheit Jesu noch einmal erproben wollte, mit einer Frage, die ihm wirklich am Herzen lag. Wir haben gesehen, daß diese Geschichte keineswegs dieselbe ist, wie die Luk. 10, 25 erzählte. Lukas hat sie nicht gewußt oder weggelassen, weil sie für seine heidnischen Leser keine Bedeutung hatte. Das γάρ, denn, der Alex., am Anfang von V. 40, welches von Tischendorf und Weiß beibehalten wird, hat schlechterdings keinen Sinn. Es ist sogar von Westcott und Hort aufgegeben.

VI. Die Frage Jesu.
20, 41—44.

Jesus hält es für gut, nun auch seinerseits seinen Gegnern den Handschuh hinzuwerfen. Der Gefragte wird jetzt zum Frager. Will er etwa seine

[1]) V. 40. Statt δε lesen אBL γαρ.

Weisheit mit ihrer Unwissenheit kontrastieren lassen? Dieses Verfahren wäre seiner nicht würdig. Wenn er sie in Verlegenheit setzt, so thut er es nicht, um die leichte Freude eines Triumphes über sie zu haben, sondern um sie zum Nachdenken zu veranlassen und, falls es noch möglich ist, sie zu belehren. Er hatte sich kurz vorher im Gleichnis von den Weingärtnern den Sohn genannt, im Gegensatz zu den Knechten, den Propheten. Er will ihnen beweisen, daß er sich diesen Titel nicht ohne guten Grund beigelegt hat. Die drei Synoptiker haben mit unbedeutenden Abweichungen die Erinnerung an diese wichtige Frage bewahrt (Matth. 22, 41 ff.; Mark. 12, 35 ff.).

V. 41—44.[1]) Nach Lukas richtet Jesus diese Frage an die Schriftgelehrten, welche ihm soeben ihre Bewunderung ausgedrückt hatten. Markus (12, 35) nennt keine besonderen Zuhörer: „Jesus sagte beim Lehren im Tempel.“ Nach Matthäus (22, 41) wendet er sich an die noch versammelten Pharisäer, was weder mit Lukas im Widerspruch ist, da die anwesenden Schriftgelehrten der Pharisäerpartei angehören mußten (vergl. ihr καλῶς εἶπας, du hast richtig geredet, V. 39, im Gegensatz zu den Sadduzäern), noch mit Markus, nach welchem Jesus diese Frage vor dem ganzen Volk stellte (V. 45). — Matthäus läßt die Pharisäer gleich nach der Frage Jesu das Dogma von der Davidischen Herkunft des Messias aussprechen. Bei Markus spricht Jesus selbst diese Ansicht als die der Schriftgelehrten aus. Bei Lukas ist das Subjekt von λέγουσι, sagen sie, unbestimmt: die, welche das Recht haben, zu reden; also eben die Schriftgelehrten. — Ferner gebraucht Lukas den Ausdruck: das Psalmbuch, worin die Inspiration des citierten Wortes enthalten ist; Markus und Matthäus sagen: durch den Geist oder durch den heiligen Geist, was dasselbe bedeutet. — Das καί der Byz. in V. 42 hat den Sinn: „Und doch“; das γάρ der Alex.: „Man hat wohl Ursache, so zu fragen; denn ...“

Die nicht messianischen Erklärungen von Ps. 110 sind das Meisterstück willkürlicher Auslegung. Vor allem giebt man dem לדויד die Bedeutung: „an David gerichtet“, statt: „von David verfaßt“, der feststehenden Bedeutung ל auctoris in den Psalmenüberschriften zuwider, nur um David zum Gegenstand des Psalms machen zu können, was natürlich unmöglich wäre, wenn er selbst der Verfasser wäre; so Ewald. Da sich aber diese Auslegung als unhaltbar erweist, weil David niemals Priester gewesen ist (V. 4: Du bist Priester in Ewigkeit), so versetzt man die Abfassung des Psalms in die Zeit der Makkabäer und nimmt an, er sei von irgendeinem Verfasser an Jonathan, Bruder des Judas Makkabäus, von priesterlichem Geschlecht, gerichtet. Diesen Mann, der nicht einmal den Königstitel gehabt hat, den kleinen Fürsten eines unbedeutenden armseligen Volks, soll nach Hitzig ein unbekannter Schmeichler darstellen als sitzend zur Rechten Jehovas, d. h. teilnehmend an seiner Herrschaft, ausgestattet mit der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart!

Es hat bloß im Vorurteil seinen Grund, wenn man den Sinn und die Echtheit der Überschrift, welche diesen Psalm dem David zuschreibt, bestreiten und nicht zugeben will, daß der, an welchen er gerichtet ist, der ruhmvolle, von dem Propheten Nathan verheißene Nachkomme Davids, der Messias ist (2. Sam. 7). Dieser Psalm hat die hervortretenden Eigenschaften der Davidischen Dichtungen: kräftige, geheimnisvolle Kürze, glänzende, frische Bilder, Tiefe der Gedanken. Und was die Persönlichkeit betrifft, von welcher er handelt, so machen drei Züge eine andere Deutung als auf den Messias

[1]) V. 41. A und 3 Mjj. lesen τινες nach λεγουσιν. — V. 42. T. R. liest mit AD und 13 Mjj. Itpler Syr. και; ℵBLR: γαρ.

schlechterdings unmöglich: 1) der Titel adoni, mein Herr, welchen ihm David beilegt; 2) die Teilnahme an der göttlichen Herrschaft, welche ihm Jehova einräumt; 3) der gleichzeitige Besitz des königlichen und priesterlichen Amts nach der Weise Melchisedeks, des Königs und Priesters von Salem. Das Gesetz richtete in Israel eine unübersteigliche Schranke zwischen dem Königtum und Priestertum auf. Denn das erstere dieser beiden Ämter war an den Stamm Juda und die Familie Davids gebunden, das letztere an den Stamm Levi und die Familie Aarons. Diese Thatsache genügte, um die Vereinigung beider Ämter in Einer Person unmöglich zu machen, solange die theokratische Verfassung bestand. Daher setzt auch der Prophet Sacharja, wenn er diese Vereinigung verwirklicht sieht (6, 9—15), dieselbe in die Zukunft, in die Person dessen, der bei ihm den Namen Sproß Jehovas (zemach jahve, V. 12) hat und in welchem man heutzutage allgemein den Messias erkennt, welcher zugleich Priester als Vertreter des Volks vor dem Herrn und König als Vertreter des Herrn vor dem Volk sein soll. Das war das erhabene Ideal, welches David bei Abfassung des 110. Psalms vorschwebte. Wie oft, seitdem er dieses Ideal in der geheimnisvollen Person des Königs von Salem angeschaut hatte, mag sein Gemüt sich nach der Verwirklichung desselben gesehnt, wie schmerzlich mag er an seiner eigenen Person die Unvollkommenheit eines Königtums ohne Priestertum empfunden haben! Wie gerne hätte er auf dem goldenen Altar den Weihrauch darbringen mögen, der die Anbetung des Volks begleitete! Aber das Gesetz stellte eine unübersteigliche Schranke zwischen ihm und dieser erhabenen Verrichtung auf, und unter dem schmerzlichen Eindruck dieses Mangels hat sich wohl sein Gemüt auf die Zukunft gerichtet und er durch Offenbarung des Geistes den verheißenen Nachkommen geschaut und geschildert, dem es vergönnt sein sollte, das Ideal endlich zu verwirklichen, das er von ferne erblickt hatte.

Jesus hebt den Widerspruch hervor zwischen der Eigenschaft als „Herr Davids", welche dieser selbst dem Messias zuerkennt, und dem Titel: „Sohn Davids", welchen ihm die Lehrer in Israel beilegen. Was ist sein Zweck bei Aufstellung dieser Frage? Wir haben schon gesehen, daß seine Absicht nicht die sein kann, die anwesenden Lehrer in Verlegenheit zu bringen. Oder wollte er ihnen, wie einige gemeint haben, beweisen, daß es ein Irrtum sei, ihm selbst den Titel, „Sohn Davids" beizulegen, daß der Messias keineswegs von David herstamme, da ja doch der Nachkomme nicht der Herr seines Vorfahren sein könne? So erklären Strauß, Schenkel, Volkmar u. a. Der Zweck Jesu bei seiner Leugnung seiner Davidischen Herkunft wäre der, darzuthun, warum er in nichts einem Thronprätendenten gleiche, und so den Stein des Anstoßes zu beseitigen, welcher viele hinderte, einen Menschen, wie ihn, für den Messias zu halten. Allein durch ein solches Verfahren hätte sich Jesus nicht bloß mit der herkömmlichen Anschauung des Volks in Widerspruch gesetzt, sondern auch mit der ganzen Prophetie, welche den Messias aus der Familie Davids hervorgehen läßt (2. Sam. 7; Jes. 9, 5 f.; 11, 1; Jer. 33, 5; Mich. 5, 2 u. s. w.), und zwar ohne irgendwie dazu genötigt zu sein; denn wir haben gesehen, daß die Volksstimme kein Bedenken trug, trotz seiner niedrigen Erscheinung ihn für den Nachkommen Davids zu erklären; vergl. Matth. 9, 27, die zwei Blinden; 15, 22, das kananäische Weib; 12, 23 und 20, 31, das Volk; 21, 9, die Kinder u. s. w. Weit entfernt also, die Anerkennung seiner messianischen Würde dadurch zu erleichtern, hätte er ihr bedeutenden Eintrag gethan. — Oder war, wie viele andere meinen, die Absicht Jesu die, das Messiasideal des Volks zu vergeistigen? „Ihr erwartet in der Person des Messias einen Nachkommen Davids? Da habt ihr Recht; aber glaubet darum nicht, daß er, wie sein Ahnherr David, ein mächtiger König

und Kriegsmann sein wird. Er muß etwas anderes und besseres sein, als bloß Erbe und Blüte der Davidischen Dynastie; er ist deren Herr, wie derjenige Davids selbst, sofern er in einer höheren, himmlischen, göttlichen Ordnung der Dinge herrscht, in welcher David, wie jeder andere Mensch, bloß sein Unterthan ist."

Auf diesen Sinn laufen mit verschiedenen Schattierungen die Erklärungen von Bleek, Colani, Reuß, Weiß u. a. hinaus. Allein wie sollte Jesus in so verdeckter, gekünstelter Weise etwas ausgesprochen haben, was in ganz einfacher Weise hätte gesagt werden können? Vergl. 17, 20 f.; Joh. 18, 36. Und wäre es nicht für die ihn umstehenden Lehrer eine leichte Sache gewesen, auf die in diesem Sinn gestellte Frage eine Antwort zu geben in folgender Weise: „Es besteht nicht der geringste Widerspruch zwischen der Eigenschaft als Nachkomme Davids, welche wir dem Messias zuschreiben, und seiner Eigenschaft als Herr Davids, welche ihm der Psalm beilegt. Denn warum sollte der Messias, als Nachkomme Davids, nicht auf den Thron Gottes erhoben werden und so eine viel höhere Stellung einnehmen können, als sein Ahnherr?" Was hätte Jesus darauf erwidern sollen? Die Idee der Geistigkeit des messianischen Reichs läßt sich nur künstlich mit dem Ausdruck Herr Davids verknüpfen; sie ist nicht der natürliche Sinn desselben. — Hofmann und Klostermann schlagen einen andern Weg ein: Jesus wolle den Lehrern die Notwendigkeit seines Todes darthun. Als Mensch ist Jesus Nachkomme Davids; aber nach dem Psalm soll er sein Herr werden. Hiezu muß er sterben und auferstehen; dann wird er ein verklärtes Leben haben, welches nicht mehr dasjenige sein wird, das er von David hatte, sondern ein von Gott selbst ihm gegebenes. Diese Erklärung macht dem Scharfsinn ihres Urhebers Ehre, aber weiter nichts. Welcher Zuhörer hätte aus der von Jesus aufgestellten Frage einen Beweis der Notwendigkeit seines Todes herausgefunden? Zudem scheitert diese Erklärung exegetisch daran, daß sie die dem Messias zugeschriebene Würde als Herr Davids von seiner Erhebung auf den Thron herfließen läßt, während nach den Ausdrücken des Psalms das Verhältnis umgekehrt ist; die Herrenwürde des Messias geht voraus: „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn", und die Erhebung auf den göttlichen Thron ist die Folge: „Setze dich (als solcher) zu meiner Rechten." Der Messias wird als Herr Davids dargestellt schon vor dem göttlichen Akt, durch welchen er seine Herrscherstellung empfängt. Strauß, mit seinem klaren Verstand, sagt (Leben Jesu, 1864, S. 223): „Entweder gab es für Jesus ein Mittel, das in dem Ausdruck „Sohn Davids" enthaltene Verhältnis der Unterordnung mit dem in dem Ausdruck „Herr Davids" liegenden Verhältnis der Überordnung in Einklang zu bringen; und dieses Mittel konnte nichts anderes sein, als die Annahme einer höheren Natur der Person des Messias, kraft welcher er zwar dem Fleische nach ein Nachkomme Davids, dem Geiste nach aber ein höheres, unmittelbar aus Gott hervorgegangenes Wesen war; oder er wollte den Widerspruch als unlösbar hinstellen, folglich die Vorstellung des Messias als Sohnes Davids für unhaltbar erklären." Strauß entscheidet sich für die letztere Annahme; wir haben uns aber soeben von der Unmöglichkeit derselben überzeugt. Es bleibt nach Strauß selbst nur die erstere übrig, welche auch in unsern Augen die allein mögliche ist. Gemäß der Art, wie die Bezeichnung „Sohn Davids" gebraucht ist, konnte sie sich nur beziehen auf den Ursprung der Person des Messias, keineswegs auf die Natur seines Reiches. Sie konnte daher mit dem Titel „Herr Davids" nur dann in einen Gegensatz gestellt werden, wenn man den letzteren gleichfalls auf den Ursprung des Messias bezog: „Wenn der Messias von David herstammt, wie kann er dann eine höhere Existenz, als er, haben, kraft deren David selbst ihn seinen Herrn

nennt?" Das ist eine ganz klare, verständliche Frage, und man begreift, warum die Gegner nur mit Stillschweigen darauf antworten. Denn sie konnten das Problem nur lösen, wenn sie in Übereinstimmung mit der ganzen Prophetie die göttliche Natur des Messias anerkannten (Jes. 9, 5; Mich. 5,2; Sach.12, 10; Mal. 3, 1). In diesem Fall aber wäre der Vorwand weggefallen, welchen sie vorschützten, um Jesus verurteilen zu können, nämlich die Anklage, er habe Gott gelästert, indem er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe (Joh. 5, 18; Matth. 26, 63). Und daraus erklärt sich nun auch der wahre Zweck Jesu bei Aufstellung dieser Frage. Er antwortete schon im voraus, während er noch reden, lehren, disputieren konnte, auf die Anklage, welche ungerechterweise die Ursache seiner Verdammung sein sollte.

Dieser von Meyer, Keil u. a. angenommene Sinn entspricht, was die Davidische Herkunft Jesu betrifft, den Ausdrücken der Apokalypse: die Wurzel und das Geschlecht Davids (22, 16) und dem Ausspruch des Paulus, Röm. 1, 3: „Geboren aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch"; und was seinen göttlichen Ursprung betrifft, der von Johannes aufbewahrten Erklärung (8, 58): „Ehe Abraham ward, bin ich." Sohn Abrahams, und doch vor Abraham! Sohn Davids, und doch Davids Herr!

VII. Warnung vor den Schriftgelehrten.
20, 45—47.

Auf dem Kampfplatz, wo die Schriftgelehrten soeben geschlagen worden waren, fällt Jesus das Urteil über sie, und zwar in Gegenwart des ganzen Volks, welches Zeuge des scharfen, hartnäckigen Streites gewesen war.

V. 45—47.[1]) Diese kurze Rede ist, wie die Parallele bei Markus, 12, 38—40, nur eine Zusammenfassung der großen Rede Matth. 23, in welcher Jesus das Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer ausruft und die man das Gericht über die theokratischen Behörden nennen kann. Sie ist das Vorspiel der darauf folgenden, großen eschatologischen Rede, in welcher das Gericht über Jerusalem, die Kirche und die Welt angekündigt ist (Matth. 24—25). — In der Rede Matth. 23 sind offenbar zwei verschiedene Reden zusammengefaßt, deren eine uns von Lukas überliefert ist (11, 37 ff.) in einem Zusammenhang, welcher nichts zu wünschen übrig läßt, während die andere in der That in dem Augenblick gehalten worden ist, an welchem wir angelangt sind und in welchen sie von Markus und Lukas, wie vom ersten Evangelium gesetzt ist. Bei Markus und Lukas haben wir nur einen Abriß derselben, entweder weil sie in dieser Form in ihren Quellen stand, oder weil sie, als für heidnische Leser schreibend, es nicht für nötig hielten, sie in ihrem ganzen Umfang zu geben. — Θελόντων: welche gerne . . . — Der Witwen Häuser fressen läßt sich auf zweierlei Weise erklären. Entweder erpreßten sie von frommen Frauen unter dem Vorwand, Fürbitte für sie einzulegen, bedeutende Geschenke, oder, was natürlicher und schlagender wäre wegen des Doppelsinns, den dann das Wort fressen bekäme, Jesus spielt auf die kostspieligen Mahlzeiten an, welche sie sich von diesen Frauen bereiten ließen, indem sie dieselben beichtväterlich berieten. Πρόφασις, eigentlich: Vorwand, würde bei dieser zweiten Erklärung eher bedeuten: Schein. In beiden Fällen waren sie die Scheinheiligen jener Zeit. In den Worten: eine desto schwerere Verdammnis, sind alle die οὐαί, Wehe, das Matthäus kurz zusammengefaßt.

[1]) V. 45. BD lassen αυτου nach μαθηταις aus.

VIII. Das Scherflein der Witwe.

21, 1—4.

Dieser Abschnitt fehlt bei Matthäus. Warum hätte er ihn ausgeworfen, wenn er, wie Holtzmann will, die Urkunde, woraus die beiden andern ihn entnommen haben sollen, vor Augen gehabt hätte?

V. 1—4.[1]) Nach Markus (12, 41—44) hatte sich Jesus niedergesetzt, wahrscheinlich von der vorhergehenden Scene ermüdet. Im Vorhof der Weiber waren nach dem Talmud (tr. Schekalim, VI, 1, 5, 13) dreizehn Opferstöcke mit Öffnungen in Gestalt von Trompeten, daher der Name שׁוֹפָרוֹת. Man nannte sie γαζοφυλάκια. Schatzkasten. Im Singular. bezeichnete dieser Ausdruck den ganzen Ort, wo diese Opferstöcke sich befanden, auf welchen die Bestimmung der darein eingelegten Gaben angeschrieben war (Joh. 8, 20; Josephus, Antiq. XIX, 6, 1). In diesem Sinn ist das Wort vielleicht bei Markus gebraucht (V. 41: gegenüber dem Gotteskasten), während es bei Lukas eher auf die Opferstöcke selbst geht. — Λεπτόν, Heller: die kleinste Münze, wahrscheinlich der achte Teil des Aß, welches etwa 5 Pfennig galt; 2 λεπτά sind also ungefähr 1 Pfennig. Zu zwei bemerkt Bengel treffend: von denen sie eines hätte zurückbehalten können. Markus übersetzt den Ausdruck in römische Münze: was einem Quadranten gleichkommt; ein kleiner dem Lukas fremder Zug, der über den Abfassungsort des zweiten Evangeliums Licht geben kann. — Bei den Worten, die Jesus an seine Jünger richtet, hat er die Absicht, an die Stelle der quantitativen Schätzung menschlicher Handlungen, welche der Grundcharakter des Pharisäismus ist, in dem Gemüt der Jünger die wahre Wertschätzung nach der Qualität festzustellen. Dies liegt in dem: sie hat mehr in den Opferstock eingelegt, und zwar, weil sie mit ihren zwei Hellern ihr Herz eingelegt hatte. Die Lesart πλείω. welche Tischendorf annimmt, weil πλεῖον vielleicht aus Markus genommen ist, ist ungenügend bezeugt. — Der Beweis ist V. 4 gegeben: Denn sie hat von ihrem Mangel alle ihre Habe eingelegt. Ὑστέρημα. der Abmangel, bezeichnet die Habe des Weibes als eine solche, die unzureichend ist für ihren eigenen Unterhalt. „Und sogar von diesem zu Wenigen, von dieser Habe, die an sich schon ein Defizit war, hat sie gar nichts behalten.“ Das Wort ὑστέρησις bei Markus bezeichnet nicht die Habe des Weibes als eine unzureichende (ὑστέρημα), sondern ihre ganze Lage als einen Zustand fortwährenden Mangels. Was für ein Kontrast gegen die im vorhergehenden Abschnitt den Pharisäern und Schriftgelehrten vorgeworfene Habgier! Jesus entdeckt da plötzlich mitten in der Öde offizieller Frömmigkeit eine Blüte, deren Anblick und Duft sein Herz erfreut. Ein solches Beispiel ist die Rechtfertigung der Seligpreisungen in der Bergpredigt (Luk. 6, 20), wie die vorhergehende Rede die der οὐαί. Wehe, in der gleichen Stelle (V. 24 ff.).

Dritter Kreis.

21, 5—38.

Weissagung von der Zerstörung Jerusalems.

Dieser Abschnitt, einer der wichtigsten des Evangeliums, hat seine Parallelen in den beiden andern Synoptikern (Matth. 24 und Mark. 13). Er enthält in unsern drei Synoptikern drei Teile: I. Einen Eingang, welcher die Veran=

[1]) V. 2. T. R. liest mit DP und Syr.: και τινα; A und 8 Mjj.: τινα και; ℵB und 7 Mjj. lassen και weg. — V. 3. D und 2 Mjj. lesen πλειω statt πλειον. — V. 4. T. R. liest mit AD und 15 Mjj. It. του θεου nach δωρα, ℵBLX Syr^cur lassen es weg.

lassung der Rede mit der Frage der Jünger angiebt (Luk. V. 5—7; Mark. V. 1—4; Matth. V. 1—31). II. Die Antwort Jesu: Die eigentliche Weissagung (Luk. V. 8—27; Mark. V. 5—27; Matth. V. 4—31). III. Den Schluß: eine Ermahnung zur Wachsamkeit mit einigen zeitlichen Angaben (Luk. V. 28—36; Mark. V. 28—37; Matth. V. 32—51).

Jeder dieser Teile enthält bei den Synoptikern dieselben Elemente; aber sie sind nicht bei allen gleich ausführlich behandelt und zeigen auch im einzelnen manche Verschiedenheiten.

I. V. 5—7. Die Einleitung.

V. 5—7.[1]) Es war Abend (V. 37), der Schluß des mühevollen Tages (wahrscheinlich des Mittwoch), an welchem Jesus die ihm von seinen Gegnern gestellten Fallen durch seine Weisheit vereitelt hatte. Die untergehende Sonne vergoldete mit ihren letzten Strahlen den Tempel und die heilige Stadt. — Die schönen Steine, welche die Bewunderung erregten, bezeichnen die prächtigen Säulengänge aus weißem Marmor und die ungeheuren Steinmassen, welche das ganze Tempelgebäude trugen und wovon Josephus mit Begeisterung redet (Bell. jud. V, 5, 2). Die καλὰ ἀναθήματα, die schönen Weihgeschenke, sind die herrlichen Geschenke, welche den inneren Vorhof zierten, wie z. B. der prachtvolle goldene Weinstock, mit welchem Herodes den Eingang des Tempels geschmückt hatte. — Die Lesart ἀναθέμασιν muß eine hellenistische Form für ἀναθήμασιν sein. Ursprünglich scheinen beide Formen synonym gewesen zu sein; aber allmählich wurde die Form ἀνάθεμα gebraucht für solche Dinge, welche Gott zur Vernichtung geweiht, ἀνάθημα für solche, die zu seiner Ehre im Heiligtum aufbewahrt und ausgestellt waren, z. B. Weihgeschenke, Weihebilder u. dergl.

V. 6. Markus und Matthäus geben an, daß diese Worte in dem Augenblick an Jesus gerichtet wurden, als er aus dem Tempel heraustrat. Aus dem Stillschweigen des Lukas schließen die meisten, daß dieser die Unterredung in den Tempel selbst habe verlegen wollen. Aber der Ausdruck: was ihr da schaut, setzt vielmehr voraus, daß sie von dem Tempel schon etwas entfernt waren und das Ganze überschauen konnten. — Die Worte: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε können als Fragesatz genommen werden: „Das sind die Gegenstände, welche ihr betrachtet und bewundert?" Aber sie haben etwas Feierlicheres, wenn man sie als gewöhnliche Aussage faßt, wobei das ταῦτα als nominat. absolut. zu nehmen ist: „Was ihr da anschaut, ... bald wird davon ... bleiben."

V. 7. Im Text des Lukas ist durch nichts angedeutet, daß diese Frage gleich in diesem Augenblick an Jesus gerichtet wurde; und da man nicht wohl annehmen kann, daß die folgende Rede in der Öffentlichkeit gehalten worden ist, so ist wahrscheinlich, daß Jesus schon mit den Seinigen allein war, als sie ihn fragten und er ihnen mit der folgenden Rede antwortete.

Nach Markus (13, 3) saß Jesus mit Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas auf dem Ölberg und hatte den Tempel vor Augen. Es ist dies einer der einzelnen Züge, an welchen man bei Markus den genauen Bericht des Augenzeugen erkennt (wahrscheinlich des Petrus) und aus denen jedenfalls die Selbständigkeit seiner Quelle ersichtlich ist. Gewiß hätten Lukas und Matthäus diese genauere Angabe nicht gestrichen, wenn sie Markus gekannt hätten. Die Frage der Jünger bei Lukas und Markus geht einzig auf die Zeit der Zerstörung des Tempels und das Zeichen, welches sie ankündigen werde. Nur sagt Markus im zweiten Satz dies alles (πάντα ταῦτα) statt des bloßen ταῦτα, dies, bei Lukas, was nicht unwichtig ist. Durch die Hin-

[1]) V. 5. ℵADX: αναθεμασιν statt αναθημασιν. — V. 6. ℵBL lesen ὧδε nach λιθω; T. R. läßt es weg, mit A und 13 Mjj.; es ist aus Matthäus genommen.

zufügung des Wortes πάντα erweitert offenbar Markus den Sinn der Frage. Es handelt sich um eine ganze Reihe von Thatsachen, welche zusammen die Katastrophe bilden, von der Jesus geredet hat. Es liegt darin wohl eine Anspielung auf das Ende der ganzen irdischen Ökonomie, welches den Jüngern mit der Zerstörung Jerusalems zusammenzufallen schien. Was Markus auf diese Weise andeutet, spricht Matthäus ausdrücklich aus. Bei ihm geht die Frage ausdrücklich zuerst, wie bei Lukas und Markus, auf die Zeit der Zerstörung des Tempels, dann auf das Zeichen, nicht der Zerstörung des Tempels, sondern der Parusie und des Endes der Welt. Die beschränkte Form der Frage bei Lukas steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Thatsache, welche zu der Rede Anlaß gegeben hat; die des Markus entfernt sich von derselben noch nicht merklich. Dagegen läßt sich nicht wohl verkennen, daß der Wortlaut der Frage bei Matthäus durch den Inhalt der folgenden Rede beeinflußt ist, in welcher die Parusie selbst mit der Zerstörung Jerusalems in der Antwort Jesu zusammengenommen ist. Wir werden das Verhältnis zwischen diesen zwei Elementen in der Antwort Jesu zu untersuchen haben.

II. V. 8—28. Die Weissagung.

So groß auch die Verschiedenheiten zwischen den drei Berichten sein mögen, welche wir von dieser Rede haben, so ist doch der Gang im allgemeinen bei allen drei ganz derselbe. Jesus schildert: 1) den Zustand der Dinge, welcher auf seinen Hingang folgen wird, teils für die Welt im allgemeinen, teils für die Glaubigen im besondern, Luk. V. 8—19 (Mark. V. 5—13; Matth. V. 4—14); 2) die Zerstörung Jerusalems und ihre Folgen, Luk. V. 20—24 (Mark. V. 14—23; Matth. V. 15—28); 3) die der Parusie vorausgehenden Zeichen und die Parusie selbst, Luk. V. 25—27 (Mark. V. 24—27; Matth. V. 29—31). — Die einzige Verschiedenheit zwischen diesem ganz natürlichen Gang der Rede bei Lukas und demjenigen bei Markus und Matthäus besteht darin, daß bei letzteren am Schluß des zweiten Teils einige Verse eingeschaltet sind, welche die Schilderung des Zustandes der Welt während der Abwesenheit Jesu an dem Punkt, wo sie durch die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems unterbrochen worden war, wieder aufnehmen und bis zum Augenblick der Parusie fortsetzen (Mark. V. 20—23; Matth. V. 22—28). Wir werden bei Lukas einen Ausspruch finden, welcher dieser Stelle der beiden andern Synoptiker genau entspricht (siehe Luk. V. 24, Schluß).

1) V. 8—19. Der Zustand der Welt und die Lage der Glaubigen nach dem Hingang Jesu.

Im Gleichnis von den Pfunden (19, 12 ff.) hat Jesus von einer Reise des Herrn in ein fernes Land geredet, von wo er als Herrscher zurückkehren werde. In diese Zeit seiner Abwesenheit versetzt uns die folgende Schilderung. Dieser Abschnitt ist also dem Sinn nach parallel den Stellen 17, 22 f. und 26—37, in welchen der Zustand der Welt vor der Parusie beschrieben ist. Daher finden wir auch hier in V. 8 wieder dieselbe Warnung, wie in 17, 23. Nur ist in Kap. 17 die Lage der Welt vom sittlichen Standpunkt aus geschildert (die fleischliche Sicherheit), hier dagegen zählt Jesus die äußeren Nöten auf, denen sie ausgesetzt sein wird, um dann speziell bei den Leiden und der Aufgabe der Glaubigen zu verweilen. Sie sollen sich durch die Schwierigkeiten dieser Lage ja nicht hinreißen lassen, zu frühe gewisse äußere Erscheinungen als die Zeichen des nahen Endes zu deuten oder Betrügern Glauben zu schenken, welche sich für den erwarteten Messias ausgeben oder unter der Verfolgung den Mut wegzuwerfen; sie müssen durch Beharrlichkeit ihre Seele retten. Das ist die Antwort, welche Jesus auf die Frage der Apostel giebt, die aber hauptsächlich negativ ist. Jesus schildert ihnen die äußeren Zustände dieser Wartezeit,

in welchen sie keineswegs die Zeichen des nahen Endes sehen dürfen, wozu sie wohl geneigt wären; vergl. 17, 22 (der Wunsch, einen Tag des Menschensohns zu sehen).

V. 8.[1]) Das Auftreten falscher Messiasse. — Die Ungeduld macht gerne leichtgläubig. Die Geschichte erwähnt zwar in den Zeiten unmittelbar nach Jesu Tod nicht ausdrücklich das Auftreten falscher Messiasse, welche sich in eigenem Namen für den Messias oder für den vom Himmel wiedergekommenen Jesus ausgegeben hätten. Allein der Blick Jesu umfaßt hier den Zustand der Welt während der ganzen Zeit, die zwischen seinem Hingang und seiner Wiederkunft liegt, und er giebt die Hauptzüge desselben an. Es ist bekannt, wieviele Verführer, die häufig selbst Verführte waren, seit einem Magier Simon und einem Barchochba bis auf die angeblichen Christusse unsrer Tage sowohl im Schoß des Judentums, als in der christlichen Kirche die Messiaserwartungen auf sich zu lenken gesucht haben. — Der Ausdruck: in meinem Namen weist mehr auf Christen als auf Juden hin, wiewohl der Name auch den Titel Messias bezeichnen kann.

V. 9. Die äußeren Bedrängnisse. — Will vielleicht Jesus hier die Glaubigen vor einer voreiligen Auswanderung aus Palästina warnen? Vergl. die entgegengesetzte Anweisung V. 21 (τότε, alsdann). — Die Wartezeit wird länger dauern, als man meint. Nach dieser vorläufigen, praktischen Ermahnung beginnt eine eigentliche Belehrung, welche sich auf die ganze Zwischenzeit zwischen seinem Hingang und der Parusie bezieht.

V. 10—11.[2]) Der soziale und physische Zustand der Welt. — Wenn zu den großen sozialen Stürmen (V. 9) noch gewisse Erschütterungen der Natur hinzukommen, so wird die Phantasie aufgeregt, das Volk wird zum Propheten und ruft: Das Ende ist nahe! Vor diesen Verführungen warnt Jesus die Glaubigen, welche gerade infolge ihrer religiösen Hoffnungen noch mehr als andere solchen Täuschungen ausgesetzt sein könnten. Es ist bekannt, wie sehr die Zeit nach dem Auftreten des Christentums durch viele außerordentliche Kalamitäten bemerklich wurde. Eine furchtbare Hungersnot wütete unter Klaudius im Orient, längst erloschene Vulkane brachen wieder aus, ein Erdbeben zerstörte mehrere Städte Kleinasiens, namentlich Laodicea und Hierapolis, und anderes dergleichen. Renan schildert diese Schreckenszeit folgendermaßen: „Allenthalben gab es zerstörende Erdbeben, Hungersnot wütete, eine furchtbare Pest verwüstete die Welt; es schien die schrecklichste Seuche zu sein, welche es je gegeben.“[3]) Die byz. Lesart verbindet die Bestimmung κατὰ τόπους, an verschiedenen Orten, mit dem Ausdruck: große Erdbeben, während die Alex. sie zum Folgenden ziehen. Die erste Lesart ist wohl vorzuziehen; sie hebt die häufige Erscheinung des fast gleichzeitigen Auftretens von mehreren Erdbeben an verschiedenen Punkten der Erde passend hervor. — Unter den Zeichen am Himmel sind ohne Zweifel zu verstehen: Finsternisse, Nordlichter, Kometen, Sternschnuppen, Erscheinungen, denen der große Haufe gern eine prophetische, drohende Bedeutung beilegt. Aber auch diese Ereignisse, sagt Jesus, werden keine wirklichen Zeichen des nahen Endes sein. — In solcher Weise hatten sich die Apostel die Zukunft des Reichs Gottes nicht vorgestellt, dessen Leitung ihnen übergeben war. Sie hatten, wie Reuß sagt, nicht gedacht, „daß das Senfkorn mitten unter dem Aufruhr der Nationen, unter Plagen und Nöten aller Art in die Erde gelegt werden müsse und daß der

---

¹) T. R. liest mit A D und 13 Mjj. It. Syr. κατα τοπους και; ℵ B L lesen: και κατα τοπους.

²) V. 11. T. R. liest mit A D und 13 Mjj. It. Syr. κατα τοπους και; ℵ B L: και κατα τοπους.

³) Les Evangiles, S. 149 f.

Baum, kaum ins Leben getreten, allen Stürmen werde zu trotzen haben". Noch viel weniger hatten sie das Schicksal vorhergesehen, das für sie selbst aufbewahrt war und das ihnen im folgenden angekündigt wird.

V. 12—19.[1]) Die Zukunft der Jünger. — Eines der Vorkommnisse, welche in religiösen Gemeinschaften am meisten den Fanatismus entzünden, sind die Verfolgungen. Das ist ohne Zweifel der Gedanke, welcher das Folgende mit dem Vorangehenden verknüpft. Der Leidenszustand der Kirche wird eine glühende Sehnsucht nach dem Kommen des Bräutigams in ihr erwecken. Aber man darf nicht müde werden: durch alle diese Ängsten und Schmerzen hindurch müssen die Glaubigen die Aufgabe treu erfüllen, welche ihnen der abwesende Herr anvertraut hat. — Das πρό, vor, in der Ausdrucksweise πρὸ τούτων ἁπάντων, vor diesem allem, könnte zwar wohl den Sinn haben, daß die nachher genannte Thatsache von allem das wichtigste sei; vergl. Jak. 5, 12 und eine Menge von Beispielen aus dem Klassischen bei Passow. Aber es ist natürlicher, das πρό auf die Zeit zu beziehen. Verfolgungen haben die Kirche schon in ihrer Wiege betroffen; sie fingen in Jerusalem an gleich in den ersten Tagen ihres Daseins; vergl. Apg. 4, 3. 7; 5, 18. 26 f.; 6, 12; 8, 3; 9, 2; 12, 1 u. a. — Es ist durchaus kein Grund vorhanden, mit Holtzmann anzunehmen, daß Lukas hier die Verfolgungen, welche Paulus zu bestehen hatte, post eventum schildere. Es handelt sich vor allem um diejenigen, welche die Kirche von seiten des Sanhedrins zu erleiden hatte; erst in zweiter Linie um alle folgenden.

V. 13. Mehrere (Bleek, Reuß, Weiß, Schanz) meinen, das Zeugnis, von welchem die Rede ist, bestehe in der unerschütterlichen Treue gegen das Evangelium, welche die Jünger in diesem Kampf an den Tag legen werden. Dies scheint mir nicht der natürliche Sinn zu sein, auf welchen der Ausdruck ἀποβαίνειν εἰς führt, welcher mehr an ein neues, von der bewiesenen Treue verschiedenes Resultat denken läßt (Phil. 1, 19). Noch unnatürlicher ist die von Keil gebilligte Auffassung Hofmanns, der unter dem μαρτύριον das Zeugnis der Unschuld versteht, welches die heidnischen Behörden, vor welchen die Jünger erscheinen müssen, zu ihren Gunsten ablegen werden. Wie hätte Jesus den Seinigen versprechen können, daß ihr Prozeß jedesmal so glücklich ausgehen werde? Überdies handelt es sich hier nicht bloß um Vorladungen vor die heidnischen Könige und Statthalter, sondern auch um die im ersten Teil der Apostelgeschichte erzählten Vorladungen vor die jüdischen Gerichte. Es ist aber bekannt, daß die Jünger von den letzteren durchaus nicht immer freigesprochen wurden. Das Zeugnis ist also, wie de Wette und Meyer erklären, dasjenige, welches die Jünger selbst vor den jüdischen oder heidnischen Gerichten für Jesus ablegen werden, Petrus im Tempel und vor dem Sanhedrin, Paulus in den Synagogen und vor Königen und Statthaltern. Diese ganz einfache Erklärung hat den Vorteil, daß sie zwischen diesem und den folgenden Versen eine Verbindung herstellt. Denn die Idee des so gefaßten Zeugnisses führt natürlich auf die des heiligen Geistes, welcher es durch ihren Mund ablegen wird.

V. 14—15. Jesus nimmt alles auf sich, auch wenn er nicht mehr auf Erden sein wird: ἐγὼ δώσω, und ich werde geben. Der Mund ist hier das Bild der vollkommenen Leichtigkeit, mit welcher sie alles aussprechen werden, was ihnen die Weisheit Jesu eingeben wird. Der Ausdruck ἀντειπεῖν, widersprechen, bezieht sich auf die Unmöglichkeit, daß die Gegner der Jünger

[1]) V. 12. ℵBDL lesen απαγομενους statt αγομενους. — V. 13. ℵBD lassen es weg. — V. 14. T. R. liest mit Γ und 7 Mjj. θετε; ℵAB und 6 Mjj.: θεσθε. — T. R. mit K und 12 Mjj.: εις τας καρδιας; ℵAB und 3 Mjj.: εν ταις καρδιαις. — V. 15. T. R. mit 14 Mjj.: αντειπεν ουδε αντιστηναι; ℵBL: αντιστηναι η αντειπειν. — V. 19. T. R. mit ℵD und 15 Mjj.: κτησασθε; AB It. Syr.: κτησεσθε.

irgendetwas Gültiges auf ihre Verteidigung zu erwidern wissen; der Ausdruck widerstehen auf ihre Unfähigkeit, ihrerseits zu antworten, wenn die Jünger die Offensive ergreifen und sie mit dem Schwert des Evangeliums angreifen. Bei der alex. Lesart, welche den Infinit. ἀντιστῆναι zuerst setzt, ist ἤ zu erklären: oder auch nur.

Zu den von den Behörden ausgehenden Verfolgungen werden diejenigen hinzukommen, welche durch die Familienfeindseligkeit hervorgerufen werden (12, 52 ff.). Der Name Jesu wird eine tiefe Kluft zwischen ihnen und ihren nächsten Angehörigen befestigen.

V. 17. Dieses von den drei Synoptikern gleichförmig erhaltene Wort findet sich ebenso auch bei Johannes, 15, 20 f. Man sieht, wie tief der Gedanke an den allgemeinen Haß, dem sie einst ausgesetzt sein würden, sich dem Gedächtnis der Jünger eingeprägt hatte.

Der 18. Vers scheint dem Schluß von V. 16 direkt zu widersprechen: „sie werden einige unter euch töten.“ De Wette meint, bei: soll nicht verloren gehen, sei zu ergänzen: „ohne den Willen Gottes.“ Bleek, Meyer, Weiß erklären: „Es wird nichts von dem verloren gehen, was zu eurer wahren Persönlichkeit gehört.“ Hofmann nimmt die Idee der Auferstehung der Glaubigen zu Hilfe, bei welcher die Person derselben vollständig wiederhergestellt werden wird. Ich war früher der Ansicht, daß man diese Verheißung auf die Kirche als Ganzes beziehen könne, wodurch einzelne Ausnahmen nicht ausgeschlossen wären. Ich sehe die Unmöglichkeit dieser Erklärung ein und schließe mich der Auffassung von Bleek und Hofmann an, wobei ich aber nur noch mit Reuß bemerke, daß es sich hier um eine der sprichwörtlichen Redensarten handelt, deren buchstäblichen Sinn man nicht pressen darf: „Was euch auch begegnen mag, ihr werdet zuletzt unversehrt aus diesem Kampf hervorgehen.“ So verstanden, hängt dieser Vers mit der Idee des folgenden auf natürliche Weise zusammen.

V. 19. Der Ausdruck sein Leben gewinnen (retten) erinnert an die Verheißung Gottes an Jeremia (39, 18): „Du sollst dein Leben zur Beute haben, weil du mir vertraut hast.“ Das Vertrauen nimmt hier seine höchste Form an, die der ὑπομονή, der Ausdauer, welche standhält (μένει) unter der Last (ὑπό) der schwersten Probe. — Ich glaube, daß man eher mit A und B das Futur. κτήσεσθε als mit allen andern den Imperat. κτήσασθε zu lesen hat. Es war bei den Abschreibern die Neigung vorhanden, die Form der Ermahnung in die Texte einzuführen. Vergl. Röm. 5, 1; 1. Kor. 15, 49.

Folgendes ist somit der kurze Sinn dessen, was Jesus im ersten Teil seiner Rede über die Zeit nach seinem Weggang sagt: „Hütet euch, gewisse soziale oder natürliche Katastrophen voreilig als Zeichen eines nahen Endes zu deuten! Haltet stand unter allen Verfolgungen, welche euch erwarten, indem ihr kühn euren Glauben bekennet!“ Markus und Matthäus fügen noch einen bemerkenswerten Ausspruch hinzu, welcher sehr gut in diesen Zusammenhang paßt: „Dieses Evangelium vom Reich wird in der ganzen Welt verkündigt werden zum Zeugnis für die Heiden.“ Durch wen? Offenbar: „Durch euch, meine Jünger.“ Damit sagt er ihnen: „Wendet das euch anvertraute Pfund wohl an! Erfüllet eure Aufgabe in Abwesenheit eures Herrn!“ Wir werden gleich nachher bei Lukas denselben Gedanken finden (V. 24). Mitten aus dieser, möglicherweise ins Endlose sich verlängernden Zeit der Verführungen, der Verfolgungen und des ausdauernden Zeugnisses sieht Jesus, wie eine Insel in einem Fluß, das Hauptereignis auftauchen, dessen Ankündigung diese Unterredung veranlaßt hatte, die Katastrophe, welche der Existenz des auserwählten Volks für eine gewisse Zeit ein Ende machen wird. Schon 13, 34 f. hatte er diese große Umwälzung in der Geschichte des Reiches Gottes

angekündigt. Er kommt jetzt darauf zurück und giebt, gemäß der an ihn gerichteten Frage, das Zeichen an, an welchem man die Nähe derselben mit Sicherheit wird erkennen können. Er ergänzt somit die bisherige, rein negative Antwort auf diese Frage. Sehr zu beachten ist das ὅταν δέ, wann aber, in V. 20, welches den Gegensatz zwischen den nur scheinbaren und dem wirklichen, entscheidenden Zeichen stark hervorhebt: „Bis zu diesem Augenblick bleibet ruhig, was auch geschehen mag! Aber dann erhebet euch!"

2) V. 20—24. Der Untergang Jerusalems und des jüdischen Volks.

V. 20—21.[1]) Bis hierher hat Jesus die Glaubigen gewarnt, sich nicht zu voreiligen Maßregeln hinreißen zu lassen. Jetzt dagegen warnt er sie, sich nicht den Selbsttäuschungen der fanatischen Juden hinzugeben, welche sich bis zum Ende überreden werden, daß Gott ganz gewiß Jerusalem durch ein Wunder retten werde. — „Keineswegs, sagt Jesus; laßt es euch gesagt sein: ist der Zeitpunkt gekommen, so wird nichts mehr zu machen sein, so ist der Untergang nahe und unwiderruflich." Das von Lukas angegebene Zeichen ist die Einschließung Jerusalems durch feindliche Heere. Lukas setzt hier an Stelle des ursprünglichen Ausdrucks, den wir bei Markus und Matthäus finden: der Greuel der Verwüstung, einen Ausdruck, welcher das Überflutet- und Verwüstetwerden des heiligen Landes durch heidnische Heere deutlicher bezeichnet. — Der Ausdruck: an heiliger Stätte, bei Markus und Matthäus bezieht sich auf das ganze, durch die fremde Invasion entweihte Land; denn wenn es sich bloß um die Terrasse des Tempels handelte, so könnte, wie Weiß bemerkt, vor τόπῳ ἁγίῳ der Artikel nicht fehlen. Zudem wäre es zu spät, an die Flucht zu denken, wenn einmal die Hauptstadt eingeschlossen wäre. Ferner macht Weiß auf das Maskulin. ἑστηκότα aufmerksam (richtige Lesart bei Markus nach den Alex.), welches, als Konstruktion ad sensum, beweist, daß Markus unter dem Greuel der Verwüstung nicht irgendeine heidnische Sache verstand, welche den Tempel entweiht, sondern ein persönliches Wesen, folglich das heidnische Herr. Bestätigt wird dieser Sinn durch die von den beiden Evangelisten Markus und Matthäus hinzugefügte Bemerkung: „Wer das liest, merke auf", durch welche offenbar die Christen Palästinas daran erinnert werden sollen, wie gefährlich es wäre, wenn sie dieses Zeichen übersehen und den letzten Augenblick, um aus dem Land zu fliehen, vorübergehen lassen würden. Lukas hat also keineswegs den Sinn der Worte Jesu alteriert, sondern nur an Stelle der dunkeln prophetischen Ausdrucksweise einen für seine griechischen Leser verständlicheren Ausdruck gesetzt. — Das Partiz. Präs. κυκλουμένην bezeichnet nicht die vollendete Einschließung, sondern das allmähliche Umzingeltwerden der Stadt durch die Annäherung der feindlichen Heere. — Durch diesen Ausspruch ist die palästinensische Gemeinde vor dem Schwindel bewahrt geblieben, von welchem die ganze jüdische Nation vom Anfang des Krieges an ergriffen wurde. Bei der Annäherung der römischen Heere floh sie, der Warnung Jesu eingedenk, nach Pella, jenseits des Jordans, und entging so der Katastrophe (Eus., Hist. Eccl., III, 5, ed. Lämmer). Man deutete mit Recht den Ausdruck: die Berge (V. 21) auf die gebirgigten Hochebenen von Gilead.

Die Bewohner eines vom Feind bedrohten Landes suchen gewöhnlich ihr Heil hinter den Mauern der Hauptstadt. Aber gerade über diese wird in diesem Fall der Sturm in seiner ganzen Gewalt losbrechen. Daher wird man vielmehr aus ihr sich flüchten müssen. V. 22 giebt den Grund dieser Fügung an; vergl. 11, 50 f.

[1]) Marcion ließ V. 21 f. aus.

V. 22—24.[1]) Der Ausdruck: alles, was geschrieben ist, bezieht sich auf alle Drohungen des Untergangs, welche dem jüdischen Volk angekündigt worden sind für den Fall, daß es im Widerstand gegen seinen Gott beharrt, von denen des Moses an (Lev. 26, 14 ff.) bis auf die des Sacharja (11, 1—17) und des Maleachi (4, 6).

V. 23. Die Schwierigkeit der Flucht unter solchen Verhältnissen. Lukas läßt den Ausspruch des Matthäus über die Unmöglichkeit der Flucht an einem Sabbathtage aus, wahrscheinlich weil derselbe für heidnische Leser kein Interesse hatte. — Der Ausdruck ἡ γῆ, die Erde, ist hier in dem engeren Sinn = Land zu nehmen, wie der folgende Ausdruck: gegen dieses Volk beweist. Paulus scheint auf dieses Wort Jesu anzuspielen: Zorn gegen dieses Volk, in den Stellen Röm. 2, 5—8 und 1. Thess. 2, 16.

V. 24. Mehr als eine Million Juden kamen in diesem furchtbaren Krieg um und 97000 wurden als Gefangene nach Ägypten und in die andern Provinzen des Reichs geführt (Josephus). Πατουμένη, zertreten, drückt mehr aus als die Besitzergreifung; es ist die Unterjochung, die drückende Herrschaft; vergl. Apok. 11, 2. Bei Lukas kündigt der Herr ein Ende dieses Zustandes an: „bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind." Die neueren Ausleger verstehen darunter teils: die Zeit der Herrschaft der Heiden über Israel (de Wette, Bleek, Weiß), teils allgemein: die Zeit, die ihnen gewährt wird, um die Gerichte Gottes auszuführen (Meyer, Oosterzee, Schanz) oder die Zeit, wo sie als Heiden existieren (Hofmann) oder endlich die Zeit, wo sie selbst Gegenstand der göttlichen Gerichte sind (Olshausen); vergl. die συνοχὴ ἐθνῶν, V. 25. Allein der erste Sinn käme auf eine reine Tautologie hinaus: „Die Unterwerfung Jerusalems unter die Heiden wird solange dauern, als die Zeit der Herrschaft der Heiden dauern wird." Sodann wird der Ausdruck καιρός natürlicher in günstiger Bedeutung genommen; er bezeichnet in der Regel den richtigen Augenblick zur Ergreifung eines sich darbietenden Vorteils; man vergl. die Ausdrücke καιρὸς καρπῶν, ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν, καιρόν ἔχειν u. s. w. In der Stelle 19, 44 bezeichnet der Ausdruck καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου, „die Zeit deiner Heimsuchung", die Zeit, wo Gott Jerusalem das Heil angeboten hat. Dies scheint mir das Seitenstück zu den καιροὶ ἐθνῶν, die Zeiten der Heiden, zu sein, von welchen Jesus hier redet. Der Plural ist hier ohne Zweifel gebraucht mit Beziehung auf die Mehrheit der Perioden, während welcher das Heil allen heidnischen Nationen nacheinander angeboten werden wird.

Es ist ein sozusagen nicht mehr diskutierbarer Gemeinplatz der neueren Kritik, daß Lukas diese wichtige Idee der Zeit der Heiden aus Eigenem in die Rede Jesu hineingelegt habe. Man schließt dies daraus, daß dieser Ausspruch bei Markus und Matthäus fehlt; und es ist dies einer der Hauptbeweise, welche man für die Abfassung unsres dritten Evangeliums nach der Zerstörung Jerusalems geltend macht. Durch die Erfahrung belehrt, hätte Lukas dem Herrn ein Wort in den Mund gelegt, dazu dienlich, das allzu enge Verhältnis zu durchbrechen, welches der Bericht der beiden andern zwischen diesem Ereignis und der Parusie aufstellte. — Diese Annahme ist eine natürliche Konsequenz der Hypothese, welche aus Lukas einen Abschreiber des Markus und Matthäus oder ihrer Quellen macht. Allein wir haben uns vom Anfang unsrer Untersuchung an, Seite für Seite, von der Originalität des Lukas überzeugt, nicht bloß in den Berichten, die er allein hat, sondern auch in denen, die ihm mit den beiden andern gemeinsam sind. Und im

---

[1]) V. 22. T. R. mit CX: πληρωθῆναι; alle andern: πλησθῆναι. — V. 23. T. R. liest mit ℵAC und 14 Mjj. Syr. δε nach ουαι (nach Matthäus); fehlt in BDL. — T. R. liest mit F und 8 Mjj. εν vor τω λαω; fehlt bei allen andern.

letzteren Fall schien uns sehr häufig die Überlegenheit der Quellen des Lukas unzweifelhaft. Kann es sich nicht auch im vorliegenden Fall so verhalten? Die künftige Berufung der Heiden zur Erkenntnis Jehovas und ihr Eintritt in sein Reich ist ein Gedanke, welcher der Anschauung Jesu nicht fremd sein konnte; er bildete einen wesentlichen Bestandteil seiner Botschaft und seines Werks und kehrt in den Psalmen und den prophetischen Schriften häufig wieder. Jesus selbst kündigt diese große Thatsache öfter an. „Und sie werden kommen von Morgen und von Abend und mit Abraham zu Tisch sitzen ..., die Söhne des Reichs dagegen werden hinausgeworfen werden ..." „Und siehe, es giebt erste, welche die letzten, und letzte, welche die ersten sein werden" (13, 29 f.). „Gehe hinaus auf die Wege und an die Zäune, damit mein Haus voll werde" (14, 23). „Darum sage ich euch: das Reich Gottes wird euch genommen und einem Volk gegeben werden, welches die Früchte desselben bringt" (Matth. 21, 43). Vergl. endlich in unsrer Rede selbst, Matth. V. 14 und Mark. V. 10: „Dies Evangelium wird gepredigt werden in aller Welt zum Zeugnis für die Heiden." Sollte Jesus diese für die Berufung der Heidenvölker vorbehaltene Zeit vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt haben? Das ist nicht möglich, da er ja dieses Ereignis noch zu den Lebzeiten der damaligen Generation erwartete (V. 32; 11, 50). Er konnte vernünftigerweise nicht hoffen, daß es seinen Aposteln gelingen werde, in so kurzer Zeit die ganze Welt zu durchziehen, von Spanien bis zu den Indern, von den Bewohnern des äußersten Nordens bis zu den Völkern im südlichen Afrika. Weiß macht geltend, Jesus habe die Ausdehnung des Erdballs nicht gekannt; allein wenn dies auch bezüglich der neuen Welt und Australiens richtig ist, so ist es nicht ebenso bei Asien und Afrika der Fall. Zudem hat man zu beachten, daß Jesus nicht bloß von der Predigt des Evangeliums unter diesen fernen, zahlreichen Völkern redet, sondern daß er die Aufrichtung des Reichs Gottes bei ihnen voraussetzt und von Früchten spricht, welche sie Gott bringen werden (Matth. 22, 43); dies setzt aber eine Geschichtsperiode von ziemlich langer Dauer voraus. Ja noch mehr, Jesus sieht sogar eine Abnahme, ein scheinbares Verschwinden des Glaubens auf Erden nach dieser Gnadenzeit der Heiden voraus (Luk. 18, 7): „Wenn der Menschensohn kommen wird, wird er Glauben finden auf Erden?" Ferner, wenn nach derselben Stelle das Reich Gottes wirklich den Juden genommen werden soll, um den Heiden übergeben zu werden, so ergiebt sich daraus, daß die Zeit der Gnade für die Heiden auf den Untergang und die Verwerfung Israels folgen muß. Endlich erklärt Jesus bei Markus und Matthäus, daß er Tag und Stunde seiner Wiederkunft selbst nicht wisse (Matth. V. 36; Mark. V. 32), während ihm bekannt ist, daß die Zerstörung Jerusalems 30—40 Jahre nach seinem Hingang stattfinden wird (Luk. V. 32; Matth. V. 34; Mark. V. 30). Es muß demnach eine Zwischenzeit von unbestimmter Dauer zwischen diesen zwei Ereignissen liegen, über deren Zeitpunkt sich Jesus so verschieden ausspricht, und diese Zwischenzeit ist eben die allen Heiden gewährte Gnadenzeit. — Diese Thatsachen gestatten keinen Zweifel an der Echtheit des Ausspruchs, welchen Lukas in V. 24 Jesu in den Mund legt.

Wir stoßen hier auf die größte Verschiedenheit zwischen dem Bericht des Lukas und dem der beiden andern Synoptiker. Während Lukas von V. 25 an sofort auf die Vorzeichen der Parusie übergeht, was keine Schwierigkeit macht, da ja V. 24 die zwei großen Thatsachen der langen Verwerfung Israels und der allmählichen Evangelisierung aller Heidenvölker enthält, setzen Matthäus und Markus hierher eine Stelle, in welcher die Verführungen durch falsche Propheten und falsche Messiasse angekündigt sind, denen die Glaubigen bis zur Wiederkunft des Herrn ausgesetzt sein werden (Matthäus V. 23—28; Mark. V. 21—23); die Parallele zu dieser Stelle findet sich bei Lukas in der auf die Parusie

sich beziehenden Rede (17, 22—24). Auf den ersten Blick könnte die Stellung, welche Matthäus und Markus dieser Warnung geben, natürlich scheinen. Es würde diese Schilderung den ganzen Zwischenraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie umfassen: einen Zustand fortwährender Verführung, welchem die Kirche während dieser ganzen Zeit ausgesetzt sein wird. Es ist in der That während dieses Zeitraums eine ganze Reihe falscher Christusse und falscher Propheten aufgetreten. Man denke an die falschen Christusse in der Geschichte des ungläubigen Israel oder an den falschen Propheten Muhammed oder an die Irrlehrer in der Kirche selbst. Allein so sehr diese Auffassung den Bericht des Matthäus und Markus rechtfertigen und so gut sie auch mit der Bedeutung dieser Stelle bei Lukas (Kap. 17) übereinstimmen würde, wo dieselbe auf den der Parusie vorausgehenden Zeitraum bezogen ist, so spricht doch ein entscheidender Grund dagegen, nämlich der, daß die beiden Evangelisten in den folgenden Versen (V. 29 bei Matth., V. 24 bei Mark.) offenbar auf die Zerstörung Jerusalems zurückkommen, um unmittelbar das große Ereignis der Parusie damit zu verbinden. Matth. V. 29: „Und sogleich nach der Trübsal dieser Tage wird sich die Sonne verfinstern . . .", Mark. V. 24: „Aber in jenen Tagen, nach jener Trübsal, wird die Sonne . . ." Der Ausdruck jene Trübsal bezieht sich offenbar auf die einzigartige Trübsal, von welcher die beiden Evangelisten kurz vorher aus Anlaß der Zerstörung Jerusalems geredet haben (Matth. V. 20; Mark. V. 19). Es ist daher bei ihnen kein Raum für eine längere Zwischenzeit zwischen diesem Ereignis und der Parusie, auf welche Zwischenzeit die Stelle, die sie hierher setzen, bezogen werden könnte; daraus folgt, daß diese Warnung bei Matthäus und Markus aus ihrem eigentlichen Zusammenhang, welcher nur der von Lukas in Kap. 17 angegebene sein kann, herausgenommen und hierher versetzt ist, als etwas, was sich an die Zerstörung Jerusalems unmittelbar anschließt.

3) V. 25—28. Die Parusie.

Man fragt sich, was Jesus veranlaßt habe, hier diesen Gegenstand zu behandeln, welchen die Frage der Apostel, so wie Lukas sie, V. 7, formuliert hat, keineswegs erforderte und der schon in der Rede von Kap. 17 behandelt worden ist. Die Antwort ist einfach. Im Sinn der Frager Jesu konnte die Zerstörung Jerusalems und des Tempels nur das Anzeichen des Endes aller Dinge, der Vollendung der gegenwärtigen Weltzeit sein (siehe die Frage, wie sie bei Matthäus, V. 3, formuliert ist), so daß Jesus von dem ersteren Ereignis nicht reden konnte, ohne wenigstens mit einigen Worten anzugeben, in welchem Verhältnis es zum zweiten stehe. Ferner schloß sich die praktische Folgerung, welche er aus diesem Gegenstand ziehen wollte (V. 34—36), mehr an die Thatsache der Parusie an, als an die der Zerstörung Jerusalems.

V. 25—26.[1]) Die Vorzeichen. — Der vermittelnde Gedanke zwischen V. 24 und 25 ist: „Und wann diese Zeit des Gerichts für Israel, des Heils für die Heiden vorüber ist, werden . . . geschehen." Die beiden Gerichte, über Israel und über die Welt, welche bei Matthäus und Markus zeitlich verbunden sind (Matthäus: εὐθέως. Markus: μετὰ τὴν θλῖψιν), bei Lukas dagegen voneinander getrennt (V. 24), sind moralisch nur Ein Gericht, welches sich in zwei Akten vollzieht. — Den Zustand fleischlicher Sicherheit, in welchen die christliche oder vielmehr entchristlichte Menschheit am Ende der Zeiten versunken sein wird, hat Jesus in der Rede über die Parusie geschildert (17, 26—30); vergl. 1. Thess. 5, 3: „Wenn sie sagen werden: Friede und Sicherheit . . ." Mitten in diesem tiefen geistlichen Schlaf und in dieser fleischlichen

[1]) V. 25. ℵBD lesen εσται statt εσονται. — T. R. liest mit D und 12 Mjj. ηχουσης; ℵABC und 4 Mjj.: ηχους.

Trunkenheit werden plötzlich erschreckliche Zeichen eine allgemeine Umwälzung ankündigen, wie solche schon mehrmals unsre Erde getroffen haben. Wie ein Schiff in dem Augenblick, da es in Stücke gehen will, auf allen Seiten zusammenkracht, so wird der von uns bewohnte Erdball (ἡ οἰκουμένη) und unser ganzes Sonnensystem ungewöhnliche Erschütterungen erleiden. Die bis dahin streng geregelten bewegenden Kräfte (αἱ δυνάμεις) werden durch eine unbekannte Gewalt wie von ihren Gesetzen entbunden sein; und die Menschheit, erschreckt durch diese Erschütterungen, welche über die bis dahin von ihr für unerschütterlich gehaltene Erde hingehen und die das Vorspiel ihres Untergangs sind, erlebt eine Stunde furchtbarster Angst. — Es ist eher ἠχοῦς zu lesen, als ἠχούσης, was eine Korrektur ist. Es ist der Genitiv von ἠχώ, όος. Man hat oft behauptet, Jesus zeige sich bei dieser Schilderung völlig abhängig von den zahlreichen Apokalypsen, welche damals unter den Juden im Umlauf waren und grausige Schilderungen der dolores Messiae, der Geburtswehen des messianischen Reiches, enthielten; vergl. Schürer, Lehrb. der N. T.lichen Zeitgesch. § 29, wo die Sibyllinischen Orakel, das vierte Buch Esra, das Buch der Jubiläen, die Apokalypse des Baruch u. s. w. angeführt sind. Aber man darf nicht vergessen, daß das A. T. vollständig ausreicht zur Erklärung aller einzelnen Züge des von Jesus gezeichneten Bildes; vergl. Jo. 2, 10 (Erdbeben); 4, 15 f. (Erschütterung des Himmels und Verfinsterung der Gestirne); Jes. 34, 4 (die Himmel, die sich rollen wie ein Buch, die Gestirne wie Blätter herabfallend); Zeph. 1, 15 (Tag des Herrn, ein Tag des Dunkels, der Angst); Hagg. 2, 6 (Himmel, Meer und Erde werden bewegt); Jer. 4, 23 (die Erde wieder in chaotischen Zustand versetzt). Diese Weissagungen sind auch die Quelle, aus der die jüdischen Apokalypsen geschöpft haben.

V. 27. Die Parusie. — An einem Lichtglanz, der sich von einem Ende des Himmels zum andern ausbreitet (17, 24), wird man das Kommen des Herrn erkennen; vergl. 1. Thess. 4, 16; 2. Thess. 1, 7; 2, 8; Apok. 1, 7; 19, 11 ff. Die Wolke ist in der Schrift gewöhnlich das Symbol des Gerichts. Lukas redet nicht von der Sammlung der allenthalben in der Menschheit zerstreuten Auserwählten, welche von Markus und Matthäus mit dem Ausdruck ἐπισυνάγειν bezeichnet wird, woher jedenfalls Paulus das bei ihm auf dieselbe Thatsache sich beziehende Wort ἐπισυναγωγή genommen hat (vergl. 2. Thess. 2, 1; 1. Thess. 4, 16). — Es ist in dieser Stelle mit keinem Wort gesagt, daß Jesus wiederkomme, um auf Erden zu bleiben, wie der Chiliasmus voraussetzt. Dieses Kommen scheint mir vielmehr nur als eine augenblickliche Erscheinung aufgefaßt werden zu müssen, an welche sich die Auferweckung der Glaubigen (1. Kor. 15, 23; Phil. 3, 20 f.), die Heimführung der Gemeinde (Luk. 17, 31. 35) und die völlige sittliche Umwandlung des auf Erden zurückbleibenden Teils der Menschheit anschließen wird (Apok. 20, 1—6).

III. V. 28—36. Der Schluß.

V. 28—33. Vom Standpunkt der christlichen Hoffnung aus. — Man könnte meinen, nach den auf die Parusie sich beziehenden Worten komme Jesus auf den Ausgangspunkt und den Hauptgegenstand der ganzen Rede, die Zerstörung Jerusalems zurück. In diesem Fall würde der Ausdruck: eure Erlösung die Befreiung der judenchristlichen Kirche von der feindseligen Gewalt des Sanhedrins und das Kommen des Reichs Gottes (V. 31) die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden bezeichnen. Die Worte in V. 32: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen ... bezögen sich in diesem Fall ganz natürlich auf die Zerstörung Jerusalems, und das τούτων ἀρχομένων, wenn das anfängt, würde auf alles gehen, was von V. 20 an angekündigt worden ist (so Hofmann und Keil). Diese Erklärung, welche manche Schwie-

rigkeiten beseitigen würde, ist leider nicht haltbar. Die Thatsache der Parusie, einmal erwähnt, ist zu wichtig, um in Form einer bloßen Parenthese behandelt zu werden. Der Ausdruck: das Reich Gottes scheint in diesem Zusammenhang eher die entscheidende Aufrichtung des messianischen Reichs bezeichnen zu müssen, und der Ausdruck: die Erlösung (V. 28) auf die endliche Befreiung der ganzen Kirche durch die Wiederkunft des Herrn (die Errettung der Witwe, 18, 1—8). Dann bezeichnet das τούτων, dies, natürlich den Inhalt der V. 25—27, ohne daß man bis auf V. 20 zurückgehen könnte; so Bleek, Meyer, Weiß, Schanz u. a. — Von euch selbst (V. 30): „Ohne daß es euch jemand sagt." Es ist nicht nötig, daß dem Volk offiziell angekündigt werde, daß der Sommer nahe sei; man sieht es ja am raschen Fortschritt der Vegetation. Gegen Mitte März zeigen sich die ersten Früchte auf den alten Ästen des Frühlingsfeigenbaums; sie werden reif, ehe der Baum Blätter treibt. Die erste Ernte geschieht im Juni.

Aber wenn dies der Sinn der V. 30 und 31 ist, wie ist dann V. 32 zu erklären? Sollte Jesus seine Parusie in so naher Zeit erwartet haben? Man hat, um dieser Folgerung zu entgehen, dem Ausdruck γενεά, Geschlecht, die Bedeutung „Menschengeschlecht" gegeben (Hieronymus) oder „die christliche Kirche" (Chrysostomus) oder „das Geschlecht der Auserwählten" (Cremer) oder „das jüdische Volk" (Dorner, Riggenbach); aber in diesem Zusammenhang, wo Jesus eine chronologische Bestimmung geben will (ist nahe, V. 31), kann die Bedeutung von dies Geschlecht nur eine zeitliche sein: die Gesamtheit derer, welche in dem Augenblick, um welchen es sich handelt, am Leben sind. Klostermann nimmt diesen Sinn an, aber er bezieht ihn nicht auf die Zeitgenossen Jesu, sondern auf die Menschen, die leben werden in dem Augenblick, wo die angekündigten Zeichen einbrechen; diese werden Zeugen des Anfangs und des Endes, dieser also sehr kurzen Krise sein. Diese sinnreiche Erklärung ist offenbar gezwungen. Das einzig Natürliche ist, den Ausdruck ἡ γενεὰ αὕτη, auf die Generation, welcher der Redende angehört, zu beziehen; vergl. Matth. 11, 16; Luk. 7, 31; 9, 41; und besonders 11, 29 u. s. w. - Nach dieser letzten Stelle soll eben dieses Geschlecht, welches das Blut des Messias und seiner Gesandten vergossen hat, die Strafe für diese Mordthaten tragen, und noch dazu die für alle früher begangenen Verbrechen, von dem unschuldig vergossenen Blute Abels an; vergl. 11, 50 (Matth. 23, 36), ein Ausspruch, durch welchen der Sinn des unsrigen unzweifelhaft festgestellt wird. Die Tübinger Schule, in der richtigen Erkenntnis, daß dem Verfasser, welcher nach ihrer Behauptung post eventum, erst zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, weissagte, ein solcher Irrtum nicht begegnet sein kann, wollte die Dauer einer Generation auf ein ganzes Menschenleben, auf ungefähr ein Jahrhundert ausdehnen (Hilgenfeld, Volkmar). Aber dieser Ausdruck bezeichnet bei den griechischen Schriftstellern (Herodot, Heraklit, Thukydides) einen Zeitraum von 30—40 Jahren. Man zählt gewöhnlich drei Generationen auf ein Jahrhundert. Was Irenäus über die Abfassung der Apokalypse sagt, „dieses Gesicht sei nicht lange vor seiner Zeit gesehen worden, sondern fast noch in den Zeiten seines Geschlechts, gegen Ende der Regierung Domitians", beweist keineswegs das Gegenteil, wie Volkmar behauptet; denn Irenäus sagt ausdrücklich: σχεδόν, beinahe, da er sich wohl bewußt ist, daß er die Tragweite des Ausdrucks γενεά über das gewöhnliche Maß ausdehnt. Dieser Ausspruch kann also, wie der in 11, 50 f., nur auf die Zerstörung Jerusalems gehen. Aber wie kommt es, daß er in dieser Rede an die auf die Parusie sich beziehenden Verse angereiht ist? Wir haben schon oft gefunden, daß die Aussprüche Jesu von der Tradition in fragmentarischer Form erhalten und daher in den verschiedenen Berichten sehr verschieden ge-

stellt werden, oft auch der Übergänge entkleidet, durch welche in der ursprünglichen Rede der Sinn derselben klar bestimmt wurde. Daß dies auch hier der Fall gewesen sein muß, beweist ein anderer Ausspruch, welcher bei Markus und Matthäus unmittelbar darauf folgt: „Jenen Tag aber und jene Stunde weiß niemand ...", ein Ausspruch, der sich nur auf die Parusie beziehen kann. Diese beiden entgegengesetzten, chronologischen Bestimmungen sind in diesen beiden Evangelien nur durch Einen Vers voneinander getrennt, und doch beziehen sie sich offenbar auf zwei verschiedene Ereignisse. In der Urkunde, aus welcher Lukas schöpfte und an welcher er nichts zu ändern sich erlaubte, fand also an diesem Punkt eine ähnliche Versetzung statt, wie sie im Bericht der beiden andern Synoptiker bemerkbar ist; und dies wohl infolge einer Vermengung der zwei Reden Luk. 17 und 21, die ihren Bericht viel stärker afficiert hat, als den seinigen, wie wir zeigen werden. Es ist klar: Die Aussagen Jesu über die Parusie und diejenigen über die Zerstörung Jerusalems waren in der apostolischen Tradition nicht genau genug auseinandergehalten worden.

V. 33. Der Tempel des Universums, obgleich ein festerer Bau als der, den Jesus bewundern sollte (V. 5), ist doch hinfälliger, als die Drohungen und Verheißungen des Meisters, der zu ihnen redet.

V. 34—36.[1]) Ermahnung zur Wachsamkeit. — Dies ist die praktische Folgerung, welche Jesus aus seiner Lehrrede zieht: die beständige Wachsamkeit. Die Gefahr geistlicher Erschlaffung, vor welcher er die Seinigen in V. 34 warnt, geht aus dem sittlichen Zustand der Welt in den letzten Zeiten hervor, welcher unfehlbar seinen Einfluß auf die Kirche ausüben wird; vergl. 17, 26—30 und 1. Theff. 5, 1—7.

V. 35. Das Bild eines Netzes, welches sich plötzlich über einen ruhig auf einem Feld gelagerten Flug Vögel legt. Es handelt sich nicht bloß um Judäa, sondern um die ganze Erde (alle Bewohner der Erde).

V. 36. Wachen ist das Bild beständiger Erwartung; beten ist der Akt, von welchem eine so ernste Erwartung begleitet sein muß. — Der Ausdruck ἐκφυγεῖν, entgehen, könnte den moralischen Sieg über die von der umgebenden Welt ausgehende Verführung bezeichnen; doch handelt es sich eher um das Entkommen aus dem Gericht, welches diejenigen treffen wird, die der Verführung unterlegen sind. Der Ausdruck stehen giebt ein Vorgefühl von dem ganzen Ernst, von dem erschütternden Eindruck der angekündigten Erscheinung. Es wird eine übernatürliche Kraft nötig sein, um nicht von dem Anblick des in seiner Herrlichkeit sich offenbarenden Menschensohnes zu Boden geworfen zu werden mit dem Schreckensruf: „Ihr Berge, fallet auf mich, ihr Hügel, decket mich!" — Jesus redet davon zu den ihn Umgebenden, wie wenn sie dazu bestimmt wären, selbst Zeugen dieser Endereignisse zu sein. Dies erklärt sich daraus, daß er die Zeit nicht weiß, wo jene stattfinden werden, und daß seine Worte allen Generationen von Glaubigen gelten, welche bis zum Ende aufeinander folgen werden und in dieser ersten vertreten waren. Zudem steht für jede derselben fest, daß die Todesstunde für die Individuen, aus welchen sie besteht, dasselbe ist, was die Parusie für die letzte Generation sein wird.

An diesen Abschnitt, mit welchem die Rede bei Lukas schließt, reiht Markus noch das kurze Gleichnis von dem Thürhüter an, welches wahrscheinlich mit dem in Luk. 12, 36 ff. identisch ist. Matthäus setzt hierher die ganze Schilderung von dem Endzustand der Welt vor der Parusie, welche wir bei Lukas, 17, 36 ff., gefunden haben, ferner das Gleichnis vom Dieb und

---

[1]) V. 35. ℵBD lesen επεισελευσεται statt επελευσεται. — V. 36. ℵBD lesen am Anfang δε statt ουν. — T. R. liest mit ACD und 14 Mjj. It. Syr. (mit Syr^cur) καταξιωθητε; ℵBLX: κατισχυσητε.

das von den zwei Knechten (vergl. Luk. 12, 42—46), endlich die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und den anvertrauten Zentnern und die Schilderung des jüngsten Gerichts, Reden, die er allein aufbewahrt hat. Man hat hier wieder, wie gewöhnlich bei Matthäus, eine Zusammenstellung von verschiedenen Reden, welche zwar ähnliche Gegenstände behandeln, aber zu verschiedenen Zeiten gesprochen worden sind.

Über die eschatologische Rede.

Wir haben in den drei Berichten (Luk. 21, Matth. 24 und Mark. 13) denselben Gang gefunden: 1) ein allgemeiner Überblick über die Zustände der Welt und der Kirche nach dem Hingang Jesu; 2) die Schilderung eines hervorragenden Ereignisses aus dieser Zeit, der Zerstörung Jerusalems; 3) nach diesem Ereignis die mehr oder weniger bestimmte Angabe einer Zwischenzeit bis zur Parusie; 4) endlich die Vorzeichen der Parusie und diese selbst. Der einzige Unterschied ist der, daß die angegebene Zwischenzeit zwischen dem Untergang des jüdischen Volks und der Parusie bei Lukas die Zeit der Heiden heißt und die Evangelisierung der ganzen Welt umfaßt, während sie bei Markus und Matthäus mehr vom Standpunkt der Kirche aus dargestellt ist und als eine Zeit unruhiger Erwartungen und gefährlicher Verführungen erscheint.

Was ist von dieser prophetischen Rede zu halten bezüglich ihrer Echtheit, sowie hinsichtlich der Erfüllung der darin enthaltenen Weissagungen?

I. Mehrere sind der Ansicht, daß das, was über die Parusie gesagt ist, gar nicht von Jesus ausgesprochen worden sei und daß die Wirklichkeit mit dieser Schilderung gar nicht übereinstimmt.

Colani[1]), Hase und Schenkel geben zu, daß Jesus mit seinem scharfen politischen Blick die Zerstörung Jerusalems wohl habe vorhersehen und ankündigen können, aber sie können sich nicht entschließen, in ihm einen Fanatiker zu sehen, der imstande gewesen wäre, seine glorreiche Wiederkunft auf die Erde zu hoffen und sich selbst als denjenigen zu betrachten, der das letzte Gericht über die Menschheit leiten werde. Keim erkennt nicht bloß an, daß er die Zerstörung Jerusalems wirklich vorhergesagt hat — dies ergebe sich aus der Angabe der falschen Zeugen (Math. 26, 60 f.) und der gegen Stephanus erhobenen Anklage (Apg. 6, 14), — sondern auch, daß er seine glorreiche Wiederkunft angekündigt habe — der Ausspruch Mark. 13, 32, welcher ihm nicht fälschlich in den Mund gelegt worden sein kann, ist ein unwiderleglicher Beweis dafür —; gleichwohl kann auch nach Keim's Ansicht diese Rede von Jesus nicht so gehalten worden sein, wie sie unsre Synoptiker berichten; denn sie enthält Widersprüche. Nach dem Eingang soll der Tempel zerstört werden, nach der Rede selbst nur entweiht; nach einer Erklärung kennt Jesus den Tag seines Kommens, nach einer andern weiß er ihn nicht u. s. w. Der Bericht ist also alteriert. So ziehen aus all dem mehrere neueste Kritiker folgenden Schluß: Diese Rede ist eine apokalyptische Dichtung, welche, vielleicht auf Grund einiger echter Aussprüche Jesu, kurz vor der Zerstörung Jerusalems von einem angeblichen Propheten verfaßt worden ist. Diesen Propheten halten die einen für einen reinen Juden — so Weizsäcker[2]) —, die andern für einen Judenchristen — so Colani[3]), Keim, Weiffenbach[4]), Wendt.[5]) Letzterer scheint mir diesen Standpunkt sehr geschickt zu vertreten. Er hebt in der Rede, wie sie Markus überliefert hat, zwei Reihen von Aussprüchen hervor, von welchen

[1]) Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 1861.
[2]) Untersuchungen, S. 123 ff.
[3]) Jésus-Christ et les croyances messianiques, S. 201 ff.
[4]) Der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873, S. 69 ff.
[5]) Die Lehre Jesu, S. 10 ff.

die eine mit den von Jesus sonst über diesen Gegenstand ausgesprochenen Gedanken übereinstimmt, während die andere dem Kreis der jüdischen Apokalyptik angehört und der Lehre und der Anschauung Jesu fremd ist. Die erste Reihe, welche die echte Rede Jesu bildete, ist von Markus nach der apostolischen Überlieferung redigiert worden. Die zweite Reihe umfaßt Mark. V. 7—9a; 14—20; 24—27; 30—31; sie ist nach der kleinen judenchristlichen, von Markus für echt gehaltenen Apokalypse eingeschaltet worden, deren Existenz von diesen Kritikern angenommen wird; diese Reihe bezog sich auf die Zerstörung Jerusalems und die Parusie. Allein 1) bei dieser Hypothese muß man annehmen, daß alle andern, auf dieselben Gegenstände sich beziehenden Aussprüche Jesu, welche wir in den Evangelien finden, gleichfalls dieser geheimnisvollen Schrift entnommen sind; so Luk. 11, 50: „Auf daß alles Blut ... heimgefordert werde"; 13, 23—27: „Wann der Herr aufstehen wird ..."; V. 35: „Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ..."; 17, 23—24: „Siehe hier, siehe da ist er ... Wie der Blitz leuchtet ..."; 18, 8: „Wann der Menschensohn kommen wird, wird er ... finden?" 19, 15: „Und da er sein Königreich gewonnen hatte und zurückkehrte ..."; V. 43: „Es werden Tage über dich kommen ..."; 20, 16: „Er wird diese Weingärtner umbringen und den Weinberg andern geben", u. s. w. Bei Matthäus, 7, 22: „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen ..."; 10, 23: „Ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels ..."; 19, 28: „Wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit, in der neuen Welt ..."; vergl. noch 21, 44; 22, 7; 25, 31; 26, 64, und bei Markus die Parallelen. Auf Grund dieser verschiedenen Aussprüche könnte man die ganze Rede, mit der wir es zu thun haben, komponieren, mit Ausnahme der als Vorzeichen der Parusie angegebenen Naturerscheinungen (siehe zu V. 25 f.). Diese vielen, in unsern drei Synoptikern zerstreuten Aussprüche können offenbar nur aus der apostolischen Tradition stammen, nicht aus jener vorgeblichen apokalyptischen Dichtung. 2) Eine Privatdichtung, wie das angebliche Flugblatt, hätte schwerlich ein solches Ansehen erlangt, daß Markus sie mit der beglaubigten apostolischen Tradition vermischt hätte, zumal wenn sie, wie man behauptet, Angaben enthielt, welche mit dieser und mit der ganzen übrigen Lehre Jesu im Widerspruch standen. 3) Bei unsrer Untersuchung der Rede, so wie sie uns vorliegt, hat sich der Gang derselben in den drei Berichten leicht erkennen lassen: Eine Prüfungszeit für die Glaubigen, welche mit dem baldigen Hingang Jesu beginnt; mitten in diesem Zustand eine furchtbare, Israel betreffende Katastrophe, die Zerstörung Jerusalems; am Schluß desselben, nach der Berufung der Heiden, eine zweite, die ganze Welt betreffende Katastrophe, die Parusie. Das ist das Knochengerüst der Rede; sie macht nicht den Eindruck eines Flickwerks, sondern den eines organischen Ganzen. 4) Endlich wird jeglicher Zweifel an dem traditionellen Charakter der sogenannten „apokalyptischen" Aussprüche Jesu in dieser Rede beseitigt durch die völlig gleichartigen Elemente in den Briefen des Paulus, die lange vor der Zeit geschrieben sind, in welche die Abfassung der angeblichen Apokalypse gesetzt wird (i. J. 68); so in Betreff des Untergangs des jüdischen Volks 1. Thess. 2, 16; in Betreff der Parusie samt der Auferstehung der verstorbenen und der Entrückung der lebenden Christen u. s. w., 4, 16 ff.; 5, 1 ff.; in Betreff der Verführung durch den Antichrist und des endlichen Abfalls, 2. Thess. 2. Offenbar schrieb Paulus diese Dinge in dem festen Bewußtsein ihrer Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition. 5) Ferner: Die johanneische Apokalypse selbst beruht ganz auf der uns vorliegenden Rede. Die sechs Siegel, in Kap. 6, sind die poetische Erweiterung der V. 10 und 11 bei Lukas: die durch das rote Pferd (Apok. V. 4) dargestellten Kriege entsprechen unsrem V. 10; die durch das schwarze dargestellte Hungersnot (Apok. V. 5) entspricht unsrem λιμοί (V. 11); die durch das fahle Pferd bezeichnete Pest (Apok V. 8) entspricht unsrem λοιμοί (V. 11); die blutigen Verfolgungen, welche durch die schreienden Seelen unter dem Altar dargestellt sind (Apok. V. 9), entsprechen der Schilderung der den

Glaubigen bevorstehenden Verfolgungen bei Lukas V. 12 und 16 f.; endlich entspricht das große Erdbeben des sechsten Siegels (Apok. V. 12 ff.) dem Ausdruck σεισμοὶ μεγάλοι des Lukas (V. 11). Später ist die Schilderung des falschen Propheten und des Tiers (Apok. 13) genau den Ausdrücken ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται in Mark. 13, 22 und Matth. 24, 24 parallel; der Engel, der durch die Luft fliegt, um das ewige Evangelium allen Bewohnern der Erde zu bringen (Apok. 14, 6), den Stellen Matth. V. 14 und Mark. V. 10: „Dies Evangelium vom Reich wird allen Nationen verkündigt werden", sowie der Ausdrucksweise „Die Zeiten der Heiden" bei Lukas. Der Ausdruck Apok. 11, 2: es ist den Heiden gegeben, die heilige Stadt zu betreten (πατήσουσι), erinnert wörtlich an den des Lukas 21, 24: ἔσται πατουμένη. Das in der ganzen Apokalypse herrschende System der Verzögerung (Siegel, Posaunen, Schalen) entspricht den Worten: „Das Ende kommt nicht so bald" (V. 9) und dem Ausdruck: „ein Anfang der Drangsal" (V. 9 bei Markus, 10 bei Matthäus); endlich die Erscheinung des Herrn auf einem weißen Pferd, umgeben von der Schar der Engel und Glaubigen (Apok. 19), der Schilderung der Parusie (Luk. V. 27 und Parall.). Dieses mannigfache Zusammentreffen ist nicht zufällig; und gewiß sind nicht die reichen apokalyptischen Schilderungen als das Ursprüngliche und unsre synoptische Rede als ein bloßer Auszug aus denselben anzusehen, sondern das umgekehrte Verhältnis ist das allein mögliche. Die Rede Jesu in einfacher Prosa hat den dramatischen Schilderungen der Apokalypse zur Grundlage gedient; folglich war diese Rede in der Kirche als die echte Reproduktion der Worte Jesu schon erkannt, ehe der Verfasser der Apokalypse den angegebenen Gebrauch von derselben machte. Wenn man einwendet, daß die Stelle Apok. 11, 1—2 die Hoffnung auf die Erhaltung des Tempels enthalte und daß sie demnach mit dem synoptischen Ausspruch: „Es wird kein Stein desselben auf dem andern bleiben ...", im Widerspruch stehe, so ist dies ein völliges Mißverständnis. So buchstäblich kann man die apokalyptische Schilderung nur deuten, wenn man den symbolischen Charakter der Schrift, in welcher sie enthalten ist, verkennt und kein Bedenken trägt, dem Verfasser die abgeschmacktesten Annahmen zuzumuten, daß nämlich der Tempel drei Jahre lang ungestört im Besitz der Jehova-Verehrer bleibt, während die Heiden diese ganze Zeit hindurch den Vorhof besetzt halten, daß die Stadt voll von Bewohnern bleibt (Apok. 11, 13), nach ihrer Erstürmung, und daß sie erst nach vielen Jahren von einem Erdbeben zerstört wird (ibid.) u. s. w. Die Schilderung von V. 1 ist also sicher eine bildliche, und wir glauben aus all dem den Schluß ziehen zu können, daß das anonyme, apokalyptische „Flugblatt", aus welchem man die synoptische Rede ganz oder teilweise ableitet, nichts als eine phantastische, völlig ungeschichtliche Erfindung der modernen Kritik ist.[1])

II. Andere meinen, Jesus habe zwar so von seiner Parusie geredet, aber die Wirklichkeit habe seinen Worten nicht entsprochen.

Dies ist die Ansicht von Strauß, Renan und, wenn auch in sehr verschiedenem Sinn, die von Weiß. Die vorhin genannten Kritiker konnten sich nicht entschließen, aus Jesus einen überspannten Fanatiker zu machen, der sich für den großen Weltrichter ausgegeben hätte; Strauß und Renan dagegen tragen kein Be-

---

[1]) Um dieser Hypothese eine Art von positiver Begründung zu geben, versucht man diese vorgebliche Apokalypse dem von Eusebius (H. E. III. 5) erwähnten χρησμός (Orakel) zu nähern, welcher die Christen von Judäa vor der Belagerung Jerusalems bestimmte, nach Pella auszuwandern. Vergl. Wendt, S. 20, Anmerk., wo diese Identifizierung allerdings bloß als eine Möglichkeit dargestellt ist. Aber Eusebius schreibt diese Warnung den ehrwürdigsten Männern der Gemeinde zu Jerusalem zu, also den Aposteln und ihren unmittelbaren Nachfolgern; diese Männer hätten sicher nicht ihre eigenen Erfindungen Jesu auf die Rechnung geschrieben.

denken, dies anzunehmen. In dem Augenblick, wo Jesus so redete, war, wie Renan sagt, der finstere Riese von Judäa an die Stelle des liebenswürdigen, galiläischen Rabbiners getreten. Die Begeisterung seiner allzu naiven Freunde hatte ihn selbst berauscht. Daher die Träume von künftiger Größe und herrlicher Wiederkunft; diese Täuschungen, denen er sich wirklich einen Augenblick hingegeben hat, sind einfach durch die Thatsachen Lügen gestraft worden. — Aber wenn wir uns Jesum vergegenwärtigen, wie er bei jenem letzten Mahle, zwei Tage, nachdem er die vorliegende Rede gehalten hatte, demütig seinen Jüngern die Füße wäscht und sich freiwillig dem Kreuzestode weiht, so wissen wir, was wir von dieser thörichten Anwandlung von Stolz, welche man ihm zuschreibt, zu halten haben. Ist übrigens diese Rede durch die Thatsachen wirklich Lügen gestraft worden? An Wirren und Drangsalen hat es nach Jesu Hingang auf Erden nicht gefehlt; grausame Verfolgungen haben die Kirche betroffen, und zwar bis ins letzte Jahrhundert herein; auf der andern Seite hat das Zeugnis der Glaubigen kraft des heiligen Geistes standgehalten. Jerusalem ist gefallen und heute noch wandeln die Heiden auf seinem Boden. Das Evangelium ist gepredigt worden und wird mehr und mehr gepredigt in aller Welt. So sind also drei Viertel der Weissagung wirklich schon erfüllt. Wissen Strauß und Renan so gewiß, was aus dem letzten Viertel werden wird? — Aber jedenfalls, sagt man, hat sich Jesus in Betreff der Zeit geirrt. Denn er hat seine Wiederkunft für die Zeit der damaligen Generation in Aussicht gestellt. Wenigstens in diesem Punkt besteht also ein offenbarer Widerspruch zwischen der Weissagung und den Thatsachen. Dies glaubt Weiß zugeben zu müssen; siehe zu V. 24. Nach seiner Meinung war Jesus in den Ratschluß Gottes eingeweiht, aber da er die Ausdehnung der Erde nicht kannte, so wußte er nicht, wie viel Zeit die Ausführung desselben, die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern, erfordern werde. — Zu dem, was schon V. 24 auf diese Behauptung entgegnet worden ist, fügen wir hier noch hinzu, daß unsre Synoptiker viele Aussprüche enthalten, welche eine viel längere Dauer der Abwesenheit Christi voraussetzen, in welchen sogar vor dem Gedanken der Nähe seiner Wiederkunft ausdrücklich gewarnt wird. So bei Matthäus: „Da der Bräutigam verzog" (25, 5); „Nach langer Zeit kam der Herr zurück" (V. 25, 19); „Mein Herr verzieht zu kommen" (V. 49). Bei Markus: „Ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommen wird, am späten Abend oder um Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder am Morgen" (13, 35). Der letzte Ausspruch rückt den Zeitpunkt der Wiederkehr so weit als nur möglich hinaus. Diese Angabe der vier Möglichkeiten hat viel Ähnlichkeit mit jenem andern, ebenfalls von Markus aufbewahrten Ausspruch (V. 32): „Jenen Tag aber weiß niemand, weder die Engel, noch auch der Sohn ..., eine Erklärung, die jedenfalls echt ist, da es niemand in den Sinn gekommen wäre, sie dem Heiland zuzuschreiben, wenn er sie nicht ausgesprochen hätte. Und nun sollte Jesus, während er seine Unwissenheit in diesem Punkt offen bekennt, dennoch die Lebenszeit der damaligen Generation als den äußersten Termin für seine Wiederkunft festgesetzt haben? Bei Lukas, 13, 35, läßt er den Zeitpunkt seiner Parusie mit dem der Bekehrung des jüdischen Volks zusammenfallen; das Eintreten der letzteren konnte er sich aber erst als möglich denken nach einer ziemlich langen Periode des Verworfenseins dieses Volks, die mit den „Zeiten der Heiden" zusammenfällt. Vergl. auch noch den Ausdruck, 19, 12: „In ein fernes Land." Die weite Entfernung ist hier das Bild eines langen Zeitraums. Endlich hat seine Wiederkunft in unsrem Kapitel selbst das Ende der den Heiden gewährten Gnadenzeit zur Voraussetzung (siehe zu V. 24). Aus all dem geht hervor, daß Jesus seine Wiederkunft nicht in so naher Zeit, wie Weiß annimmt, erwarten und daß er deswegen auch den Zeitpunkt seiner Wiederkunft nicht mit dem der Zerstörung Jerusalems, welche er als nahe bevorstehend ankündigt, vermengen konnte.

Wie sind aber in diesem Fall die Ausdrücke in jenen Tagen bei Markus (V. 24) und sogleich nach, εὐθέως δὲ μετά, bei Matthäus (V. 29) zu erklären? Da die Drangsal, von welcher Matthäus (V. 29) und Markus (V. 24) reden, keine andere sein kann, als diejenige, die der eine in V. 22—28, der andere in V. 20—23 erwähnt hat, so ist zuzugeben, daß beide die Parusie wirklich ganz kurz nach der Zerstörung Jerusalems angesetzt haben. Nur ist dies, wie mir scheint, kein hinreichender Grund, um diese Anschauung Jesu selbst zuzuschreiben. Denn nach allem, was wir soeben gesehen, hieße dies Jesum mit sich selbst in Widerspruch setzen. Man muß daher annehmen, daß die Worte des Herrn über diesen Punkt in der Redaktion der beiden ersten Evangelisten eine gewisse unabsichtliche Verschiebung erfahren haben, indem die von ihm bezeichnete Zwischenzeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und seiner Parusie bei ihnen nicht zu ihrem vollen Recht gekommen ist. Diese Zwischenzeit ist bei Lukas, wie wir gesehen haben, ausdrücklich angegeben in den Worten: „bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind“. Es konnte um so leichter vorkommen, daß diese Worte ausgelassen wurden, als auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Weissagungen in dem Ausdruck: das Ende der Tage das Ende der israelitischen Theokratie mit dem Ende der gegenwärtigen Ökonomie zusammenfiel. Von dieser Anschauung erfüllt, konnten diejenigen Apostel, von welchen die Reproduktion der Rede herrührt, wie sie bei Matthäus und Markus vorliegt, leicht die beiden Ereignisse näher aneinander rücken, als Jesus es gethan hatte (siehe dieselbe Annäherung der zwei Ereignisse in der Frage, wie sie bei Matthäus lautet, V. 3, am Anfang der Rede). Hiezu genügte es, wenn man nur einen einzigen Satz, wie den des Lukas, V. 24, fallen ließ. Auch hier ist, wie wir in so vielen andern Fällen gesehen haben, im Bericht des Lukas die ursprüngliche Form der Rede Jesu genauer und vollständiger erhalten worden.

III. Wieder andere sagen: Jesus hat so gesprochen, und was er vorhergesagt hat, ist bisher in Erfüllung gegangen und wird vollends in Erfüllung gehen.

Auf die Rede des Lukas angewendet, stößt wirklich diese Auffassung nach dem oben Gesagten auf keinerlei Schwierigkeit, außer in einem einzigen Punkt, nämlich der Stellung, die er dem Ausspruch von V. 32: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen . . .“, gegeben hat, wodurch derselbe auf die Parusie anstatt auf die Zerstörung Jerusalems sich zu beziehen scheint. Dies ist der einzige Schatten, welcher auf die Genauigkeit seines Berichts fällt. Ich glaube, daß hier ein ähnlicher Fall vorliegt, wie bei den verschiedenen Aussprüchen, die am Anfang von Kap. 17, V. 1—10 zusammengestellt sind, ohne daß die geringste Beziehung zwischen ihnen stattfindet. Diese lose Stellung kommt entweder daher, daß sie so unverbunden in der Urkunde standen, aus welcher Lukas schöpfte, oder daß er sie besaß, ohne ihre Veranlassung zu kennen. So stellt er hierher diesen Spruch, dessen Echtheit er sicher kannte, ohne seinen rechten Zusammenhang herstellen zu können.

Andrerseits haben wir anerkannt, daß diese dritte Auffassung nicht ganz zutrifft bei der Rede Jesu, wie sie von Matthäus und Markus wiedergegeben ist, und wir müssen diese Frage noch näher untersuchen, obwohl sie nicht unmittelbar zu einer Erklärung des Evangeliums des Lukas gehört. Die Schwierigkeit ergiebt sich, wie wir gesehen haben, aus den Ausdrücken: sogleich nach (Matth. V. 29) und: in jenen Tagen (Mark. V. 24), durch welche die Parusie so nahe mit der Zerstörung Jerusalems verbunden wird. Man hat die Rede Jesu auf verschiedene Weise von der Verantwortlichkeit für diesen chronologischen Irrtum zu befreien gesucht. Nach Kliefoth[1]) würde die ganze vorhergehende Stelle, Matth. 24, 15 ff. und Parallel., welche man gewöhnlich auf die Zerstörung Jerusalems durch die

[1]) Die Offenbarung des Johannes, 1874.

Römer bezieht, auf die Zukunft, erst auf die Zeiten des Antichristen, gehen. In diesem Fall würde sich das sogleich nach des Matthäus wohl erklären. Allein abgesehen davon, daß die Ausdrücke des Matthäus diese Erklärung nicht zulassen (siehe Weiß), ist dieselbe durch Lukas ausgeschlossen, welcher diese Stelle jedenfalls auf die Zerstörung Jerusalems bezogen hat (siehe zu V. 24). Hengstenberg, Hofmann, Keil leugnen die Beziehung der Stelle Matth. V. 15 ff. auf den Untergang des jüdischen Volks durch die Römer nicht, bemerken aber, daß dieses Gericht in Wahrheit eines und dasselbe ist mit demjenigen am Ende der gegenwärtigen Ökonomie, sofern beide auf demselben sittlichen Gesetz beruhen und es daher begreiflich ist, daß sie in der prophetischen Anschauung Jesu sich miteinander vermengten. Allein die so bestimmt chronologischen Ausdrücke schließen eine derartige Lösung aus. Mazel[1]) meint, Jesus habe dreimal in dieser Rede die Schilderung der auf seinen Hingang folgenden Zeiten wieder aufgenommen: 1) V. 4—14, die Zustände im allgemeinen; 2) V. 15—31, der Untergang des jüdischen Volks, mit dem folgenden Gericht, welches die Heiden treffen und der Parusie vorangehen wird; 3) umfassende Schilderung vom chronologischen Standpunkt. Allein es ist unnatürlich, in einer zusammenhängenden Rede ein solches zweimaliges Zurückgreifen auf den Anfang anzunehmen, ohne daß dasselbe irgendwie im Text angedeutet wäre. Siehe über diesen Gegenstand Henriquet, Le discours phrophétique de Jésus-Christ, 1884. — Dieser findet, wie wir, in Matth. V. 15—28 und den Parall. die Schilderung der Zerstörung Jerusalems und ihrer Folgen, in V. 29 dagegen die des Verfalls der römischen Macht, seit dem zweiten christlichen Jahrhundert, und in den V. 30—31 und Parall. die der Predigt und des Siegs des Evangeliums in der Welt, so daß dieser Teil der Rede kein Wort über die Parusie enthalten würde, vielmehr nur die Schilderung der großen Ereignisse, welche nach der Zerstörung Jerusalems in der Heidenwelt geschehen sollten. Erst von V. 36 an und den Parall.: „Jenen Tag aber ...“ (der auf das Folgende zu beziehen ist), würde Jesus von dem zweiten Gegenstand reden, über welchen er (nach Matthäus) gefragt worden war, von der Parusie. Henriquet stimmt in der Erklärung von V. 29 des Matthäus (V. 25—26 des Lukas): „Es werden Zeichen geschehen am Himmel ...“ mit Dorner[2]) überein, welcher in den hier angeführten, außerordentlichen Naturerscheinungen die in bildlichem, prophetischem Stil gehaltene Schilderung des Falls des Heidentums sieht. Aber wie kann man den folgenden Ausspruch Luk. V. 27 und Par.: „Und dann werden sie den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit“, auf die Predigt des Evangeliums beziehen, wie Henriquet will? Bezieht man ihn aber mit allen Erklärern auf die Parusie, wie kann man dann noch mit Dorner im vorhergehenden Vers: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne ...“ eine so ungleichartige Thatsache finden, wie die des Verfalls des Heidentums? Die zwei Verse sind so eng miteinander verbunden, daß sie sich auf dasselbe Ereignis beziehen müssen.

Nach all diesen vergeblichen Versuchen schließen wir also, daß, den oben ausgesprochenen Gedanken gemäß, bei Markus und Matthäus die Auslassung des auf die Zeiten der Heiden bezüglichen Ausspruchs (Luk. V. 24) die Folge gehabt hat, daß die Erwähnung der Parusie in ihrem Text in engere Verbindung mit der Zerstörung Jerusalems gestellt wurde, als dies in der Rede Jesu der Fall war. Dazu kommt noch ein anderes. Nach Lukas hat Jesus zwei verschiedene Reden über die Zukunft des Reiches Gottes nach seinem Hingang gehalten, die eine in Kap. 17, die durch eine Frage der Pharisäer veranlaßt ist und in welcher er den sittlichen Zustand der Welt vor seiner Parusie und die Parusie selbst ins Einzelne

[1]) Le retour de Jésus-Christ, 1878.
[2]) De oratione Christi eschatologica etc., 1844.

ausgemalt hat; die andere, in Kap. 21, welche durch den Vorgang im Tempel und die Frage der Apostel veranlaßt worden und deren hauptsächlicher (nicht ausschließlicher) Gegenstand die Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Volks gewesen ist. Die Vereinigung der ersten dieser Reden mit der zweiten wichtigeren, welche ohne Zweifel in der Tradition geschah, veranlaßte ihre Vermischung, wie wir sie bei Markus und besonders bei Matthäus finden; und dieser Umstand hat auch dazu beigetragen, die zu enge Verbindung zu veranlassen, in welcher wir die beiden in jenen Reden angekündigten Ereignisse bei diesen Evangelisten finden. Wir begegnen hier wieder dem gewöhnlichen Verfahren des Matthäus, die Aussprüche, welche von gleichartigen Gegenständen handeln, zusammenzustellen, und ebenso dem des Lukas, jede Unterweisung in ihre geschichtliche Lage zurückzuversetzen. Dies hindert uns nicht, die Spur derselben Vermischung anzuerkennen, die sich bei Lukas V. 32 findet.

Reuß macht über diesen Gegenstand zwei Bemerkungen, mit welchen wir uns vollständig einverstanden erklären können, wenn er einerseits sagt: „Es wäre vermessen, Jesum als einen phantastischen Schwärmer zu behandeln, angesichts so vieler unzweifelhaft echter Aussprüche, welche seine erhabene Weisheit und seinen wunderbaren Scharfblick hinsichtlich der Zukunft seines Werks beweisen"; andrerseits: „Es ist Thatsache, daß die Zuhörer, an welche sich Jesus wandte, von vorgefaßten Meinungen über die Zukunft eingenommen waren und daß diese Meinungen in demselben Maß an Lebendigkeit gewannen, in welchem der Glaube an seine Person und an seine messianische Würde sich befestigte."

Jesus war weise und verständig genug, um zu erkennen, daß ein großer Zeitraum dem Samenkorn gegeben werden müsse, um zu einem großen Baume zu werden, unter welchem die Völker Schutz finden können, sowie dem Sauerteig, um das ganze Leben der Menschheit zu durchsäuern. Aber der Geist seiner Apostel stand nicht auf der Höhe des seinigen; ihr Blick konnte nicht die ganze Weite seiner Anschauungen erreichen und bewahren. Wir wissen nicht, welchem der Apostel Lukas den wertvollen Ausspruch des V. 24 verdankte: „Bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind." Es ist nicht der einzige von erheblichem Wert, welchen wir unsrem Evangelisten verdanken.

V. 37—38. Allgemeiner Überblick.

V. 37—38.[1]) Die vorhergehende Rede an seine vier Jünger hat Jesus wahrscheinlich am Dienstag Abend gehalten. Lukas giebt hier einen kurzen Überblick über die Lebensweise des Herrn während der letzten Tage seines Lebens. Αὐλίζεσθαι: die Nacht im Freien zubringen. Die Anwendung des εἰς erklärt sich aus der in ἐξερχόμενος enthaltenen Idee der Bewegung (Bleek). Die Geschichte von der Ehebrecherin, welche hier in einigen Mss. eingeschaltet ist, kommt ohne Zweifel von einer Randbemerkung her, welche ein Abschreiber dem Hebräerevangelium entlehnt und die sich in den Text eingeschlichen hat. Übrigens würde sie bei Lukas viel besser passen, als bei Johannes; denn sie hat große Ähnlichkeit mit dem Inhalt von Kap. 20 (Fallstricke, die Jesu gelegt werden). Eine derartige Begebenheit kann sich wirklich sehr wohl zugetragen haben in den Tagen, von welchen V. 37 f. einen Überblick geben.

---

[1]) V. 38. 4 Minuskeln fügen hier die Worte hinzu: und ein jeder ging nach Hause, und dann die Erzählung von der Ehebrecherin, wie sie Joh. 8, 1—11, im T. R., steht.

Sechster Teil.

Die Leidensgeschichte.

Kap. 22 und 23.

Der Heiland hatte im Tempel eine messianisch königliche Haltung angenommen. Jetzt verzichtet er auf dieses kurze Zeit ausgeübte Königtum, welches die normale Entfaltung seiner prophetischen Thätigkeit war. Er zieht sich in die Stille und in Passivität zurück, daher die folgende Zeit die Passionszeit heißt, und tritt das schmerzensreiche Hohepriestertum an, welches seine irdische Laufbahn beschließen und den Übergang zu seinem himmlischen Königtum bilden sollte.

Wir finden im vierten Evangelium die Erzählung eines Auftritts, welcher an einem der von Lukas in seinem Überblick, 21, 37 f., erwähnten Tage stattgefunden haben muß: die Rede, welche Jesus im Tempel hielt, als Antwort auf die Bitte einiger griechischen Proselyten, die sich mit ihm zu unterhalten wünschten, und die göttliche Kundgebung, welche bei dieser Gelegenheit vorkam (Joh. 12, 20 ff.). Darnach heißt es: „Und er ging weg und verbarg sich vor ihnen“ (V. 36). Dieses Weggehen könnte mit demjenigen in Matth. 24, 1 identifiziert werden; vergl. die Parall. Luk. 21, 5. Aber der bei Johannes vorhergehende Auftritt ist zu verschieden von demjenigen, den Matthäus in Kap. 23 erzählt. Dieses endgültige Verlassen des Tempels, Joh. 12, 36, fand also einen oder zwei Tage später statt, als das von Matthäus erwähnte. Diese Auffassung stimmt überdies mit dem Sinn der zwei letzten Verse von Luk. 21 überein, nach welchen nicht angenommen werden darf, daß Jesus nach der eschatologischen Rede nicht mehr im Tempel erschienen sei. Wenn wir also den Einzug in Jerusalem auf den Sonntag Nachmittag setzen, die Reinigung des Tempels auf Montag (Markus), die dem Herrn vorgelegten verfänglichen Fragen auf den Dienstag, die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems auf den Abend dieses Tags, so würde der Joh. 12 erzählte Vorgang im Tempel am Mittwoch stattgefunden haben, und Jesus hätte dann den Donnerstag, seinen letzten freien Tag, in Bethanien in der Stille mit seinen Jüngern zugebracht. Diese Rechnungsart kommt mir wahrscheinlicher vor, als die von Bleek und Keim. Indem ersterer den Einzug auf den Montag festsetzt, werden alle folgenden Ereignisse um einen Tag hinausgerückt, und Jesus hätte demnach auch noch den Donnerstag im Tempel zugebracht; allein was würde dann der Ausdruck des Johannes bedeuten: er verbarg sich vor ihnen, der doch wenigstens Einen Tag der Zurückgezogenheit voraussetzt? Keim nimmt im Gegenteil zwei Tage der Zurückgezogenheit an, den Mittwoch und den Donnerstag. Aber dann drängt sich in die vorhergehenden Tage zu viel zusammen.

Der Bericht der Leidensgeschichte enthält: I. Die Vorbereitung des Leidens (22, 1—46). II. Das Leiden (22, 47 — 23, 46). III. Die Begebenheiten, welche auf das Leiden folgten (23, 47—56).

Erster Kreis.

22, 1—46.

Die Vorbereitung des Leidens.

Dieser Kreis enthält folgende drei Begebenheiten: Judas bereitet das Leiden Jesu vor durch seinen Verrat (22, 1—6); Jesus bereitet seine Jünger darauf vor durch sein letztes Mahl (V. 7—38); er bereitet sich selbst darauf vor durch das Gebet in Gethsemane (V. 39—46).

I. Der Verrat des Judas.

22, 1—6.

Die Partei des Sanhedrins hatte schon in den Tagen nach der Auferweckung des Lazarus ihren Entschluß gefaßt (Joh. 11, 47—57): Jesus mußte sterben. Die einzige Frage für die Feinde Jesu war nur noch das Wie (τὸ πῶς, V. 2). Ihre Verlegenheit kam von der außerordentlichen Beliebtheit Jesu bei dem Volk, namentlich bei den Scharen, welche von Galiläa und von auswärts gekommen waren; die Volkshäupter fürchteten einen Aufstand von seiten dieser zahlreichen Freunde Jesu, die mit ihm von weit hergezogen waren und über die sie sich nicht so Meister fühlten, wie über die Bevölkerung von Jerusalem. Daher sagten sie auch nach Matthäus und Markus bei ihren heimlichen Beratungen: „Nur nicht am Fest!" Das kann heißen: vorher, während noch nicht alle Pilgerscharen beisammen sind; oder: nachher, wenn sie wieder fort sind und man wieder freie Hand hat; vergl. Apg. 12, 4. Aber zu Gottes Plan gehörte es gerade, daß Jesus während des Festes (ἐν τῇ ἑορτῇ) sterben sollte; und das Mittel, durch welches die Obersten ihren Zweck erreichen zu können meinten, die Treulosigkeit des Judas, gebrauchte Gott gerade, um den seinigen zu erreichen.

V. 1—2. Das Wort es nahte läßt am natürlichsten an den Mittwoch denken, was mit dem Ausdruck in zwei Tagen in Matth. 26, 2 und Mark. 14, 1 übereinstimmt, da ja das Passahmahl, wie wir sehen werden, in diesem Jahr am Freitag Abend stattgefunden haben muß. — Das Fest der ungesäuerten Brote dauerte eigentlich nach Ex. 12, 18; Lev. 23, 5 f. sieben Tage, vom 15. bis 21. Nisan; vergl. Josephus, Antiq. III, 10, 5: „Am 15. (Nisan) folgt das Fest der ungesäuerten Brote auf das Passah" (auf das am Abend des 14. gefeierte Passahmahl). Hier unterscheidet Josephus das Fest der ungesäuerten Brote vom Passah, an andern Stellen verbindet er beide; so XIV, 2, 1: „Das Fest der ungesäuerten Brote, welches wir Passah nennen." In diesen Fällen faßt er in dem Ausdruck Passah mit dem Passahmahl das ganze darauf folgende Fest zusammen. So auch Matthäus (26, 17), Markus (14, 12) und Lukas in unsrer Stelle selbst.

Das Wort Passah, τὸ πάσχα, von פסח, aramäisch פסחא, bedeutet Vorübergehen, und erinnert an die Verschonung der Israeliten in Ägypten, als der Herr an ihren mit dem Blut des Lammes bestrichenen Häusern vorüberging, ohne ihre Erstgeborenen zu schlagen. Der Name, welcher ursprünglich das Lamm bezeichnete, wurde später auf das Mahl selbst angewendet, und dann, wie wir gesehen haben, auf das ganze Fest. Der Nisan oder der erste Monat, in welchem das Passah gefeiert wurde, entspricht dem Ende des

März und dem Anfang des April. Am Abend des 13ten und am Morgen des 14ten wurde aller Sauerteig aus den israelitischen Häusern entfernt. Ursprünglich opferte vermöge des israelitischen allgemeinen Priestertums jeder Hausvater im eigenen Haus sein Lamm. Aber seit dem Passah unter Josia wurden die Lämmer im Tempel, unter Mitwirkung der Priester, geschlachtet. Dies geschah am 14ten, zwischen 3 und 6 Uhr nachmittags. Einige Stunden nachher begann das Mahl, welches bis tief in die Nacht hinein dauerte. Der folgende Tag, der 15te, sowie der 21te, also der erste und letzte Tag der Passahwoche, waren Sabbathe. Die dazwischen liegenden Tage wurden durch gottesdienstliche Handlungen und Opfer gefeiert.

V. 3–6.[1]) Lukas schreibt den Schritt des Judas einem satanischen Einfluß zu; er sagt sogar: der Satan fuhr in ihn. Er will hier nur im allgemeinen die Mitwirkung dieses höheren Wesens bei dem großen Verbrechen bezeichnen, während Johannes, welcher die Grade des Verbrechens charakterisieren will, genauer unterscheidet zwischen dem Augenblick, wo der Satan den Gedanken an die That in das Herz des Judas warf (vergl. 13, 2) und demjenigen, wo er in ihn fuhr, von seinem Willen gänzlich Besitz nahm (13, 27). Nach biblischer Anschauung ist durch diese Dazwischenkunft des Satans die Freiheit des Judas keineswegs ausgeschlossen. Judas hatte, als er sich in Jesu Dienst begab, sich nicht angelegen sein lassen, was Jesus so oft von den Seinen verlangte, sein eignes Leben zu verleugnen. Für ihn war Jesus nur das erwünschte Mittel zur Befriedigung seines Ehrgeizes und seiner Habgier, nicht der Zweck. Und jetzt, da er die Sachen auf ein ganz anderes Ergebnis hinauslaufen sah, als sein natürliches Herz gehofft hatte, wollte er wenigstens aus der falschen Stellung, in welche er sich zu seiner Nation gesetzt hatte, Nutzen ziehen und seine Eigenschaft als Jünger dazu gebrauchen, die Gunst der Obersten, mit welchen er gebrochen hatte, wieder zu erlangen. Die 30 Silberlinge spielten offenbar bei seinem Verrat nur eine untergeordnete, obgleich allerdings eine wirkliche Rolle; denn die Bezeichnung Dieb (Joh. 12, 6) wird ihm nicht ohne die Absicht gegeben, sein Verhalten im allgemeinen mit dieser letzten Handlung in Beziehung zu bringen. — Matthäus und Markus schieben hier die Geschichte des Abendessens in Bethanien ein, obgleich dieses Mahl mehrere Tage vorher stattfand (Johannes). Die Ursache dieser Einschaltung ist offenbar eine Ideen-Association, begründet durch das sittliche Verhältnis zwischen dem Verrat des Judas und der Rolle, welche er bei diesem Mahl gespielt hatte. — Die στρατηγοί, Hauptleute (V. 4), sind die Anführer des Levitenkorps, welches im Tempel Polizei zu üben hatte (Apg. 4, 1). Es war ein förmlicher Vertrag (sie wurden mit ihm eins, er versprach). Ἄτερ, nicht: ferne von der Menge, sondern: ohne die Menge, d. h. ohne Zusammenlauf des Volks. Dieses ganz unerwartete Anerbieten bestimmte den hohen Rat, lieber vor als nach dem Fest zu handeln. Aber dann galt es, sich zu beeilen; der letzte Augenblick war da.

II. Das letzte Mahl.

22, 7—38.

Wir stehen hier vor einer Schwierigkeit, welche von dem zweiten Jahrhundert an die aufmerksamen Leser der Schrift beschäftigt hat. Da man am 14. Nisan im Lauf des Nachmittags das Passahlamm schlachtete, um es noch an demselben Abend zu essen, so hat man den V. 7 angezeigten Zeitpunkt:

---

[1]) V. 3. T. R. mit A C und 14 Mjj.: επικαλουμενον; ℵ B und 3 Mjj.: καλουμενον. — V. 4. C P It. Syr. fügen nach αρχιερευσιν noch και τοις γραμματευσιν hinzu. — V. 5. T. R. mit ℵ BD und 12 Mjj.: αργυριον; A C und 4 Mjj.: αργυρια.

Es kam der Tag der ungesäuerten Brote, wo man das Passah schlachten mußte (vergl. die ähnlichen Ausdrücke des Matthäus und Markus), gewöhnlich in den Vormittag des 14ten gesetzt, so daß das V. 14 ff. erzählte Mahl am Abend vom 14ten auf den 15ten stattgefunden hätte, also zu eben der Zeit, wo das ganze Volk das Passahmahl feierte, und daß es demnach als ein regelrechtes Passahmahl angesehen werden müßte. Diese Auffassung scheint bestätigt zu werden durch die Parallelstellen Matth. 26, 17; Mark. 14, 12, wo nicht Jesus, sondern die Jünger selber die Initiative zu den Vorbereitungen für die Mahlzeit ergreifen; und man meint in der That, die Apostel können sich erst am Morgen des Tages, an welchem die Mahlzeit stattfinden sollte, mit den Vorbereitungen derselben beschäftigt haben. Allein mit dieser Anschauungsweise kommt man in Konflikt mit Johannes, welcher an ziemlich vielen Stellen zu sagen scheint, Jesus sei am Nachmittag des 14ten gekreuzigt worden, gerade in der Stunde, in welcher man im Tempel die Lämmer schlachtete, was notwendig voraussetzt, daß das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern am Abend des 13ten auf 14ten stattfand, nicht am Abend vom 14ten auf 15ten, an welchem das ganze Volk das Passahmahl hielt. Dieser scheinbare Widerspruch erstreckt sich nicht auf den *Wochentag* der Kreuzigung. Denn unsre vier Evangelien setzen sie einstimmig auf den Freitag. Die Differenz bezieht sich bloß auf die Frage, ob dieser Freitag der Kreuzigung in jenem Jahr der 14te oder 15te des Monats war, d. h. der Tag, an welchem man sich auf das Fest vorbereitete, oder der erste Tag des Festes selbst. Denn im ersten Fall hätte er das Passahmahl einen Tag früher gefeiert, als das übrige Volk, im zweiten gleichzeitig mit diesem. Sehr viele Ausleger, *Wieseler*, *Hoffmann*, *Lichtenstein*, *Tholuck*, *Riggenbach*, glauben den Sinn der Johanneischen Stellen auf die Angabe zurückführen zu können, welche auf den ersten Blick die des synoptischen Berichts zu sein scheint. Sie meinen, nach Johannes wie nach den Synoptikern habe Jesus am 14ten abends sein letztes Mahl gehalten und bei dem Passahmahl, welches er gleichzeitig mit dem ganzen Volk feierte, das heilige Abendmahl eingesetzt. Wir haben in unsrem *Kommentar zum Evangelium Johannis*, 2. Aufl., die Gründe entwickelt, welche uns diese Lösung unmöglich zu machen scheinen.[1] Die von *Langen*, *Bäumlein*, *Rotermund* u. a. vorgebrachten Beweise haben unsre Überzeugung nicht ändern können.[2] Der Sinn, welcher sich im Evangelium des Johannes dem Leser zuerst darbietet, ist und bleibt exegetisch der einzig mögliche, daß nämlich der Tod Jesu schon vollendete Thatsache war, als die Juden

[1]) Siehe zu 13, 1; 18, 18; 19, 14, und die eingehende Abhandlung, S. 545 ff.

[2]) Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu*, 1864; Bäumlein, Kommentar über das *Evangelium des Johannes*, 1863; Rotermund, *Von Ephraim nach Golgatha*, Stud. u. Krit., 1876. Man versteht gewöhnlich den Ausdruck: *vor dem Fest der Ostern* (Joh. 13, 1) von dem Abend des 14., indem man das eigentliche Passahfest erst am Morgen das 15. beginnen läßt. Langen stützt sich, um diese Ausdrucksweise zu rechtfertigen, auf Deut. 16, 6, wo er übersetzt: „beim *Aufgang* der Sonne (statt: beim *Untergang*), das ist die Zeit, da du aus Ägypten zogest.“ Diese Übersetzung widerspricht der Analogie von Gen. 28, 11 u. s. w. Ebensowenig Wert hat die Stelle aus Josephus (Antiq. III. 10. 5), die er beibringt. Wir glauben dargethan zu haben, daß die Erklärung von Joh. 18, 28, welche den Sinn des Ausdrucks: *das Passah-Essen*, auf das Essen der süßen Brote und des Opferfleisches der Passahwoche zurückführen will, sich aus Deut. 16, 2 nicht rechtfertigen läßt. Was Joh. 19, 14 betrifft, so ist kein Zweifel, daß, wie Langen zeigt, das N. T. (Mark. 15, 42), der Talmud und die Kirchenväter den Ausdruck παρασκευή, *Rüsttag*, gebrauchen, um den *Freitag* als Wochenrüsttag für den Sabbath zu bezeichnen, und daß folglich in gewissem Zusammenhang der Ausdruck: παρασκευὴ τοῦ πάσχα, *Rüsttag auf Ostern*, bezeichnen kann: der *Freitag* der Passahfestwoche. Aber diese Bedeutung ist unmöglich bei Johannes 1) wegen der Zweideutigkeit, welche dieser Ausdruck für griechische Leser gehabt hätte; 2) weil keinem Leser des Evangeliums unbekannt sein konnte, daß man eben jetzt in der Passahwoche stand.

in jenem Jahr ihr Passah feierten, und daß folglich sein letztes Mahl schon am Abend vorher stattgefunden hatte. Aber andrerseits fragt sich nun, was der wahre Sinn des synoptischen Berichts ist und in welchem Verhältnis er zu dem so aufgefaßten Bericht des Johannes steht. Dies wollen wir untersuchen, indem wir zuvor den Text des Lukas genauer prüfen.

Der Bericht des Lukas begreift: 1) Die Vorbereitungen für das Mahl (V. 7—13); 2) Das Mahl selbst (V. 14—23); 3) Die Unterredungen, welche auf das Mahl folgten (V. 24—38).

1) V. 7—13. Die Vorbereitungen.

V. 7—9.[1]) Es ist ein bestimmter Unterschied zwischen dem ἦλθε, es kam, des 7. V. und dem ἤγγιζε, es nahte, in V. 1. Während der Ausdruck es nahte uns in die Zeit einen oder zwei Tage vor Ostern versetzt, bezeichnet das Wort kam den Beginn des Tages der Opferung des Osterlamms, des 14. Nisan. Gewöhnlich schließt man daraus, daß der so bezeichnete Augenblick nur der Morgen des 14. sein könne; aber mit Unrecht. Nach der jüdischen Art zu rechnen begann der 14. gesetzmäßig schon am Vorabend, zur Zeit des Sonnenuntergangs, so daß der Abend des Tags, den wir als 13. bezeichnen, sowie die darauf folgende Nacht schon zum 14. gehörte. Der Ausdruck ἦλθε, kam, bezieht sich also nicht auf den Morgen des 14., sondern auf den Vorabend zwischen 5 und 6 Uhr.

Die Ausdrücke des Matthäus und Markus, obgleich weniger bestimmt, führen doch nicht notwendig auf einen anderen Sinn. Denn Markus sagt, V. 12: Am ersten Tag der ungesäuerten Brote, wo man ... schlachtete, Matthäus: „Am ersten Tag des Ungesäuerten ...", was thatsächlich von Lukas nicht abweicht. Schon Chrysostomus, Ewald und andere haben die Zeitangabe so verstanden. Der Einwand, welchen Weiß aus der Ausdrucksweise ἐν ῃ ἔδει θύεσθαι, „an welchem man ... opfern mußte", schöpft, beweist nichts; denn dieses ἔδει, mußte, paßt auf den Vorabend, welcher schon zum 14ten gehörte, so gut, wie auf den folgenden Morgen (siehe Schanz, S. 501). Keil und Chastang wenden ein, daß wenn Jesus bei seinem Befehl den Abend des 13ten im Auge gehabt hätte, die Apostel nicht die nötige Zeit gehabt hätten, um das Lamm zu kaufen, zu opfern und zu braten. Aber das Lamm mußte schon am 10ten des Monats gekauft werden[2]), und von abends 6 bis 9 Uhr war hinlänglich Zeit, um die nötigen Vorbereitungen zu der Mahlzeit zu treffen.[3]) Das Töten und Zubereiten des Lamms konnte in wenigen Stunden geschehen. Es ist daher durchaus nicht unmöglich, die Ausführung des von Jesus gegebenen Auftrags auf den Abend selbst, wo der Auftrag gegeben wurde, zu setzen. Aber es ist nicht bloß möglich, sondern sogar wahrscheinlich, ja notwendig. Denn am 14ten morgens wäre es zu spät gewesen, sich ein Zimmer für den gleichen Abend zu verschaffen. Strauß erkennt dies an: „Wegen des Zuströmens der fremden Pilger war es natürlich schwer, ja unmöglich, am Morgen des ersten Festtags (des 14ten) ein noch nicht bestelltes Zimmer für denselben Abend zu finden." Deswegen

---

[1]) V. 7. BCDL lassen εν vor η weg. — V. 9. B setzt hinzu: σοι φαγειν το πασχα; aus Matthäus genommen.

[2]) Chastang fragt, woher ich wisse, daß das Lamm schon am 10ten ausgesondert werden mußte. Ist ihm denn die erste Bestimmung des Passahgesetzes Ex. 12, 3, welche von den Juden stets genau beobachtet wurde, nicht bekannt?

[3]) Chastang führt gegen diese Erklärung eine ganze Reihe notwendiger Akte an, so die Zeit, die nötig war, um den Saal zu mieten, die Sitze der Gäste herzurichten, den Wein und die bittern Kräuter vorzubereiten u. s. w. Allein für den Saal hatte Jesus schon gesorgt. Dieser war vollständig hergerichtet, und einen Krug Wein zu kaufen und die bittern Kräuter zuzubereiten, war keine lange Sache, falls es nicht der Gastgeber schon besorgt hatte.

sah man sich wenigstens einen Tag bälder vor. Schon Klemens von Alexandrien giebt deshalb dem 13ten den Namen προετοιμασία, **Vor-Rüsttag**. Der 14te war der eigentliche **Rüsttag**, weil man an diesem Tag das Lamm schlachtete; der 13te der **Vor-Rüsttag**, weil man, wie Klemens sagt, an diesem Tag die ungesäuerten Brote weihte und alle andern Maßregeln hinsichtlich des Passahmahls traf.[1]) Daraus ergiebt sich, daß die Frage, welche Matthäus und Markus den Jüngern in den Mund legen: „**Wo willst du, daß wir dir das Passah bereiten?**" viel natürlicher auf den Abend des 13ten, als auf den Morgen des 14ten gesetzt wird. Darauf kommt wenig an, ob der erste Anstoß zu den Vorbereitungen von Jesus ausging (Lukas) oder von den Jüngern (Matthäus und Markus). Übrigens scheint in diesem Punkt der Bericht des Lukas der genauere zu sein; denn er erwähnt ebenfalls in V. 9 die Frage der Jünger, stellt sie aber in ihren richtigen Zusammenhang zurück. — Lukas allein nennt den Namen der beiden erwählten Apostel; er hat also diese genauere Nachricht aus seiner besonderen Quelle entnommen, oder sollte er sie erfunden haben? Aber wie würde dieses Verfahren zu der Feindseligkeit stimmen, welche er gegen Petrus zeigen soll?[2]) — Jesus hatte seine Gründe, warum er gerade diese beiden Jünger wählte. Es war, wie wir bald sehen werden, eine confidentielle Sendung, welche er nur seinen vertrautesten Freunden übertragen konnte.

V. 10—13.[3]) Warum bezeichnet Jesus den Gastfreund, den er meint, nicht mit Namen? Darauf giebt es nur Eine Antwort: das Haus, wo er das Mahl zu halten gedenkt, soll seiner Umgebung unbekannt bleiben. Und wozu diese geheimnisvollen Maßregeln? Jesus wußte, was Judas vorhatte, wie der ganze folgende Bericht des Mahls beweist, und so wollte er denn durch dieses Verfahren den Störungen zuvorkommen, welche durch die Treulosigkeit seines Jüngers in die von ihm beabsichtigte Verwendung dieses letzten Abends hätte kommen können. — Zwischen dem angegebenen Zeichen und den jüdischen Gebräuchen findet vielleicht eine nicht unwichtige Beziehung statt. Gerade am Abend des 13ten, **vor Aufgang der Sterne**, mußte der Sitte gemäß jeder Hausvater am Brunnen das reine Wasser schöpfen, mit dem man die ungesäuerten Brote knetete. Es war eine eigentliche Religionshandlung, bei welcher man die Worte aussprach: „Das ist das Wasser der ungesäuerten Brote." Hierauf zündete man ein Licht an und durchsuchte während der darauf folgenden Nacht das Haus in allen Winkeln, um jede Spur von Sauerteig daraus zu entfernen. Es scheint also wirklich eine Beziehung zwischen dem genannten Brauch und dem den Jüngern angegebenen Zeichen stattzufinden. — **Weiß** will dieses Wort nicht aus Jesu übernatürlichem Wissen erklären. Er meint, es sei alles zwischen dem Herrn und dem Hausbesitzer schon vorher verabredet gewesen. Allerdings mußte Jesus mit diesem bekannt sein; sonst wären die Ausdrücke **der Meister** und **meine Jünger** für ihn unverständlich gewesen; vergl. 19, 34; und wenn es keinen andern Beweis des prophetischen Wissens Jesu gäbe, als diese Eine Thatsache, so könnte man zur Not das Eintreffen dieses „schon zuvor verabredeten" Zeichens auf ganz natür-

---

[1]) „An diesem Tag (dem 13ten) fand die Heiligung der ungesäuerten Brote statt und die Vor-Rüstung auf das Fest." (Fragment seiner Schrift περὶ τοῦ πάσχα, erhalten in dem Chronicon paschale.)

[2]) **Baur** läßt sich durch eine solche Kleinigkeit nicht in Verlegenheit bringen. Er behauptet, es sei ein Hieb des Lukas gegen die beiden Häupter der Zwölfe, daß er sie hier als Repräsentanten des alten Judaismus hinstelle.

[3]) V. 10. T. R. mit D und 9 Mjj.: ου; ℵBCL It.: εις ην. — V. 12. T. R. mit XΓ: ανωγεον; SUΛ: ανωγαιον; ℵAB und 13 Mjj.: αναγαιον. — V. 13. T. R. mit A und 14 Mjj.: ειρηκεν; die andern: ειρηκει.

liche Weise erklären. Aber die sonstigen Beweise des höheren Wissens Jesu (das Gespräch mit der Samariterin, die Ankündigung der Verleugnung des Petrus mit ihren Einzelheiten u. s. w.) führen in diesem Fall eher auf die übernatürliche Erklärung; diese scheint auch der Absicht des Berichts besser zu entsprechen. — Ἀνώγαιον oder ἀνώγεον (attisch: ἀνώγεων, bei den Alexandrinern: ἀνάγαιον) ist der griechische Ausdruck für das hebräische alijah, das Obergemach, welches bisweilen einen Teil des ebenen Dachs einnimmt. Es wird auch ὑπερῷον genannt; es ist das Gemach, wo sich die Familie versammelt und wohin man sich zum Gebet zurückzieht. Ganz ausgerüstet: mit gepolsterten Bänken und den nötigen Tischen versehen (das Triclinium in Hufeisenform). Weizsäcker übersetzt: gepflastert; allein in diesem Sinn stünde das Epitheton in keiner Beziehung zum Zusammenhang.

Matthäus hat (26, 18) in der Botschaft an den Hausherrn ein Wort Jesu erhalten, welches wohl erwogen zu werden verdient: Meine Zeit ist nahe; ich muß bei dir Passah halten mit meinen Jüngern. Das logische Verhältnis zwischen diesen beiden Sätzen ist schwer zu verstehen. Wie begründet der erste die im zweiten enthaltene Bitte? Man hat in den Worten: „Meine Zeit ist nahe“, eine Ansprache an das Gefühl des Hauseigentümers gesehen: „Mein Tod ist nahe, erweise mir diesen letzten Dienst.“ Ewald etwas anders: „Bald werde ich in der Herrlichkeit sein und dich dafür belohnen können.“ Diese Erklärungen sind sehr gesucht. Es ist natürlicher, den Gedanken Jesu so zu verstehen: „Mein Tod ist nahe; morgen ist es für mich zu spät, das Passah zu feiern; ich muß es [noch heute Abend] mit meinen Jüngern bei dir halten.“ Ποιῶ ist nicht das attische Futur. (Bleek), sondern das Präsens (Winer). „Ich muß es unverweilt halten.“ Jesus hatte sich mit dem Hauseigentümer in Betreff der Benutzung des Saals verständigt, aber natürlich war der Abend vom 14ten auf den 15ten, der gesetzliche Zeitpunkt des Passahmahls, gemeint gewesen; jetzt kündigt er ihm an, daß er es einen Tag früher halten muß, weil seine Zeit nahe ist. Dieses Wort versetzt uns also wirklich an den Abend des 13ten, nicht des 14ten. — Allerdings konnte das Lamm an diesem Tage nicht im Tempel geschlachtet werden; aber da Jesus mit allen seinen Anhängern in Bann gethan und bereits ein Haftbefehl vom Sanhedrin gegen ihn ausgestellt war (Joh. 11, 53—57), so wäre es wohl in keinem Fall möglich gewesen, das Lamm nach der rituellen Form schlachten zu lassen. Er beabsichtigte, an diesem Abend das neue Passah an die Stelle des alten zu setzen: hatte er hiezu das Recht, so durfte er sich noch weit eher über den Buchstaben des Gesetzes hinsichtlich der Art der Schlachtung hinwegsetzen, und zwar um so mehr, als nach der ursprünglichen Verordnung jeder Hausvater sein Osterlamm im eigenen Haus selbst schlachten sollte. Zugleich setzte sich Jesus allerdings über die Gesetzesvorschrift bezüglich des Tags der Feier weg. Er war dazu genötigt durch den Beschluß des Hohenrats, ihn am folgenden Tag, noch vor dem Fest (Matth. 26, 5) aus dem Weg zu schaffen. — Es blieb ihm also unter diesen Umständen nichts übrig, als entweder auf die Passahfeier zu verzichten oder sie einen Tag früher zu halten. Diese Anticipation gehörte schon mit zu der Abschaffung des jüdischen Festes, die er vollführen sollte, und zu der Einsetzung des neuen Passah, welches er an die Stelle des alten zu setzen im Begriff war.

2) V. 14—23. Das Mahl.

Dieser Bericht enthält: 1) Die Worte Jesu, mit welchen er das Mahl einleitete, V. 14—18; 2) das Mahl selbst mit der Einsetzung des heiligen Abendmahls, V. 19—20; 3) die Ankündigung des Verrats eines der Jünger, V. 21—23.

V. 14—18.[1]) Der Anfang der Mahlzeit. — Bei den drei Synoptikern hat der Bericht von dieser Mahlzeit drei Bestandteile: erstens die Äußerung Jesu über seine Gefühle; damit fängt Lukas an, während Matthäus und Markus damit schließen; zweitens die Einsetzung des heiligen Abendmahls; sie bildet in allen drei Berichten den Mittelpunkt; drittens die Offenbarung des Verrats und des Verräters; damit schließt Lukas, während Matthäus und Markus damit beginnen. Man sieht, wie die Thatsachen selbst sich dem Gedächtnis der Augenzeugen tief eingeprägt hatten, aber wie die Tradition der chronologischen Ordnung derselben nur ein untergeordnetes Interesse beilegte. Der Mythus dagegen hätte alles aus Einem Guß geschaffen, und die Ordnung der Thatsachen wäre überall die gleiche. Dasselbe wäre der Fall, wenn die Berichte mittelbar oder unmittelbar voneinander abhängen würden. — Die Anordnung bei Lukas ist vorzuziehen; denn es ist natürlich, daß Jesus zuerst seinen persönlichen Eindrücken den Lauf läßt. An das schmerzliche Gefühl der bevorstehenden Trennung schließt sich dann durch eine leicht begreifliche Beziehung die Einsetzung des heiligen Abendmahls an, dieses Mahls, durch welches gewissermaßen die sichtbare Gegenwart Christi inmitten der Seinigen nach seinem Hingang fortdauern soll. Endlich macht sich beim Blick auf die durch diese feierliche Handlung hergestellte, innige Gemeinschaft zwischen ihm und seinen treuen Jüngern das für ihn so schmerzliche Gefühl des Kontrasts zwischen ihnen und Judas geltend. So schließt sich die dritte Abteilung an. Es dünkt uns weniger wahrscheinlich, daß Jesus von dem letzteren Gegenstand zuerst gesprochen habe (Matth. und Mark.). Johannes läßt die zwei ersten Elemente weg. Das erste war für seinen Bericht nicht wesentlich; das zweite, die Einsetzung des heiligen Abendmahls, war durch die Tradition hinlänglich bekannt.

Da alles Folgende voller Anspielungen auf die Gebräuche des Passahmahls ist, müssen wir kurz das Bild dieses Mahls, wie es zur Zeit des Heilands gefeiert wurde, zeichnen. Erster Teil: Nach dem Gebet läßt der Familienvater einen Becher voll Wein umgehen, sozusagen den Eingangsbecher (nach andern hatte jeder seinen Becher), mit den Worten: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast!" Dann giebt man die bitteren Kräuter umher (eine Art Salat), zur Erinnerung an die Leiden der Knechtschaft in Ägypten. Man taucht sie in eine rötliche süße Brühe aus Mandeln, Nüssen, Feigen und anderen süßen Früchten (Charoset), welche durch ihre Farbe, wie man sagt, an die den Israeliten auferlegte harte Arbeit mit den Ziegeln und durch ihren Geschmack an die Freundlichkeit Jehovahs erinnerte, welche seinem Volk das Bittere versüßt. — Zweiter Teil: Der älteste Sohn fragt den Vater nach der Bedeutung dieses Mahls und der einzelnen Gebräuche, welche sich daran knüpfen (Ex. 12, 14); dieser erzählt nach Ex. 12 die Einsetzung des Passah und die Befreiung aus Ägypten, wahrscheinlich nach einer mehr oder weniger festen liturgischen Formel; dann singt man Ps. 113 und 114, und der Vater läßt den zweiten Becher umgehen. — Dritter Teil: Der Vater nimmt zwei ungesäuerte Brote (Brotkuchen), bricht einen derselben und legt die Stücke desselben auf den andern. Dann nimmt er unter dem Aussprechen einer Danksagung eines der Brotstücke, taucht es in die Brühe und ißt es, indem er ein Stück von dem Lamm

---

[1]) V. 14. T. R. mit AC und 14 Mjj. Syr.: οι δωδεκα αποστολοι; ℵBD It. Sy[cur] lassen δωδεκα weg. — V. 16. ℵBC It[pler] Syr. (mit Syr[cur]) lesen αυτο statt εξ αυτου. — ℵABC und 2 Mjj. lassen ουκετι weg. — V. 17. T. R. läßt mit ℵBC und 9 Mjj. το vor ποτηριον weg, welches AD und 4 Mjj. lesen. — T. R. liest mit AD und 12 Mjj. εαυτοις; BCLM: εις εαυτους; ℵ: αλληλοις. — V. 18. T. R. läßt mit AC und 9 Mjj. απο του νυν weg.

nebst bitteren Kräutern dazu nimmt. Alle folgen seinem Beispiel. Dies ist das eigentliche Mahl. Das Lamm ist da das Hauptgericht. Die Unterhaltung ist unbeschränkt. Es schließt mit dem Austeilen eines dritten Bechers, der der Becher des Segens heißt, weil ein Dankgebet des Hausvaters ihn begleitete. — Vierter Teil: Der Vater teilt einen vierten Becher aus und dann singt man das Hallel (Ps. 115—118). Manchmal ließ der Vater noch einen fünften Becher folgen, bei welchem man das große Hallel sang (Ps. 120—127, nach andern 135—137, nach Delitzsch Ps. 136).[1]

Die Hauptfrage ist, ob man mit Langen anzunehmen hat, daß Jesus zuerst die sämtlichen jüdischen Festmahlgebräuche durchgemacht und dann die Einsetzung des christlichen Abendmahls daran angeknüpft oder ob er nicht vielmehr das jüdische Mahl Stück für Stück in das heilige Mahl des neuen Bundes umgebildet hat. Nur die zweite Anschauungsweise erscheint uns zulässig. Denn: 1) Während des Verlaufs des Mahls ἐσθιόντων αὐτῶν (Matth. und Mark.), nicht nach dem Mahl (wie Lukas ausdrücklich von dem Becher sagt), ist das Brot des Abendmahls von Jesus ausgeteilt worden. 2) Der Gesang, von welchem Matthäus und Markus reden, kann nur der des Hallel sein, und der folgte auf die Einsetzung des Abendmahls.

Jesus eröffnet das Mahl, indem er seinen Jüngern seine augenblicklichen Eindrücke mitteilt. Es sind Abschiedsworte. Dieser erste Akt entspricht dem ersten Gang des Passahmahls. Hätte Jesus gemeinsam mit dem ganzen Volk am Abend des 14ten das Mahl gehalten, so wäre unter ἡ ὥρα, die Stunde, der durch das Gesetz oder durch die Sitte bestimmte Augenblick des Beginns des Festes zu verstehen. Aber dieses Mahl war, wie wir gesehen haben, ein von Jesus in freier Weise am Vorabend des 14ten gefeiertes Passah; die Stunde ist daher diejenige, welche er seinen Jüngern bezeichnet hatte, welche aber wahrscheinlich mit der gewöhnlichen Stunde des Passahmahls zusammentraf. — Nach dem Gesetz (Ex. 12, 17) sollte man das Passah stehend essen. Allein durch den Gebrauch war dies anders geworden. Einige Rabbinen behaupten diese Abweichung dadurch zu rechtfertigen, daß Stehen die Stellung des Sklaven sei; nachdem Israel durch den Auszug aus Ägypten frei geworden, dürfe es daher sitzend essen. Eine sinnreiche Erklärung, welche wohl hinterher ersonnen ist. Der wahre Grund ist, daß das Mahl allmählich umfangreicher geworden war. — In den ersten Worten Jesu, welche Lukas allein aufbewahrt hat (V. 15), spricht sich eine Mischung von herzlicher Freude und tiefem Schmerz aus. Er freute sich, noch einmal dieses heilige Mahl feiern zu dürfen, namentlich weil er bei sich selbst beschlossen hatte, es in ein bleibendes Gedächtnis seiner Person und seines Werks zu verwandeln; aber andrerseits ist es sein letztes Passah auf Erden (V. 16)! Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα ist eine bei den LXX häufige, der hebräischen Konstruktion des Infin. absol. mit dem Verb. finit. entsprechende Form. Es ist sozusagen eine Verdoppelung des Zeitworts. Man sieht, daß Jesus schon lange an dieses letzte Mahl gedacht hatte und wie er dazu gekommen war, die Maßregeln zu treffen, die ihm den ruhigen Genuß dieses letzten Zusammenseins mit seinen Jüngern sichern sollten. — Kann der Ausdruck: dieses Passah ein Mahl bezeichnen, wo das Passahlamm gefehlt und welches sich von gewöhnlichen Mahlzeiten nur durch das ungesäuerte Brot unterschieden hätte? Caspari und Andreä behaupten es, und ich hatte es selbst so erklärt (Komment. zu Joh., 1. Aufl.). Chastang hält noch heute an dieser Ansicht fest. Es konnte wirklich vorkommen, daß die vorhandenen Lämmer und Ziegen für die ungeheure Menge fremder Juden,

[1]) Die Ordnung der Gebräuche wird von verschiedenen verschieden beschrieben. Wir haben uns an die Ausführung Langens, S. 147 ff., gehalten.

welche nach Jerusalem kamen, nicht ausreichten. In Mischna Pesachim, 10. ist auch ausdrücklich von einem Passahmahl ohne Lamm die Rede, bei welchem bloß die ungesäuerten Brote nicht fehlen durften. Dennoch wäre in diesem Fall der Ausdruck des Lukas: dieses Passah essen, schwer zu erklären. Wir haben gesehen, daß nichts zu einer dem gewöhnlichen Sinn dieses Ausdrucks so entgegengesetzten Erklärung nötigt. — Man könnte unter dem zukünftigen Ostermahl im Reiche Gottes (V. 16) das Abendmahl, wie es in der Kirche gefeiert wird, verstehen. Allein das: Ich werde nicht mehr davon essen, bis . . . läßt diese spiritualistische Deutung nicht zu. Jesus will von einem neuen Festmahl nach der Vollendung der Dinge reden. Das heilige Abendmahl ist das Bindeglied zwischen dem israelitischen Passahmahl, welches zu Ende ging, und dem künftigen himmlischen Festmahl, so, wie das Heil des Evangeliums, dessen Denkmal das Abendmahl ist, das Verbindungsglied zwischen der äußeren Erlösung Israels und dem zugleich geistlichen und äußeren Heil der verherrlichten Kirche bildet.

V. 17. Nach diesem so einfachen, rührenden Eingang läßt Jesus, nach dem herkömmlichen Gebrauch, den ersten Becher umgehen, begleitet von einem Dankgebet, in welchem er wohl das oben erwähnte Gebet, mit dem der Hausvater das Mahl zu eröffnen pflegte, in freier Umschreibung aussprach. — Δεξάμενος, er nahm, scheint anzudeuten, daß er den Kelch aus der Hand eines der Anwesenden nahm, welcher ihm denselben darreichte (nachdem er ihn gefüllt hatte). Man hat ohne Zweifel ποτήριον, ohne den Artikel zu lesen; es ist noch ein gewöhnlicher Kelch, nicht der bekannte, dessen Austeilung zur Einsetzung des Abendmahls diente (V. 20), wenn es auch in materieller Hinsicht beidemal der gleiche Kelch war. — Die Austeilung (διαμερίζειν) kann auf zweierlei Weise stattgefunden haben, so daß entweder jeder aus dem gemeinschaftlichen Kelch trank, oder alle aus diesem in ihre besonderen Kelche einschenkten. Der griechische Ausdruck paßt besser für diese zweite Anschauungsweise; doch ist die erste natürlicher. — Hat Jesus selbst davon getrunken? Das Pronom. ἑαυτοῖς, unter euch selbst, scheint auf den ersten Blick gegen diese Annahme zu sprechen. Allein es ist bekannt, daß das pronom. reflexiv. im N. T. häufig statt des pron. reciproc. steht; es ist deshalb nicht notwendig, dem euch selbst einen exklusiven Sinn zu geben. Jesus kann ganz gut den Kelch an die Lippen genommen haben, nachdem er seine Jünger aufgefordert hatte, ihn unter sich herumgehen zu lassen. Dies ist sogar, wenn man die alex. Lesart ἀπὸ τοῦ νῦν, von jetzt an (V. 18), annimmt, im Sinn des Lukas die einzig mögliche Vorstellung. Und es ist auch an und für sich die natürlichste Annahme. Es hat Jesum verlangt, noch dieses Mahl mit den Seinigen zu feiern, und nun sollte er an dem Akt sich nicht beteiligen, der mehr als irgendein anderer das Sinnbild der Gemeinschaft und der Zusammengehörigkeit ist, an dem des gemeinsamen Trinkens? Der Umstand, daß der Wein das Sinnbild der Freude ist, während Jesus in diesen Stunden von Schmerz erfüllt war, beweist nichts gegen die Annahme, daß er selbst zuerst getrunken habe. Denn neben seinen schmerzlichen Eindrücken hatte in diesem Augenblick auch die Freude in seinem Herzen Raum, daß er seinen in V. 15 ausgesprochenen sehnlichen Wunsch vollkommen erfüllt sah; daher auch die Danksagung in V. 17 und 19. Dagegen ergiebt sich aus dem: ich werde von jetzt an nicht mehr trinken, falls die Worte von jetzt an echt sind, das ganz sicher, daß Jesus nach Lukas nicht aus dem Becher getrunken hat, mit welchem er nach dem Abendessen das Abendmahl einsetzte (V. 20). In diesem Punkt scheint der Bericht des Lukas dem des Matthäus, 26, 29, zu widersprechen. Hier kommt das ἀπ' ἄρτι, von jetzt an, erst nach der Einsetzung, folglich scheint Jesus bei diesem Akt noch mitgetrunken zu haben. Aber

wir haben oben gesehen, daß diese Worte, in welchen Jesus seinen persönlichen Gefühlen Ausdruck giebt, viel besser an den Anfang des Mahls passen, wohin sie Lukas setzt. Denn in diesem Augenblick waren seine persönlichen Eindrücke noch nicht von dem feierlichen Ernst der darauffolgenden Handlung beherrscht. Die Form dieses Ausspruchs bei Markus οὐκέτι οὐ μή, V. 25, setzt nicht, wie die des Matthäus, das Mittrinken Jesu bei der Einsetzung voraus. Jedenfalls entspricht die ganze Ordnung der Worte und Thatsachen bei Lukas mehr der psychologischen Wahrscheinlichkeit.

V. 18. Das γάρ, denn, ist dem Mittrinken Jesu, V. 17, nicht entgegen, wie Weiß, Hofmann und andere meinen. Es kann im Gegenteil bedeuten: „Denn es ist das letzte Mal, daß wir alle miteinander aus Einem Kelch trinken." In dem umschreibenden Ausdruck: Frucht des Weinstocks (V. 18) klingt das rituelle Gebet des Hausvaters nach. Für Jesus liegt darin das Gefühl des Kontrasts zwischen der gegenwärtigen irdischen Natur und der verklärten Schöpfung, welche aus der allgemeinen Wiedergeburt (Matth. 19, 28; vergl. Röm. 8, 21 ff.) hervorgehen soll. Das: ich werde nicht mehr trinken entspricht dem: ich werde nicht mehr essen, V. 16. Es ist aber eine Steigerung. V. 16: Dies ist mein letztes Osterfest, das letzte Jahr meines Lebens. V. 18: Dies ist mein letztes Mahl, mein letzter Lebenstag. Diese Worte sind der Text zu dem Kommentar des Paulus: bis daß er kommt (1. Kor. 11, 26). Unter dem Wein des Himmelreichs, auf welchen diese Worte des 18. V. anspielen, versteht Jesus das, was in der jenseitigen Ordnung der Dinge als Mittel der Freude und der Kraft dem Wein in der diesseitigen Ordnung entsprechen wird. Ohne Zweifel haben diese Worte auch den Anlaß gegeben zu der Tradition des Papias von den fabelhaften Reben des tausendjährigen Reichs. An diesem Beispiel zeigt sich handgreiflich der Unterschied zwischen der Nüchternheit der in unsern Evangelien erhaltenen Tradition und den Auswüchsen der Legenden späterer Zeit. Wie ist es möglich, daß es Kritiker geben kann, welche die Abfassung unsres Evangeliums wirklich in diese spätere Zeit setzen? Die V. 29 bei Matthäus und 25 bei Markus geben diese Worte in einer von Lukas etwas verschiedenen Form, welche zu der legendenhaften Erweiterung des Papias noch etwas mehr Anlaß geben konnte.

V. 19—20.[1]) Die Einsetzung des heiligen Abendmahls. — Diese bildet in den drei Evangelien den Mittelpunkt des Berichts. Sie entspricht wohl dem zweiten und dritten Gang des Passahmahls zusammen. An die Erklärung, welche der Hausvater über die Bedeutung der Feier gab, schloß Jesus ohne Zweifel die an, welche er über das Eintreten seiner Person statt des Passahlamms als Heilsmittels und über den Unterschied der einen und der andern so bewirkten Erlösung zu geben hatte. Dann nahm er das Brot und weihte es durch das Dankgebet zum Denkmal des durch seinen Tod erworbenen Heils. — In der Formel: „Das ist mein Leib", wurde das Wort ἐστί, ist, auf welches man so großes Gewicht gelegt hat, nicht von Jesus ausgesprochen; denn im Aramäischen brauchte er bloß zu sagen: Zoth hagguschmi, das mein Leib. Es fragt sich nun, welche Bedeutung hier der zu ergänzende Begriff sein hat, welcher das notwendige logische Band zwischen dem Subjekt und Prädikat bildet. Handelt es sich um eine wesentliche oder um eine bloß symbolische Identität? Der zweite Sinn ist, trotz aller Einwände Luthers, so gut möglich wie der erste. So ist z. B., wenn man beim Anblick eines Gemäldes: „Das ist der und der", oder wenn Jesus sagt: „Das Ackerfeld ist die Welt", die symbolische Bedeutung des Wortes

[1]) V. 19. Syr^cur läßt διδόμενον aus (1. Kor. 11, 24). — B läßt εἰς nach ποιεῖτε weg; Sinn: „Macht daraus mein Gedächtnis."

sein klar. Man muß sogar sagen, daß dies im vorliegenden Fall wirklich die natürliche Bedeutung ist. Denn wie hätte Jesus zu seinen Lebzeiten von einem Gegenstand, den er in der Hand hielt, sagen können, daß er substantiell sein eigener Leib sei? Selbst bei der katholischen und lutherischen Auffassung des Abendmahls ist man also genötigt, diesem zu ergänzenden ist die Bedeutung des Futurums zu geben: „Dies wird nach meiner Verklärung mein Leib sein", oder: „dies wird ... mit meinem Leib künftig verbunden sein." Aber wie wäre eine solche Deutung der Worte des Meisters irgendeinem der Jünger in den Sinn gekommen? — Das folgende τοῦτο: „Das thut", bezeichnet nicht das Brot, sondern den Akt des Brechens; in diesen letzten Worten ist die Einsetzung eines bleibenden Ritus enthalten. Sie fehlen bei Matthäus und Markus; aber die beglaubigte Thatsache, daß von den ersten Zeiten der Kirche an das heilige Abendmahl als Mahl der Erinnerung an den Tod Jesu regelmäßig gefeiert worden ist, setzt eine diesbezügliche Anordnung Jesu voraus und dient der Formel des Paulus und Lukas zur Bestätigung. Es war Jesu Absicht, das Passah zu erhalten, indem er ihm eine neue Bedeutung gab. — Während Jesus mit den Worten: thut das, den Ritus einsetzt, giebt er zugleich mit den folgenden: zu meinem Gedächtnis, den Geist an, in welchem derselbe gefeiert werden soll. Die dankbare Erinnerung an die Person Jesu ist also die Stimmung, welche wir zu dieser Feier mitzubringen haben, sie ist für den Glaubigen das Wesentliche beim Abendmahl. Das εἰς ἀνάμνησιν erinnert an das לזכרון, Ex. 12, 4, bei der Einsetzung des Passahfestes.

Der zweite Akt der Einsetzung muß von dem ersten durch eine nicht unbedeutende Zwischenzeit getrennt gewesen sein; denn Lukas sagt: nach dem Essen (V. 20), gerade wie Paulus. Jesus ließ gemäß dem Herkommen einige Zeit der Unterhaltung freien Lauf. Nach diesen Augenblicken ungebundener Bewegung nahm er wieder die feierliche Haltung an, in welcher er das Brot gebrochen hatte. So erklärt sich das ὡσαύτως, desgleichen, V. 20. — Τὸ ποτήριον, den Kelch, ist Objekt der Verba λαβών ... ἔδωκεν im Anfang von V. 19. Der Artikel τό ist hier beigefügt, weil der Kelch schon erwähnt worden ist (V. 17) oder eher um an den bekannten Kelch zu erinnern, mit welchem Jesus das Abendmahl eingesetzt hatte. Vergl. die Ausdrucksweise des Paulus 1. Kor. 11, 25. Dieser Kelch entsprach offenbar dem dritten des Passahmahls, welcher Kelch der Segnung hieß. Daher sagt Paulus (1. Kor. 10, 16): Der Kelch der Segnung (εὐλογίας), welchen wir segnen. In diesem Ausdruck ist das Wort segnen wiederholt, weil es in zweifacher Bedeutung genommen ist. Das erstemal bezieht es sich auf Gott, welchen die Gemeinde wie ehemals die israelitische Familie preist und anbetet; das zweitemal auf den Kelch, welchen die Gemeinde segnet, und welcher durch diese heilige Handlung für das Bewußtsein der Glaubigen das Denkmal des Bluts Christi wird. Was dieser Kelch nach den Ausdrücken des Paulus und Lukas darstellt, ist der neue, auf die Vergießung des Bluts Jesu gegründete Bund, διαθήκη, zwischen Gott und den Menschen. Bei Matthäus und Markus ist es das Blut selbst, auf welches dieser Bund gegründet ist. Jesus kann nicht wohl beide Formeln nebeneinander gestellt haben, wie Langen behauptet; so daß er gesagt hätte: „Trinket alle von diesem Kelch; denn es ist der Kelch, der mein Blut enthält, das Blut des neuen Bundes." Eine solche Umschreibung verträgt sich nicht mit dem Stil der Einsetzung eines Ritus, welcher etwas von Lapidarstil haben muß. Es gilt also zwischen der Formel bei Matthäus und Markus und der bei Paulus und Lukas zu wählen. Ist es nun nicht wahrscheinlicher, daß die mündliche Tradition und das kirchliche Herkommen vielmehr die Tendenz gehabt haben, die zweite auf den Wein sich beziehende Formel mit der ersten, sich auf das Brot beziehenden gleichzustellen,

als sie einander ungleich zu machen? Die historische Wahrscheinlichkeit spricht daher mehr für die Form, in welcher die beiden Aussprüche Jesu sich am wenigsten gleichen, also für die des Paulus und Lukas. — Jedes Übereinkommen wurde bei den Alten durch eine symbolische Handlung besiegelt, meist durch eine solche, bei welcher das Blut eine Rolle spielte.[1]) Auch der alte Bund war auf Blut gegründet; vergl. Gen. 15, 9 ff.; und er war in Ägypten auf dieselbe Weise erneuert worden (Ex. 12, 22 f.). — Dieser neue Bund, welcher von seiten Gottes auf der freien Gnadengabe beruht und von seiten des Menschen auf der Glaubensthat des Ergreifens, wird fortan zum bleibenden Symbol in der Kirche den Kelch haben, den Jesus den Seinigen darreicht und den jeder von ihnen frei ergreift und an seine Lippen bringt. Der Artikel zwischen διαθήκη, der Bund, und ἐν τῷ αἵματι, in meinem Blut, fehlt, wegen der engen Verbindung beider Ideen. Das ἐν τῷ αἵματι schließt sich an das aus dem Substantiv διαθήκη zu ziehende Partizip διατιθεμένη an. Baur, Volkmar, Keim behaupten, Paulus habe hier von sich aus die Idee des neuen Bundes hineingebracht. Denn dem Judenchristentum wäre es nie in den Sinn gekommen, den alten Bund so zu verwerfen und einen neuen zu verkündigen. Markus habe zwar Paulus nachgeschrieben, aber mit Fleiß seinen Ausdruck abgeschwächt durch Wegschneidung des zu auffallenden Beiworts neu. Lukas, als keckerer Paulinianer, habe es wieder hergestellt und so die vollständige Formel des Paulus wiedergegeben. Aber, müssen wir fragen, wie hat denn Jesus sich ausgedrückt? War er auch unfähig, sich zur Idee eines neuen Bundes, an der Stelle des alten, zu erheben? war er unfähig, etwas auszusprechen, was schon 6 Jahrhunderte vorher Jeremia so kühn ausgesprochen hatte (31, 31 ff.)? Und wenn man es genau ansieht, ist ja die Formel des Markus (welche wahrscheinlich auch bei Matthäus die echte Lesart ist), weit entfernt, die des Paulus zu mildern, eher noch nachdrücklicher. In der That, wenn man übersetzt: „Dies ist mein Blut, das des Bundes“, so spricht ja gerade dieser Ausdruck dem alten Bund den Namen eines Bundes ab. Und wenn man übersetzt: „Dies ist das Blut meines Bundes“, so wird dadurch der Bund Jesu dem israelitischen entgegengesetzt, so stark, als durch das Beiwort neu bei Paulus und Lukas. — Der Nomin. abs. τὸ ἐκχυννόμενον, der die Idee der Vergießung des Bluts grammatisch unabhängig macht, hebt sie dadurch um so stärker hervor. Dieser bei Paulus fehlende Beisatz nähert die Formel des Lukas der der beiden anderen Evangelisten an. — Statt: für euch sagen diese: für Viele. Es ist dies das רבים, viele, Jes. 53, 12, das גוים רבים, Jes. 52, 15, die zahlreichen Nationen, welche das Blut des hingeopferten Messias besprengen soll. Jesus schaut sie im Geist, die von Jesaja angekündigten Myriaden von glaubigen Juden und Heiden, welche sich in den künftigen Jahrhunderten zu dem Mahl, das er einsetzt, herzudrängen werden. — Paulus wiederholt hier den Befehl: Thut dies ..., auf welchem die fortwährende Feier der Handlung beruht. Lukas läßt ihn weg; auch in diesem Punkt nähert sich seine Formel mehr derjenigen der Synoptiker, als der des Paulus.

Wenn es bei irgend einer Stelle moralisch unmöglich ist, anzunehmen, daß die Erzähler — vorausgesetzt, daß sie wirklich Glaubige sind — willkürlich den Wortlaut der Rede Jesu geändert haben, so ist es hier. Wie können wir uns die Verschiedenheiten zwischen diesen vier Formeln erklären? Es mußte von Anfang an in den judenchristlichen Gemeinden eine allgemein angenommene liturgische Formel für die Feier des heiligen Abendmahls vorhanden sein. Dies ist sicher die bei Matthäus und Markus vorliegende. Nur zeigen die zwischen ihnen sich findenden Unterschiede, daß sie keine schriftliche Urkunde gebraucht und daß

---

[1]) Vergl. die interessante Arbeit The Blood Covenant von Clay Trumbull, New-York, 1855.

ebensowenig einer den andern abgeschrieben hat; so erscheint der Befehl Jesu: „Trinket alle daraus" (Matth.) bei Markus in der Form einer wirklichen Thatsache: „Und sie tranken alle daraus"; so läßt wiederum Markus den Zusatz weg: „zur Vergebung der Sünden" (Matthäus). Wir finden also bei ihnen im wesentlichen eine und dieselbe Tradition, aber mit leichten aus der mündlichen Überlieferung entstandenen Abänderungen. — Die sehr abweichende Form bei Paulus und Lukas nötigt uns, auf eine andere Quelle zurückzugehen. Sie ist von Paulus selbst angezeigt: „Ich habe es von dem Herrn empfangen, was ich euch auch mitgeteilt habe" (1. Kor. 11, 23). Hätte Paulus damit keine andere Gewährschaft anführen wollen, als die von den Aposteln ausgehende, in der Kirche allgemein bekannte, mündliche Überlieferung, so hätte er nicht sagen können: Ich habe empfangen, ich (ἐγω γάρ) und: vom Herrn. Er hätte sich dann ausdrücken müssen: „Wir (die Glaubigen) haben von den Aposteln empfangen."[1] Dies, sowie der Unterschied zwischen den beiden auf den Wein und auf das Brot bezüglichen Formeln entscheidet für die Formel des Paulus und Lukas. In den unbedeutenden Verschiedenheiten zwischen den beiden letztern können wir übrigens den Einfluß bemerken, welcher die bei Matthäus und Markus erhaltene traditionelle, liturgische Formel auf Lukas selbst ausgeübt hat. — Was Johannes betrifft, so hätte die Auslassung der Einsetzung des heiligen Abendmahls, welche man ihm als Berechnung auslegt, zu der Zeit, wo er schrieb, schlechterdings keinen Sinn gehabt, und noch weniger im zweiten Jahrhundert, weil damals das Abendmahl in allen Gemeinden gefeiert wurde und ein Fälscher durch eine solche Auslassung nur das Ansehen seiner Schrift gefährdet hätte. Er hat diese Thatsache einfach wie so viele andere als hinlänglich bekannt ausgelassen.

Über die Bedeutung des heiligen Mahls nur Ein Wort. Es scheint mir die Totalität des Heils darzustellen: im Brot die Mitteilung des heiligen Lebens Christi, im Wein die Gabe der göttlichen Begnadigung, oder nach Paulus' Ausdrucksweise die ζωή und die δικαιοσύνη, die Heiligung und die Rechtfertigung. Bei der Einsetzung des Ritus hat Jesus mit dem Brot angefangen, weil das Vergießen des Bluts das Zerbrechen des dasselbe in sich schließenden Gefäßes, des Leibs, voraussetzt. Aber da in der Heils-Aneignung die Rechtfertigung das Mittel ist, des Lebens Christi teilhaftig zu werden, so befolgt Paulus 1. Kor. 10, 16 ff. den entgegengesetzten Gang und beginnt mit dem Kelch, der die erste von dem Glauben zu ergreifende Gnade, die der Versöhnung, repräsentiert. — In der Handlung selbst ist das göttliche Heilswerk nach seinen zwei Seiten, der des göttlichen Gebens und der des menschlichen Nehmens, dargestellt; jenes im Darreichen von Brot und Wein durch den Austeilenden, dieses im Nehmen beider durch den Kommunikanten. Die Bedeutung des menschlichen Akts ist vollkommen klar und einfach für das Bewußtsein dessen, der ihn begeht; er besteht nach den Einsetzungsworten in der dankbaren Erinnerung an Jesus und seine Liebe, oder, wie Paulus es ausdrückt, in „der Verkündigung des Todes des Herrn" (1. Kor. 11, 26), im freudigen Bekennen des Glaubens an seinen Versöhnungstod. Anders verhält es sich mit dem göttlichen Akt; dieser ist etwas Unergründliches und Geheimnisvolles: „Die Gemeinschaft des Blutes und des Leibes Christi" (1. Kor. 10, 16). Es ist daher wohl am Platz, auf diese göttliche Seite am heiligen Abendmahl das Wort anzuwenden: „Die verborgenen Dinge sind für Gott." Wir wissen ganz genau, was wir zu thun haben, um das Abendmahl würdig zu genießen; das Geheimnis der Gabe, welche Gott uns bei einem würdigen Genuß schenken will, muß ihm überlassen bleiben. Schanz sagt von dieser Auffassung, das heiße „keinen Rat mehr wissen." Es bleibt aber meine Überzeugung, daß die Kirche gut daran thun würde, dies als Unionsformel anzuerkennen und so endlich dem Ärgernis ein Ende zu machen, welches sie dadurch gegeben hat, daß sie das von ihrem Herrn hinterlassene Einigungssymbol zur Ursache ihrer leidigsten Spaltungen hat werden lassen.

V. 21—23.[2]) Die Enthüllung des Verräters. — Beim Blick auf den bei den Jüngern herumgehenden Kelch bleibt Jesus mit seinen Gedanken an Judas hängen. So ist also unter diesen fortan so eng miteinander verbundenen Seelen eine, welche von dem gemeinsamen Heil ausgeschlossen bleibt und sich ins Verderben stürzt — ein herzzereißender Kontrast für das Herz Jesu! Πλήν, ausgenommen, drückt eben die Ausnahme aus, welche Judas in diesem Freundeskreis bildet; ἰδού, siehe, weist auf die Überraschung, welche eine so unerwartete Enthüllung bei den Jüngern hervorbringen muß. Nach Lukas hat also Judas der Feier des heiligen Abendmahls angewohnt. Die Erzäh-

[1]) Ein echter Philologe wird niemals den Gebrauch des ἀπό statt παρά einwenden.

[2]) V. 22. T. R. liest mit A und 14 Mjj. και; ℵBDLT: οτι. — ℵ läßt μεν nach υιος weg, welches alle andern Urkunden lesen.

lungen des Matthäus und Markus führen nicht zu demselben Resultat. Die des Matthäus widerspricht sogar dieser Angabe ausdrücklich. Denn es ist nicht annehmbar, daß Judas, nachdem er entlarvt war, noch dageblieben und Zeuge der Einsetzung des Abendmahls gewesen wäre. Aber wir haben dargethan, daß die Ordnung der drei Thatsachen, aus welchen der ganze Vorgang besteht, bei Lukas natürlicher ist, als bei den andern. Was Johannes betrifft, so zeigt sein Bericht, daß Jesus mehreremal während der Mahlzeit auf den Verrat des Judas zurückgekommen ist. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Tradition hier, wie in so vielen andern Fällen, Worte über denselben Gegenstand, welche in verschiedenen Augenblicken gesprochen worden sind, in Ein Ganzes vereinigt hat und daß sie in dieser Form von unsern Synoptikern aufgenommen wurden. So kann man denn annehmen, Jesus habe von dem gegen ihn beabsichtigten Verrat vom Beginn der Mahlzeit an geredet, aber ohne den Verräter zu bezeichnen (vergl. Joh. 13, 11 und 18), woraus sich die Ordnung bei Matthäus und Markus erklären würde; nach der Austeilung des Brotes habe er dann wieder davon gesprochen und diesmal den Judas genannt (Joh. V. 21—27), wodurch sich die Ordnung des Lukas rechtfertigen würde. Die einzige Ungenauigkeit im Bericht des letztern ist, daß er die zwei Akte der Einsetzung zu eng miteinander verbunden hat. Denn Judas muß in der Zwischenzeit zwischen beiden fortgegangen sein und die Mahlzeit wird mit der Austeilung des Kelchs geschlossen haben (Joh. V. 30; Luk. V. 30). — Der Ausdruck des Lukas: mit mir zu Tische sitzen, bezeichnet nichts Spezielles; er hat den gleichen Sinn, wie der des Matthäus: „Die Hand mit mir in die Schüssel tauchen", und bedeutet einfach: „mein Tischgenosse sein".

V. 22. Indessen weiß Jesus wohl, daß sein Leben nicht in der Hand des Verräters steht. Was ihn betrifft, er (μέν) ist ruhig; alles ist von Gott bestimmt; nicht Judas ist der Urheber seines Todes, sondern es ist eine höhere Notwendigkeit, vermöge deren er sterben muß. Aber (πλήν, nur) was wird aus dem Unglücklichen werden, welcher seine Freiheit mißbraucht, um ihn zu verraten? — Das ὅτι, weil, der Alex. am Anfang des V. ist schwieriger, als das einfache καί, und, der Byz. Wenn es echt ist, so drückt es den Gedanken aus: der Verrat des Judas findet statt, weil der göttliche Beschluß des Todes des Messias in Erfüllung gehen muß und der Verrat das Mittel hiezu ist; nur (πλήν) bleibt der, der ihn verübt, unter allen Umständen dafür verantwortlich.

V. 23. Daß die Jünger auf dieses Wort hin untereinander stritten, beweist die Gewandtheit, mit welcher Judas seine Gesinnung zu verbergen gewußt hatte. Das μήτι ἐγώ, bin ich's? der Jünger bei Matthäus und Markus findet hier seine natürliche Stelle. Man hat unwahrscheinlich gefunden, daß Judas auch so gefragt habe (Matth. V. 25). Allein da alle andern fragten, konnte er es ja nicht unterlassen, ohne sich zu verraten. Das Wort Jesu: du sagst es bezeichnet durchaus dasselbe, was Joh. 13, 26: „und er tauchte den Bissen ein und gab ihn Judas Ischarioth." Eben diese Handlung war die Antwort Jesu, welche Matthäus in die Worte umsetzte: du sagst es.

3) V. 24—38. Die Unterredungen nach der Mahlzeit.

Die folgenden Unterredungen beziehen sich: 1) auf einen Streit, der sich an diesem Abend unter den Aposteln erhob (V. 24—30); 2) auf die Verleugnung des Petrus (V. 31—34); 3) auf die Gefahr, welche sie am Ende dieser friedvollen Stunde erwartet (V. 35—38). Es besteht hier eine große Ähnlichkeit zwischen Lukas und Johannes. Die von Lukas berichtete Unterweisung Jesu aus Anlaß des Streits zwischen den Jüngern erinnert auffallend an seine Rede nach der Fußwaschung, Joh. 13, 12—20. Nach Matthäus und

Markus geschah die Ankündigung der Verleugnung des Petrus erst nach dem Lobgesang und nach dem Verlassen des Saals; nach Johannes, wie nach Lukas, fand sie vor dem Weggang statt. Endlich stimmen Lukas und Johannes darin überein, daß sie nach der Ankündigung der Verleugnung noch weitere Unterredungen im Saale setzen. Man sieht also, daß Lukas nicht von den andern Synoptikern abhängt und daß er seine besonderen Quellen hat, deren Genauigkeit sich aus der Vergleichung seines Berichts mit dem des Johannes ergiebt.

V. 24—30. Wer ist der Größeste?

V. 24—27. Die Verbindung δὲ καί ist sehr ungenau; es wird dadurch einfach der folgende Streit an den früheren (V. 23) angeknüpft, aber nicht chronologisch. Es war wohl Lukas nicht bekannt, wann derselbe stattgefunden hatte; er wußte bloß, daß er dieser Mahlzeit angehörte. Aus der Vergleichung der Worte Jesu V. 26 f. mit dem Bericht des Johannes scheint sich mir der Zusammenhang dieses Streits mit der Fußwaschung unzweifelhaft zu ergeben. Er hat daher, wie diese wahrscheinlich auch, eher am Anfang der Mahlzeit stattgefunden. Was hat ihn veranlaßt? Man hat die Frage gemeint, wer dem Meister und den andern Jüngern die Füße waschen sollte. Allein in diesem Fall hätte die Streitfrage eher gelautet: Wer ist der Kleinste? als: Wer ist der Größeste? Man muß daher mit Hofmann und Keil annehmen, daß es sich darum gehandelt hat, wer bei Tisch den Ehrenplatz, d. h. den Platz in nächster Nähe Jesu einnehmen werde. Petrus und namentlich Johannes hatten guten Grund, dieses Vorrecht zu beanspruchen. In diesem Augenblick würde Jesus, nachdem er den Streit zu Gunsten des Johannes entschieden, die Fußwaschung vorgenommen und dann die folgenden Worte geredet haben. — Δοκεῖ. scheint: gemäß den Kundgebungen der Gesinnung Jesu, welche natürlich für das Urteil der Jünger maßgebend ist. — Der Komparat. μείζων steht im Sinn des Superlat.: größer (als die andern).

V. 25. Jesus läßt sich durch diesen Streit weder zum Zorn reizen noch entmutigen; er weiß, daß er durch sein Wort und durch sein Beispiel in die Herzen der Apostel schon ein reines Prinzip gepflanzt hat, welches zuletzt in ihnen alle Gestalten der Sünde überwinden wird: „Ihr seid schon rein um des Worts willen, das ich zu euch geredet habe", sagt er selbst zu ihnen, Joh. 15, 3. So setzt er denn mit Sanftmut die angefangene Arbeit fort. In der menschlichen Gesellschaft herrscht man durch die physische oder intellektuelle Gewalt; und εὐεργέτης, Wohlthäter, ist der Titel, mit welchem die Schmeichler oft die ärgsten Tyrannen zu beehren nicht erröten. — V. 26. Dieser natürlichen menschlichen Gesellschaft stellt Jesus den Typus einer neuen Gesellschaft gegenüber, in welcher es keinen anderen Ehrgeiz geben wird, als den der größten Dienstfertigkeit. Der Ausdruck ὁ νεώτερος, der jüngste, ist parallel mit ὁ διακονῶν, der dienende, weil bei den Juden die niedrigsten und beschwerlichsten Arbeiten den jüngsten Gliedern der Gemeinde übertragen wurden (Apg. 5, 6—10). Der Gedanke ist also: Die wahre Größe zeigt sich in dem Eifer, mit welchem man sich den Mitmenschen zu Dienst stellt.

V. 27. Jesus führt sein eigenes Beispiel an. Wenn man den Ausspruch V. 27 nicht auf die Joh. 13 erzählte Fußwaschung bezieht, so muß man die Worte: Ich bin unter euch wie ein Diener auf das Leben Jesu im allgemeinen anwenden oder auf das Opfer seiner Person, welches er eben jetzt darbringt (V. 19 f.). So hat es wahrscheinlich Lukas gemacht, welchem die in der Tradition verschwundene Thatsache der Fußwaschung unbekannt gewesen

zu sein scheint. Aber auf diese Weise kommt der Gegensatz zwischen: der zu Tische sitzt, und: der dient, nicht zu seinem vollen Recht.

Nachdem Jesus dem aus dem natürlichen Herzen stammenden Ideal von Größe das göttliche Ideal entgegengestellt hat, das er der Welt bringt, läßt er nun auch dem, was an dem Verlangen der Jünger Wahres ist, sein Recht widerfahren. Denn wenn auch demütige Liebe der Weg ist, so ist doch die Herrlichkeit das Ziel; vergl. Röm. 2, 7: „Die, die nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten."

V. 28—30.[1]) Indem Jesus auf euch den Nachdruck legt, denkt er vielleicht an Judas, welcher nicht ausgehalten hatte. In den Worten: Ihr habt bei mir ausgeharrt, spricht sich etwas wie Dankbarkeit aus. — Die Prüfungen oder Versuchungen sind die Entbehrungen, die Glaubensproben, die Verleumdungen, die Nachstellungen, die Verwerfung von seiten des Volks und seiner Häupter. Es war keine Kleinigkeit für diese armen Galiläer, in ihrer Anhänglichkeit an Jesus zu beharren und der allgemeinen Mißstimmung und dem Haß derer, welche das öffentliche Gewissen beherrschten, Trotz zu bieten.

V. 29 und 30. Das κἀγώ, und ich, entspricht dem ὑμεῖς, ihr, in V. 28: „Das habt ihr für mich gethan: ihr habt an meinen Kämpfen und meiner Erniedrigung teilgenommen; dies will ich für euch thun: an meinem Triumph sollt ihr teilnehmen." — Διατίθεσθαι, testamentarisch oder auf anderem Weg von dem Seinigen verteilen. Βασιλείαν ist offenbar das gemeinsame Objekt beider Verba, nicht bloß des ersten, wie Bleek, Hofmann u. a. meinen, indem sie dem διατίθεμαι den ganzen Schluß von V. 30 zum Objekt geben. Die Wiederholung desselben Verbums ist beabsichtigt und gestattet nicht, für διατίθεμαι und διέθετο zwei verschiedene Objekte anzunehmen. — Das Fehlen des Artikels vor βασιλείαν führt darauf, diesen Ausdruck eher auf die königliche Würde (ein Königtum), als auf das Königreich selbst zu beziehen. — Man könnte hier an die geistliche Herrschaft denken, welche die Apostel durch die Ausbreitung des Lichts, dessen Träger sie sind, ausüben werden. Die Bilder des folgenden V. hätten entweder einen entsprechenden geistlichen Sinn oder würden sich auf die einstige Glückseligkeit und Macht als Zweck (ἵνα, damit) der gegenwärtigen Thätigkeit beziehen. Aber der eschatologische Sinn der beiden Verse ist doch der natürlichste: „Ich werde euch eine Herrschermacht geben, welche ein Stück von der mir selbst übertragenen ist, damit ihr, die ihr heute Gäste bei diesem Passahmahl seid, auch an meinem himmlischen Mahl teilnehmet und in meinem Namen das Gericht über die Geschlechter Israels ausübet." Hofmann meint, man müsse hier κρίνειν im Sinn von regieren, nicht: richten, nehmen. Die eschatologische Bedeutung dieses Ausspruchs spricht nicht für diese Erklärung, durch welche mehr Schwierigkeiten verursacht als beseitigt werden. — Nach 1. Kor. 6, 2 f. „werden die Glaubigen die Welt und sogar die Engel richten". Die Apostel werden bei dem allgemeinen Gericht sozusagen mit der israelitischen Abteilung beauftragt werden; vergl. Apok. 20, 4. Das Wort Joh. 13, 20, welches jedenfalls ungefähr zur gleichen Zeit gesprochen worden sein muß, wie das vorliegende, hat eine merkwürdige Ähnlichkeit mit V. 29; es ist sozusagen eine vergeistigte Wiedergabe desselben. — Der Ausspruch Matth. 19, 28 ist ohne Zweifel mit dem unsrigen identisch, scheint mir aber im Zusammenhang des Lukas besser motiviert zu sein, als in dem des Matthäus. — Wäre Lukas gegen die Zwölfe so feindselig gesinnt gewesen, wie die Tübinger Schule behauptet, so hätte er ohne Zweifel diese für sie so ehrenvolle Erklärung ausgelassen, wie man ihn andere ähnliche Aussprüche weggelassen zu haben beschuldigt.

---

[1]) V. 30. EFG und 5 Mjj. lassen die Worte ἐν τη βασιλεια μου weg.

V. 31—34.[1]) Die Ankündigung der Verleugnung des Petrus. — Mögen die Worte: Und der Herr sprach, echt sein oder nicht, so ist es schwer, zwischen dieser dem Petrus erteilten Warnung und der vorhergegangenen Verheißung eine Verbindung herzustellen. Hofmann nimmt an, Petrus sei durch den Streit über die Frage, wer der Größeste sei, gekränkt worden, da ihm diese längst gelöst schien, und nun habe Jesus diese leichte Kränkung durch einen noch größeren Schmerz in Vergessenheit bringen wollen. Man könnte eher denken, Jesus sei durch das Hinausgehen des Judas, welches einige Augenblicke vorher stattgefunden hatte, an die Rolle erinnert worden, welche der Versucher bei allen andern Jüngern und namentlich bei Petrus in Bälde spielen sollte. Johannes begründet diese Warnung sehr einfach folgendermaßen: Jesus sagt zu seinen Jüngern: „Ihr könnt mir jetzt nicht folgen; ihr müßt euch in die Trennung fügen". Darauf erwidert Petrus, er sei bereit, ihn durch alles hindurch zu begleiten. Als Antwort kündigt ihm dann Jesus seine baldige Verleugnung an. Nach Johannes und Lukas hat sich dies alles noch im Festsaal begeben; Matthäus und Markus setzen die Ankündigung der Verleugnung auf den Weg nach Gethsemane. Der Bericht des Johannes scheint mir zu Gunsten des Lukas zu entscheiden. Denn man kann unmöglich annehmen, wie einige wollen, daß Jesus diese Weissagung zweimal ausgesprochen habe. Der Versucher ist da; nachdem er sich des Judas bemächtigt hat, bedroht er auch die andern Jünger; er schickt sich an, Jesum selbst anzufallen. „Der Fürst dieser Welt kommt" (Joh. 14, 30). In diesen Stunden allgemeiner Prüfung steht die Gefahr für jeden im Verhältnis zu dem Maß von Selbstsucht, welches er in seinem Herzen trägt. Aus diesem Grund wendet sich Jesus unmittelbar an Petrus. Durch die zweimal wiederholte Anrede: Simon, spielt er auf seinen natürlichen Charakter an und warnt ihn vor der Selbstüberschätzung, welche der vorherrschende Zug in demselben ist. Das ἐξ in ἐξῃτήσατο enthält den Gedanken: ihn aus der Hand Jesu in die seinige herüberspielen. Das uns nur durch die griechischen Lexikographen bekannte Verb. σινιάζω bedeutet: im Sieb oder mit der Worfschaufel hin- und herschütteln. Der Satan bittet um das Recht, die Zwölfe auf die Probe stellen zu dürfen; und er macht sich Gott gegenüber anheischig, wie einst bei Hiob, zu beweisen, daß im Grunde der beste von den Jüngern ein Judas sei. Jesus sagt nicht (V. 32), daß dieses Begehren ihm verweigert worden sei. Aus der Fürbitte Jesu geht vielmehr hervor, daß es ihm bezüglich des Petrus, ja auch bezüglich aller andern gewährt worden ist (Joh. 16, 32). Nur sucht Jesus bei ersterem die schweren Folgen des ihm drohenden, furchtbaren Falles abzuwehren. Die Untreue, die die Jünger zu begehen im Begriff waren, hätte das Band zwischen ihm und ihnen zerreißen können. Petrus besonders hätte dadurch in eine Verzweiflung gestürzt werden können, ähnlich der, in welcher Judas unterging. Aber während der Feind die schwache Seite der Jünger ausspäht, um sie ins Verderben zu stürzen, wacht Jesus und betet, um zu hindern, daß seine Streiche für irgendeinen von ihnen tötlich wirken. Ἐπιστρέψας erklärt Langen nach Grotius und andern im Sinn von שׁוּב: „stärke aufs neue deine Brüder". Aber diese Bedeutung von ἐπιστρέφειν ist im Griechischen unbekannt; sie findet sich auch nicht in der Stelle der LXX, welche man gewöhnlich anführt, Ps. 85, 7. Wann Petrus sich zu Gott bekehrt und durch eine ernstliche Buße das zerrissene Band erneuert haben wird (1, 16), wird er seinen Brüdern eine Stütze ihres gemeinsamen Glaubens sein. Eben dies ist er in der Zeit zwi-

[1]) V. 31. T. R. mit ℵ A D und 15 Mjj. It. Syr. (mit Syr^{cur}): ειπε δε ο κυριος; diese Worte fehlen bei B L T und Cop. Sah. — V. 34. T. R. mit A und 9 Mjj.: πριν η; ℵ B L T; εως; andere: εως ου oder εως οτου.

schen der Auferstehung und Pfingsten wirklich gewesen. Welches Licht wirft dieser Ausspruch Jesu auf die starke Realität der Vorgänge in der unsichtbaren Welt und ihren Einfluß auf die irdischen Dinge! Obgleich er uns nur von Lukas erhalten ist, erkennt Holtzmann doch seine Echtheit an. Er schreibt ihn einer besonderen Tradition zu. Dennoch hält ihn dies nicht ab, den ganzen Bericht von einer gemeinsamen Quelle abzuleiten.

V. 34. Da Petrus an seine Treue mehr glaubt als an das Wort Jesu, so kündigt ihm dieser, um seine Selbstüberschätzung niederzuschlagen, seinen nahen Fall an. Der Name Petrus ist hier nicht ohne Absicht statt Simon gesetzt (V. 31). Er steht als Titel: „Du, den ich so hoch erhoben, aus dem ich einen Petrus gemacht habe, wirst also so tief fallen?“ Man unterschied drei Hahnenschreie; der erste fand statt zwischen 12 und 1 Uhr, der zweite gegen 3, der dritte zwischen 5 und 6 Uhr. Daher hieß auch die dritte Nachtwache (von 12 bis 3 Uhr), also die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Hahnenschrei, ἀλεκτροφωνία, Hahnenschrei (Mark. 13, 35). Das Wort Jesu, wie es bei Lukas, Matthäus und Johannes lautet, hat daher den Sinn: „Heute, ehe die zweite Nachtwache, die Zeit von 9 bis 12 Uhr, verflossen ist, wirst du mich dreimal verleugnet haben.“ Markus sagt, mehr ins Einzelne gehend und wohl genauer: „Ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnet haben.“ Das heißt nicht mehr: vor Mitternacht, sondern vor 3 Uhr.[1] Die Erwähnung zweier verschiedener Rufe, deren erster schon für Petrus eine Warnung sein mußte, hebt die Größe seiner Verfehlung stärker hervor. — An die Idee der dem Petrus drohenden Gefahr schließt sich in natürlicher Weise die der schwierigen Stellung an, welche der Tod Jesu für seine Jünger überhaupt gegenüber ihren Mitbürgern herbeiführen wird.

V. 35—38.[2] Die neue Stellung der Jünger. — Bis jetzt hatten die Jünger vermöge der Gunst, in welcher Jesus bei einem Teil des Volks stund, eine verhältnismäßig leichte Zeit gehabt. Aber der große entscheidende Zusammenstoß mit den jüdischen Behörden, welcher loszubrechen drohte, mußte diese günstige Lage völlig ändern; und wie hätten die Apostel nicht den Rückschlag davon während ihrer ganzen ferneren Laufbahn erfahren sollen? Mit diesem Gedanken ist der Herr in diesem Augenblick beschäftigt; er veranschaulicht ihn lebhaft durch die folgenden Bilder. Um ihnen die Veränderung der Lage, von welcher er sie in Kenntnis zu setzen für notwendig erachtet, desto lebhafter zum Bewußtsein zu bringen, erinnert er sie an ihre erste Sendung, die so friedlich verlaufen ist. Nur bei dieser Gelegenheit erfahren wir den glücklichen Ausgang dieser ersten Glaubensprobe, der er sie unterworfen hatte. Der Geschichtschreiber hatte nichts davon gesagt (9, 6). Fortan gilt es, klug zu sein und zu bedenken, daß sie von Feinden umringt sind. Das Objekt von μὴ ἔχων ist offenbar μάχαιραν (nicht πήραν oder βαλαντίον): „Wer keines hat (Schwert), kaufe sich eines.“ Es ist eine Schärfung der vorhergehenden Mahnung. Nicht nur können sie in Zukunft nicht mehr auf die Gastfreundlichkeit rechnen, welche sie zur Zeit der Beliebtheit des Meisters genießen durften, und müssen sich gefaßt machen, künftig wie gewöhnliche Reisende ihre Zeche zu bezahlen; sondern sie werden dem ausgesprochensten Wider-

---

[1] Schneller (Kennst du das Land? S. 237) scheint diesen zweiten Hahnenschrei gegen 3 Uhr nicht zu kennen oder auf den frühen Morgen zu verlegen. Aber er hat Mark. 13, 35 gegen sich, wo zwischen ἀλεκτοροφωνία und πρωΐ streng unterschieden ist.

[2] V. 35. Die Verse 35—38 läßt Marcion weg. — V. 36. BLT lesen δε statt ουν. — E und 7 Mjj. lesen πωλησει statt πωλησατω. — DE und 7 Mjj. lesen αγορασει statt αγορασατω. — V. 37. T. R. liest ετι mit Γ und 11 Mjj. It^{pler} Syr. (und Syr^{cur}); fehlt bei allen andern. — ℵB und 4 Mjj. Syr^{cur} lesen το statt τα.

willen begegnen. Als Jünger eines Übelthäters werden sie selbst als gefährliche Menschen betrachtet werden und sich mit ihren Landsleuten und der ganzen Welt in Krieg sehen. Vergl. Joh. 15, 18—23, von welchem Abschnitt der vorliegende gleichsam die Zusammenfassung und Parallele ist. Das Schwert ist hier, wie Matth. 10, 34 und Luk. 12, 51 nichts anderes als das Bild des Zustandes offener Feindschaft. Natürlich darf im Sinn dessen, der gesagt hat: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe", dieser Ausspruch nicht wörtlich genommen werden. Der Jünger Jesu hat keine andere Waffe, als das Schwert des Geistes, von welchem Paulus redet (Eph. 6, 17.) Es ist unbegreiflich, wie Weizsäcker (S. 563) in dieser Stelle des Lukas den Beweis finden kann, daß Jesus nach einer Form der Tradition eine Zeitlang die Absicht gehabt habe, sich mit Waffengewalt zu wehren. Er hätte also zwischen diesem Ausspruch und dem Verbot an seine Jünger, das Schwert zu gebrauchen (V. 51), seine Ansicht über ihre Handlungsweise gewechselt; vergl. Matth. 26, 52 f.: „Wer das Schwert nimmt, wird durchs Schwert umkommen." — Das ἔτι, noch, nach ὅτι ist sicher im Text beizubehalten, obwohl es in allen Alex. und selbst in A fehlt. Die Auslassung desselben kommt von einer Verwechselung des ἔτι mit dem vorhergehenden ὅτι (Weiß). Die alten Übersetzungen (It. und Syr.) sprechen für Beibehaltung dieses so leicht zu übersehenden, kleinen Wortes. Trotzdem wird es von Westcott und Hort und selbst von Tischendorf ausgeworfen. — Das καὶ γάρ, und in der That, kündigt an, daß das tragische Ende der Amtsführung Jesu auch naht, woraus folgt, daß alle Züge der prophetischen Schilderung bald in Erfüllung gehen müssen.

V. 38. Die Jünger nehmen die Weisung Jesu buchstäblich, ja sie scheinen sich etwas auf ihre Vorsorge zu gut zu thun. Das: es ist genug, hat man erklärt: „Nichts weiter davon, brechen wir ab, die Ereignisse werden euch klar machen, was ich habe sagen wollen." Natürlicher aber faßt man das ἱκανόν ἐστιν in leicht ironischem Sinn: „Ja in der That, zu dem Gebrauch, den ihr von solchen Waffen zu machen habt, sind diese zwei Schwerter wohl hinreichend." — Hierher sind die Worte zu setzen: „Stehet auf, lasset uns von hinnen gehen!", welche Jesus nach Johannes (14, 31) im Augenblick des Aufbruchs nach Gethsemane spricht, nicht, wie die syrische Übersetzung von Cureton thut, die Worte: „Steht auf, laßt uns gehen!", mit welchen Matthäus (26, 46) den Auftritt in Gethsemane schließt. — Wenn die Synoptiker aus den letzten Reden Jesu (Joh. 14—17) nur Weniges erhalten haben, so erklärt sich dies daraus, daß die mündliche Überlieferung nicht geeignet war, Worte solcher Art fortzupflanzen; sie gingen zu sehr über das Niveau der populären Verkündigung hinaus, auf welche es bei der Bildung der Tradition abgesehen war. Es waren dies Schätze, welche nur ein auserlesener Hörer bewahren und wiedergeben konnte.

III. Gethsemane.

22, 39—46.

Das Lamm Gottes sollte sich von den typischen Opfern unterscheiden durch die freiwillige Übernahme des Todes als Strafe der Sünde. Deswegen mußte im Leben Jesu ein entscheidender Augenblick kommen, wo er im vollen Gebrauch seines Bewußtseins und seiner Freiheit sich entschloß zu dem Übelthätertod, den er leiden sollte. Getrunken hat er in Gethsemane den Kelch selbst nicht; seine eigenen Worte, die er nach dem Auftritt in Gethsemane gesprochen hat, Joh. 18, 11: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?" zeigen deutlich, daß er unter dem Kelch den Kreuzestod verstanden hat. Der Kampf in Gethsemane war nicht das Opfer, sondern das klare

Vorhersehen und die freiwillige, bewußte Übernahme desselben, und diese ist häufig schmerzlicher als das Opfer selbst. Dieser Augenblick entspricht dem, wo er in der Wüste die Weltherrschaft ausschlug. Dort verzichtete er darauf, ohne Gott über uns zu herrschen; hier willigt er ein, für uns mit Gott zu sterben. Es ist der 4, 13 vorherverkündigte Augenblick, die neue Gelegenheit, auf welche der Satan wartete: dort hatte er es auf die Liebe zum Genuß abgesehen, hier wendet er sich an die Furcht vor dem Schmerz. — Jeder Evangelist hat hier einige besondere Züge, welche für die Unabhängigkeit seiner Quellen zeugen. Matthäus hebt besonders die Steigerung des Kampfs und den Fortschritt in der Selbstopferung hervor. Markus hat das Wort von entscheidender Bedeutung erhalten: Abba, Vater, es ist dir alles möglich." Lukas schildert ins einzelne die außerordentlichen physischen Wirkungen dieses geistigen Todeskampfs. Im übrigen ist sein Bericht sehr kurz. Johannes läßt den ganzen Auftritt aus, aber nicht ohne ihm seine Stelle anzuweisen, indem er wenigstens den Ort desselben ausdrücklich angiebt (18, 1). In dem wichtigen Abschnitt, 12, 23—28, hat uns dieser Evangelist das wahre Wesen dieses Kampfs enthüllt, welcher schon seit mehreren Tagen im Innern Jesu sich abzuspielen angefangen hatte. Diese Stelle ist trotz Keims Widerspruch ein hinreichender Beweis, daß die Auslassung des Kampfs in Gethsemane keinerlei dogmatische Bedeutung hat. Wenn die Thatsachen hinlänglich bekannt sind, so beschränkt sich Johannes darauf, irgendein Wort Jesu mitzuteilen, welches ihre Bedeutung klar macht. So wird durch Kap. 3 die Handlung der Taufe, durch Kap. 6 die des heiligen Abendmahls beleuchtet. Lukas hat uns schon früher einmal einen Einblick gewährt in die schmerzlichen Gefühle, welche Jesu Gemüt beim Hinblick auf das bevorstehende Leiden erfüllten (12, 50). — Der Hebräerbrief enthält in 5, 7—9 eine sehr klare Anspielung auf den Bericht von Gethsemane, wo die wahre Menschheit des Heilands wie nirgends zu Tage tritt; es ist dies um so bedeutsamer, als diese Schrift eine von denen ist, welche zugleich seine Gottheit am nachdrücklichsten hervorheben.

V. 39—40.[1]) Die Ankunft in Gethsemane. — Das Wort er ging hinaus (V. 39) schließt das Hinausgehen aus dem Saal und aus der Stadt zugleich in sich. Der Ausdruck Ölberg, welchen hier unsre drei Synoptiker gebrauchen, bezeichnet in weiterem Sinn den Fuß des Berges, welcher unmittelbar jenseits des Kidron beginnt; vergl. Joh. 18, 1. Die nordwestliche Ecke der Einfriedigung, welche man heutzutage als Garten Gethsemane zeigt, ist nur etwa 50 Schritte von dem Bach entfernt. Der kleine Zug: nach seiner Gewohnheit bedeutet: ohne den Versuch zu machen, dem Judas zu entgehen, welcher, wie zu erwarten war, ihn an diesem Ort suchen würde. — Auch: trotz der ihnen drohenden Gefahr.

V. 40. Jesus sieht für seine Jünger die Glaubensprobe kommen, die ihn selbst erwartet; daher fordert er sie auf, sich durch Gebet darauf vorzubereiten und ermuntert sie dazu durch sein eigenes Beispiel. Die Anwendung des Wortes εισελθειν, kommen in, um das Unterliegen zu bezeichnen, wird erklärlich, wenn man in Gedanken dieses Zeitwort dem διελθειν, durchkommen, entgegengesetzt. — Bei Matthäus und Markus kündigt Jesus den Jüngern seine Absicht, zu beten, an, aber ohne sie zum Beten aufzufordern. Mußte sie nicht sein Beispiel von selbst dazu antreiben?

V. 41—44.[2]) Die Angst Jesu. — Der Ausdruck ἀπεσπάσθη bezeichnet

---

[1]) V. 39. ℵABD und 2 Mjj. lassen αυτου weg, welches T. R. mit M und 14 Mjj. It^{pler} Syr. (mit Syr^{cur}) liest. — B läßt και nach αυτω weg.

[2]) V. 41. ℵTΓ lesen προσηυξατο. — V. 42. T. R. mit A und 11 Mjj.: παρενεγκειν; ℵ und 5 Mjj.: παρενεγκαι; BDT It^{pler}: παρενεγκε. — V. 43. ABRT lassen die Verse 43 und 44 weg; E und 4 Mjj. versehen sie mit einem Zeichen der Bezweifelung; sie finden

eine rasche, gewaltsame Bewegung und zugleich eine Art von Passivität; er wird durch die Erregung, die sich seiner bemächtigt, von den Seinigen gleichsam fortgerissen (Apg. 21, 1). Lukas faßt hier zwei Momente zusammen, welche Matthäus und Markus unterscheiden. Bei diesen entfernt er sich zuerst von den Jüngern, indem er den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich nimmt, und vertraut diesen die Angst an, von welcher er ergriffen wird; dann trennt er sich auch von diesen, um ganz allein zu sein. — Der Ausdruck: ungefähr einen Steinwurf weit, ist dem Lukas eigentümlich. Statt: kniete nieder, sagt Markus: „er fiel auf die Erde", Matthäus: „auf sein Angesicht." — Die Lesarten παρένεγκε im Vatic. und παρενέγκαι im Sinait.: „wenn du willst, so laß vorübergehen", sind aus Markus entnommen, wo sie sich gerade in denselben Handschriften finden. Die Lesart παρενεγκεῖν des T. R. ist, selbst nach Weiß, die richtige. Die beiden Varianten erklären sich aus dem Fehlen des Hauptsatzes, der im recipierten Text hineinzudenken ist: „Wenn du ... vorübergehen lassen möchtest", nämlich: „so würde ich dich preisen". Das Bild des Kelchs ist allen drei gemeinsam; es hatte sich der Tradition unauslöschlich eingeprägt. Dieser Kelch, in Betreff dessen Jesus sich von Gott erbittet, daß er ihn an seinen Lippen vorübergehen lasse (παρά, neben), ist das Symbol des schrecklichen Kreuzestodes, dessen blutiges, schauerliches Bild ihm in diesem Augenblick ein gewandter Maler mit außerordentlicher Lebhaftigkeit vor Augen stellt. Es ist derselbe, welcher ihm in der Wüste durch ein ähnliches Blendwerk die wunderbare Anschauung der Herrlichkeiten des messianischen Reichs vorzauberte. — Die Darstellung des Markus unterscheidet sich durch die bedeutsamen, unzweifelhaft echten Worte: „Abba, Vater, es ist dir alles möglich". Es ist dies die letzte und höchste Anrufung der väterlichen Liebe und zugleich der Allmacht Gottes. Auf das Werk der Erlösung der Menschheit verzichtet Jesus keinen Augenblick; er fragt nur, ob denn das Kreuz das einzige Mittel sei, diesen Zweck zu erreichen. Könnte Gott in seiner unbeschränkten Macht nicht eine andere Art der Versöhnung finden? So hat also auch Jesus gehorchen müssen, ohne zu verstehen: „wandeln im Glauben". Daher die Ausdrücke Hebr. 5, 8: „Er hat Gehorsam gelernt", und 12, 2: ἀρχηγὸς τῆς πίστεως, der Herzog des Glaubens. — Enthält aber nicht in den folgenden Worten der so scharfe Gegensatz zwischen mein Wille und dein Wille wirklich einen Konflikt zwischen Gottes und Jesu Willen, folglich bei dem letzteren wenigstens ein Minimum von Sünde? Nein; denn was Jesus hier mein Wille nennt, ist weder sein ganzer, noch sein definitiver Wille, sondern nur der des natürlichen Triebs, welchen Gott selbst uns eingepflanzt hat und welcher dem Leiden widerstrebt. Nicht zum Leiden hat uns Gott einen Leib und eine Seele gegeben. Das Widerstreben des Willens gegen einen Tod, wie Jesus ihn vor sich sah, ist also etwas Natürliches und Berechtigtes. Es ist sogar so notwendig, daß ohne dasselbe der Gehorsam gar kein Opfer wäre. Gerade dieser Widerstand macht aus dem Gekreuzigten ein wirkliches Opferlamm. Ohne denselben müßte man wie Isaak fragen: „Wo ist das Lamm zum Brandopfer?" Das Opfer beginnt also gerade mit diesem Konflikt zwischen der Stimme der Natur und dem höheren Willen, der in ihm aus den Forderungen seines göttlichen Berufs sich ergiebt. Aber dieser Konflikt schließt nichts Sündhaftes in sich, solange die Stimme der Natur sich nicht von dem Drang des Geistes ablöst, welcher an den göttlichen Willen gebunden bleibt und zuletzt das Übergewicht bekommt.

---

sich bei ℵ D und 10 Mjj. It. Syr. (mit Syr[cur]). Justin und Iren. kennen den V. 44. Bezüglich der andern Kirchenväter siehe Tischendorf. — V. 44. T. R. mit D und 13 Mjj.: καταβαινοντες; ℵ X It[aliq] Syr[cur]: καταβαινοντος.

Es ist also hier kein Konflikt zwischen Jesus und Gott, sondern zwischen zwei Elementen in Jesus selbst, der Natur und dem Geist, welcher keinen Augenblick mit dem göttlichen Willen bricht. Wie Hofmann sagt: „Jesus unterwirft seinen Willen nicht bloß dem göttlichen Willen, sondern auch seinem eigenen, welcher will, daß Gottes Wille geschehe." Aber nur allmählich, durch einen schmerzlichen Kampf, kommt es dahin, daß zuletzt der natürliche Wille in dem des Geistes aufgeht und wieder eine völlige, innere Harmonie in Jesus herrscht. — Lukas giebt, wie Markus, nur den ersten Akt des Gebets und beschränkt sich darauf, die folgenden übersichtlich anzudeuten, während uns Matthäus einen tieferen Einblick in den Fortschritt der inneren Ergebung Jesu gewährt; vergl. Matth. V. 39 und 42. Wieviel menschlicher erscheint doch Jesus in unsern Evangelien, als in der herkömmlichen Dogmatik! So würde eine Jesum vergottende Tradition nicht erfunden haben! — Die Erscheinung des Engels, V. 43, erwähnt nur Lukas. Allerdings fehlt dieser, wie der folgende Vers im Vatic. und Alexandr., und in einigen Byzant. sind beide Verse mit einem Zeichen der Bezweiflung versehen; aber sie stehen im Sinait. und Cantabr., in 13 andern Mjj. und in den zwei ältesten Übersetzungen (Itala und Peschito). Der zweite wird von Justin und Irenäus citiert. Es ist nicht wahrscheinlich, daß solche Einzelheiten durch Interpolation hinzugekommen sind; vielmehr ist es denkbarer, daß diese Verse, welche der Gottheit Jesu zu widersprechen schienen, unter dem Vorwand gestrichen worden sind, daß nichts Derartiges im Matthäus und Markus stehe. Bleek hält die Verse für echt, meint aber, sie hätten im Ur-Evangelium gefehlt und Lukas habe sie auf Grund einer späteren Tradition eingefügt. Schleiermacher setzt die Existenz einer poetischen Schrift voraus, in welcher das geistige Leiden des Heilands beschrieben war und aus welcher die Verse 43 f. entnommen worden seien. Aber die Schwierigkeit, welche es der Orthodoxie macht, solche Züge zurecht zu legen, macht es nicht denkbar, daß sie dieselben erfunden hätte.

Die Erscheinung dieses himmlischen Wesens sollte nicht dem Kampf ein Ende machen, sondern Jesu eine geistige, ja auch eine leibliche Auffrischung bringen, wie in der Wüste. Es war keine bloße Redensart, was er vorher gesagt hatte: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod." Wie in der Wüste infolge des Hungers, so fühlte er sich jetzt unter dem Druck der Angst bis zum Tode erschöpft. Die Gegenwart dieses himmlischen Wesens weht ihm einen Lebenshauch zu. Eine göttliche Erfrischung geht ihm durch Leib und Seele, und nur so bekommt er die Kraft, den Kampf wieder aufzunehmen und bis ans Ende fortzusetzen, dessen Heftigkeit er eben jetzt physisch zu unterliegen im Begriff war.

Die Auslassung von V. 44 in denselben Urkunden, wo V. 43 fehlt, kommt vielleicht von derselben Ursache her oder auch von einer Verwechselung der beiden καί am Anfang der Verse 44 und 45. Jedenfalls ist eine Auslassung wahrscheinlicher als eine Interpolation. — Der Kampf wird so heftig, daß eine Art physischer Zersetzung dadurch entsteht. Die Worte: wie Blutstropfen, drücken mehr aus, als eine bloße Vergleichung zwischen der Dichtheit des Schweißes und der des Bluts. Die Ausdrücke bezeichnen, daß der Schweiß die Farbe des Bluts annahm. Ähnliche Erscheinungen sind bekannt. Schon einfache Regung der Scham oder des Zorns treibt plötzlich das Blut ins Gesicht. Und es sind Fälle bekannt, wo das Blut, wenn es durch die Angst gewaltsam umgetrieben wird, zuletzt durch die es enthaltenden Gefäße dringt und zugleich mit dem Schweiß durch die Schweißdrüsen zum Ausstoß kommt.[1]) Die Lesart καταβαίνοντος, fallend (auf Blut bezogen), im Sinait.,

[1]) Siehe Langen, S. 212—214.

obgleich von Tischendorf angenommen, hat keine innere Wahrscheinlichkeit. Das Partizip bezieht sich einfacher auf das Hauptsubstantiv als auf das ergänzende Nebenwort. — Die Jünger können diese Erscheinung wohl selbst bemerkt haben, als Jesus kam, um sie zu wecken; denn der Garten war vom Vollmond beleuchtet. Ebenso konnten sie die ersten Worte von dem Gebet Jesu hören; denn sie schliefen nicht sogleich ein, sondern erst, als das Gebet länger dauerte, wie bei der Verklärung (9, 32). Es waren natürlich schon früher vorläufige Symptome des Kampfs bei Jesus vorgekommen (12, 49 f.; Joh. 12, 27); aber diesmal ist die Todesangst der Art, daß die Einwirkung einer übernatürlichen Macht unverkennbar ist. Der Satan war in den Kreis der Zwölfe eingebrochen und hatte sich des Herzens des Judas bemächtigt; er war im Begriff, die andern Jünger zu sichten. Jesus selbst erfährt in diesem Augenblick seine Einwirkung: „Dies ist die Macht der Finsternis“, sagt er V. 53. Vergl. auch Luk. 4, 13: „Er wich von ihm bis zu einem günstigen Zeitpunkt.“

V. 45—46. Vorwurf Jesu an die Jünger. — Das dreimalige Aufwecken nimmt Lukas in eines zusammen. Dann sucht er den seltsamen Schlaf, der die Jünger ermannt, zu erklären und zwar in dem für sie günstigsten Sinn: der Grund desselben ist keineswegs Gleichgiltigkeit, sondern die auf ihnen lastende Betrübnis. Es ist bekannt, daß ein tiefgehender Schmerz vermöge der Erschöpfung schläfrig macht, besonders nach starker, langer Anspannung. Diese Erklärung ist durchaus dem Lukas eigentümlich; wie ganz entgegengesetzt ist sie der feindseligen Gesinnung gegen die Jünger, welche man ihm zuschreibt!

V. 46. Jesus steht von dem Kampf auf, von der Angst befreit, wie der Hebräerbrief sagt, d. h. im Besitz der völligen Fassung, welche die vollständige Hingebung dem Gemüt verleiht. Zwar hat der Kreuzestod nichts von seiner Qual verloren, aber der Eindruck, den seine Erwartung auf Jesum macht, ist nicht mehr derselbe. Er hat sich ganz ergeben; er hat gethan, was er selbst ankündigte, ehe er über den Kidron ging: „ich heilige mich selbst für sie“ (Joh. 17, 19), ein Akt, welchen der Hebräerbrief ausdrückt in den Worten: „Er hat sich vermittelst des ewigen Geistes selbst fleckenlos Gott dargebracht“ (9, 14). Nachdem er einmal das Opfer auf sich genommen hat, empfindet er schon im voraus die Ruhe des vollbrachten Opfers. Er geht fortan festen Schrittes dem Kreuz entgegen, vor dessen Anblick er kurz vorher gebebt hatte. Anders seine Jünger. Sie haben die ihnen drohende Gefahr der Untreue nicht fest ins Auge gefaßt und sich nicht durch Wachen und Beten darauf vorbereitet. Es ist natürlich, daß sie unterliegen.

Zweiter Kreis.

22, 47 — 23, 46.

Das Leiden.

Der Tod Jesu ist nach der Ansicht der Evangelisten und nach den Worten, die sie ihm in den Mund legen, nicht bloß das geschichtliche Ergebnis des Konflikts, der zwischen ihm und den theokratischen Behörden eingetreten war. Es begegnet ihm nur, was über ihn bestimmt ist (22, 22). Es muß also geschehen (Matth. 26, 54). Er selbst hat einen Augenblick gegen dieses geheimnisvolle „Muß“ zu ringen gesucht, indem er sich an die unbeschränkte Möglichkeit wendete, welche mit der göttlichen Freiheit eins ist (Mark. 14, 36). Aber die Last ist mit ihrem ganzen Gewicht auf ihn zurückgefallen und er hat sie jetzt auf sich genommen. Er stirbt für die Vergebung der Sünden der Welt (Matth. 26, 28). Im Grund sagt die apostolische Dogmatik auch

nicht weiter. Nur tritt natürlich in den Episteln der göttliche Plan, in den Evangelien die Thätigkeit der menschlichen Faktoren mehr hervor. Die beiden Gesichtspunkte ergänzen sich gegenseitig: Gott wirkt durch die Geschichte und die Geschichte verwirklicht den göttlichen Gedanken.

Dieser Kreis begreift in sich die Berichte I. von der Gefangennehmung Jesu (22, 47—53); II. von seinem geistlichen und weltlichen Verhör (22, 54 — 23, 25); III. von seiner Hinrichtung (V. 26—46).

I. Gefangennehmung Jesu.
22, 47—53.

In diesem ersten Abschnitt sind wieder drei Begebenheiten enthalten: 1) der Kuß des Judas (V. 47 und 48); 2) der Verteidigungsversuch der Jünger (V. 49—51); 3) der Vorwurf, welchen Jesus der Schar macht (V. 52 und 53).

V. 47—48. Der Kuß des Judas. — Das Zeichen, welches Judas mit der Schar verabredet hatte, war dazu bestimmt, zu verhindern, daß Jesus etwa entkomme, während einer seiner Jünger statt seiner ergriffen würde. In der Wahl dieses Zeichens an und für sich lag, wie Langen bemerkt, keine abgefeimte Heuchelei. Der Kuß war die gewöhnliche Art der Begrüßung, besonders des Meisters durch die Schüler. Den Zweck des Grußes erwähnt Lukas nicht, er versteht sich von selbst. Bei Johannes sehen wir, daß das freimütige Benehmen Jesu, der selbst der Schar entgegentrat, dieses Zeichen überflüssig und fast lächerlich machte. — Die Anrede Jesu an Judas, V. 48, lautet bei Matthäus ziemlich verschieden; bei Markus fehlt sie. In Erinnerung an diesen Kuß wurde in der Urkirche am Charfreitag von der Sitte des Bruderkusses Umgang genommen. Was bei Johannes noch weiter kommt (das Ich bin's Jesu mit seinen Folgen) hatte lediglich zum Zweck zu verhindern, daß kein Jünger zugleich mit Jesus verhaftet würde.

V. 49—51.[1]) Der Verteidigungsversuch. — Ehe Jesus auf die Frage der Jünger geantwortet hat, handelt Petrus auf eigene Faust. Er scheint im Namen aller zu handeln: „Sollen wir zuschagen?“ Die Synoptiker nennen weder den Jünger, der zuschlägt, noch den getroffenen Knecht; Johannes giebt dem einen und andern den Namen. Warum? Solange das Synedrium noch seine Macht besaß, verbot die Klugheit, den Namen des Petrus zu nennen. Daher hatte auch die mündliche Überlieferung über diesen Punkt Stillschweigen beobachtet. Aber nach Petrus' Tod und der Zerstörung Jerusalems war Johannes durch solche Befürchtungen nicht mehr zurückgehalten. Was den Namen des Malchus betrifft, so hatte er sich wohl in der Erinnerung des Jüngers erhalten, der mit dem Hause des Hohepriesters befreundet selbst diesen Mann kannte. Was müßte man vom Verfasser des vierten Evangeliums denken, wenn diese von ihm angegebenen Eigennamen willkürliche Erfindungen wären? — Johannes sagt wie Lukas: „Das rechte Ohr“. — Die Worte ἐᾶτε ἕως τούτου ersetzen bei Lukas eine lange, gewichtige Antwort Jesu bei Matthäus. Ist die Forderung an die Gerichtsdiener gerichtet: „Laßt mich bis zu dem Mann hingehen“ (Paulus); oder: „bis zu dem Ort, wo der Mann steht“? Aber es müßte dann heißen: ἐᾶτε με, „lasset mich gehen“. Oder hat man mit de Wette und Riggenbach zu erklären: „Laßt mich so lange frei“? Das ἕως, bis, führt nicht natürlich auf diesen Sinn. Überdies zeigt das ἀποκριθείς, antwortete, daß die Worte Jesu eher zu der Handlung des

[1]) V. 49. Marcion ließ die V. 49—51 aus — א B und 3 Mjj. lassen αυτω vor κυριε aus. — V. 51. א B und 3 Mjj. lassen αυτου nach ωτιου aus.

Jüngers in Beziehung stehen, als zu dem Herankommen der Gerichtsdiener. Erst in V. 52 wendet sich Jesus an die Herankommenden (πρὸς τοὺς παραγενομένους). Hier redet er zu den Aposteln. Der Sinn ist demnach entweder: „Lasset die Leute (die Gerichtsdiener), so weit gehen (mich zu greifen)" oder (was natürlicher ist): „Geht nicht weiter! führet keinen zweiten Streich mehr! es ist übergenug an diesem". Dieser Gewaltstreich stellte ja nicht bloß die Person des Petrus, sondern auch die Sache des Herrn selbst bloß. Wenig fehlte, daß Jesus dadurch gehindert worden wäre, das für seine Verteidigung gegenüber der Anklage der Juden so wichtige Wort (Joh. 18, 36) an Pilatus zu richten: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt, wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde." Es bedurfte offenbar nicht weniger als die sofortige Heilung des Malchus, um die durch die Verfehlung kompromittierte Lage herzustellen. — Die Heilung berichtet nur Lukas; deswegen verweist sie Meyer in das Gebiet des Mythus. Aber wenn sie nicht geschehen wäre, so bliebe es unbegreiflich, wie Petrus und Jesus selbst diesem Anklagepunkt entgangen wären.

V. 52—53.[1]) Anrede Jesu an die Schar. — Unter den Ankommenden zählt Lukas auch einige Hohepriester. Was auch Meyer und Bleek sagen mögen, solche Leute können wohl aus Haß oder aus Neugier die mit der Verhaftung beauftragte Schar begleitet haben. Auch geht ja der nachfolgende Vorwurf vielmehr an die Obersten als an die Diener. — Über die Hauptleute des Tempels vergl. bei 22, 4. Über die Diener vergl. Joh. 7, 45; Apg. 5, 22—26. Außerdem spricht Johannes noch von der Schar (σπεῖρα), 18, 3. 12; dieses Wort, namentlich mit dem dabei genannten χιλίαρχος, Oberst (V. 12), und mit dem Gegensatz τῶν Ἰουδαίων, kann sich nur auf eine Abteilung der römischen Kohorte beziehen, was, wie Langen erinnert, mit einem Artikel der Gesetzgebung für die Provinzen übereinstimmt, wonach keine Verhaftung ohne Mitwirkung der Römer erfolgen durfte. — Der Sinn des Vorwurfs Jesu ist: „Aus Feigheit habt ihr mich nicht am hellen Tage verhaftet." Die beiden andern Synoptiker fahren wie Lukas mit aber fort; nur liegt in diesem aber bei ihnen die Notwendigkeit der Erfüllung der Weissagungen, während es bei Lukas das Zusammenstimmen des Charakters der That mit der nächtlichen Stunde andeutet. Die Dunkelheit ist dem Verbrechen günstig; denn der Mensch muß sich nicht nur vor andern, sondern auch vor sich selbst verbergen, um zu sündigen. Daher ist die Nacht die Zeit, wo der Satan seine ganze Macht über die Menschheit entfaltet; es ist seine Stunde. Demgemäß, setzt Jesus hinzu, ist es auch die eurige, weil ihr seine Werkzeuge seid in dem, was ihr vollführet; vergl. Joh. 8, 44; 14, 30. Es scheint mir nicht notwendig, das Pronom. αὕτη als eine Attraktion von ἡ ὥρα zu fassen, statt τοῦτο, dies: Das, was ihr vollführet, ist ... Vielmehr ist der Sinn: „Diese Stunde ist die eurige, und zugleich die Macht der Finsternis, welche sich in diesem Augenblick frei entfalten kann." — Die Flucht der Zwölfe, welche hier Matthäus und Markus berichten, läßt Lukas weg. Ist dies auch ein Beweis seiner böswilligen Gesinnung gegen die Zwölfe? — Markus erzählt noch mit Angabe ganz genauer Umstände die Flucht des Jünglings mit Zurücklassung des Leintuchs, in welches er gehüllt war. Da nach Apg. 12 die Mutter des Markus in Jerusalem ein Haus besaß, da in diesem Hause die Gemeinde in Zeiten der Verfolgung sich

[1]) V. 52. T. R. mit AB und 13 Mjj. Syr.: ἐπ' αὐτον; ℵ und 1 Mjj.: πρὸς αὐτον. — T. R. mit A und 9 Mjj.: ἐξεληλυθατε; ℵB und 4 Mjj.: ἐξηλθατε; K und 3 Mjj.: ἐξηλθετε (die beiden letzten Lesarten aus den Parall. entnommen).

versammelte und demnach dasselbe wahrscheinlich abgelegen war, so ist wohl möglich, daß es in dem Thale von Gethsemane stand und daß der Jüngling (wie man längst vermutet hat) der junge Markus selbst war, welcher durch den Lärm der Schar herbeigezogen wurde. Er hat auf diese Weise so bescheiden als möglich seinen Namenszug in einer Ecke des von ihm entworfenen evangelischen Gemäldes angebracht, wie die Maler zu thun pflegen.

II. Die Verurteilung Jesu.
22, 54 — 23, 25.

Es fand ein doppeltes Verfahren mit Jesus statt, ein geistliches und ein weltliches, jenes vor dem Sanhedrin, dieses vor dem römischen Statthalter.

A) V. 54—71. Das geistliche Verhör.

Dieser Bericht enthält folgende Thatsachen: 1) die Verleugnung des Petrus, V. 54—62; 2) die Mißhandlungen durch die Juden, V. 63—65; 3) das Todesurteil von seiten des Sanhedrin, V. 66—71.

1) V. 54—62. Die Verleugnung des Petrus.

V. 54—57.[1]) Die erste Verleugnung. — Nach Lukas wurde Jesus zu dem Hohepriester geführt, wo er von denen, die ihn bewachten, mißhandelt wurde (V. 64 ff.). Am Morgen fand dann die Sitzung des Sanhedrin statt, in welcher er verurteilt wurde: als es Tag ward (V. 66). Diese Morgensitzung wird auch von Matthäus (27, 1: als der frühe Morgen kam) und Markus (15, 1: sogleich gegen Morgen) erwähnt. Aber nach diesen beiden Evangelisten hatte schon während der Nacht bei Kaiphas eine Sitzung stattgefunden, welche sie uns im einzelnen beschreiben (Matth. 26, 57—66; Mark. 14, 53—64). Nach Johannes war sogar dieser nächtlichen Sitzung noch eine andere vorbereitende vorhergegangen, welche bei Hannas, dem Schwiegervater des Kaiphas stattfand. Johannes erzählt weder die zweite noch die dritte Sitzung, obgleich er die Stelle der zweiten durch das πρῶτον in 18, 13 und die Bemerkung in 18, 24 bestimmt andeutet. Der wahre Verlauf ist demnach nach den vier Berichten folgender: Nach seiner Verhaftung um Mitternacht wurde Jesus zu Hannas geführt, wo ein erstes Verhör vorgenommen wurde zu dem Zweck, dem Angeklagten ein Wort zu entlocken, das seiner Verurteilung zu Grund gelegt werden könnte (Joh. 18, 19—23). Von dieser Sitzung, welche zu keinem bestimmten Ergebnis geführt hatte und deswegen aus der Tradition verschwunden war, sagen die Synoptiker nichts. Johannes erzählt sie, um die Darstellung der Verurteilung Jesu zu ergänzen, und mit Rücksicht auf die Verleugnung des Petrus, welche er in ihr richtiges Licht stellen will. Während dieses Verhörs waren die Mitglieder des Sanhedrin in Eile in möglichst großer Anzahl in das Haus des Hohepriesters zusammengerufen worden. In der darauf folgenden Sitzung, welche bei Kaiphas stattfand, wurde Jesus zum Tode verurteilt, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt hatte. Sie muß gegen 3 Uhr morgens stattgehabt haben. Matthäus (26, 57 ff.) und Markus (14, 53 ff.) geben eine genaue Beschreibung davon, Johannes läßt sie als durch seine Vorgänger hinlänglich bekannt aus. Des Morgens, als es schon Tag war, versammelte sich der Rat noch einmal, diesmal vollzählig und in seinem Amtslokal in der Nähe des Tempels. Dies ist die Sitzung, welche Lukas berichtet, und welche, wie wir gesehen haben, Matthäus und Markus summarisch an-

[1]) V. 54. T. R. mit A und 11 Mjj.: τον οικον; ℵB und 5 Mjj.: την οικιαν. — V. 55. ℵBLT lesen περιαψαντων statt αψαντων. — BLT: μεσος statt εν μεσω. — V. 57. ℵBLTX setzen γυναι an den Schluß des Verses.

deuten. Aus drei Gründen war sie notwendig: 1) Nach einer rabbinischen Regel war kein bei Nacht ausgesprochenes Todesurteil gültig.[1]) 2) Dazu kam wahrscheinlich noch der weitere formelle Grund, daß das Urteil nicht im Amtslokal ausgesprochen worden war. 3) Namentlich aber galt es, sich über Mittel und Wege zu verständigen, wie man von dem römischen Landpfleger die Bestätigung und Vollstreckung des Urteils auswirken könnte. Die ganze folgende Verhandlung mit Pilatus zeigt, daß die Sache nicht eben leicht war, und verrät, wie wir in unsrem Kommentar zum Evangelium Johannis nachgewiesen haben, einen vollständigen, von den Juden im voraus entworfenen Feldzugsplan. In der Morgensitzung wurde wohl dieser Plan besprochen und angenommen. So sagt denn Matthäus mit Bezug auf diese letzte Sitzung (27, 1): sie berieten sich ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, wie sie dazu kommen könnten, ihn zu töten. Damals gab Judas dem Sanhedrin sein Geld im Tempel (ἐν τῷ ναῷ, Matth. 27, 5) wieder zurück.

Bleek nimmt im ganzen nur zwei Sitzungen an, die eine die vorbereitende, welche bei Hannas gehalten wurde (Johannes) und während welcher die Verleugnung des Petrus stattfand, die andere, die entscheidende, amtliche, an welcher der ganze Rat teilnahm, von den Synoptikern erzählt, welche aber irrtümlich die Verleugnung des Petrus an dieselbe anknüpfen und sie, gleichfalls mit Unrecht, in zwei verschiedene Sitzungen zerteilen. Langen dagegen identifiziert, wie viele andere Ausleger, das Verhör bei Hannas (Joh. 18, 13. 19—23) mit der nächtlichen Sitzung, welche Matthäus und Markus im einzelnen beschreiben. Langens Erklärung hat gegen sich: 1) die gänzliche Verschiedenheit des Inhalts beider Verhandlungen: bei Johannes eine einfache Befragung ohne Urteilsspruch, bei Matthäus und Markus eine feierlich ausgesprochene Verurteilung zum Tode; 2) den V. 24 bei Johannes: „Hannas sandte Jesum gebunden zu Kaiphas", welcher Vers jedenfalls zwei Sitzungen in derselben Nacht in sich schließt, die eine bei Hannas, die andre bei Kaiphas. Die Ansicht Bleeks wäre annehmbarer. Aber wir wären nur in dem Fall berechtigt, den beiden ersten Synoptikern die falsche Trennung der Einen Ratssitzung in zwei, und die Verwechselung des Hauses des Hannas mit dem des Kaiphas aufzubürden, wenn die beiden Sitzungen, die in der Nacht und die am Morgen, nicht gehörig motiviert wären. Nun haben wir aber das Gegenteil bewiesen. Die geschichtliche Realität beider Sitzungen wird noch bestätigt durch einen kleinen Umstand, in welchem sie sich voneinander unterscheiden: in der Nachtsitzung fand Einstimmigkeit statt, Mark. 14, 64. Wenn nun Lukas nicht irrt, wo er erklärt, Joseph von Arimathia habe nicht mit der Majorität gestimmt (23, 51), so ist daraus zu schließen, daß er in der Nachtsitzung bei Kaiphas nicht anwesend war und bloß der Morgensitzung im Tempel anwohnte. Diese Angabe stimmt mit der Thatsache überein, daß Matthäus (27, 1) die Morgensitzung durch das Pronom. πάντες, alle, ausdrücklich als vollzählig bezeichnet. Die beiden Sitzungen sind also in der That zu unterscheiden. Lukas erwähnt nur die letzte, die Morgensitzung, vielleicht weil das hier ausgesprochene Urteil allein Gesetzeskraft hatte und weil ebendeswegen seine Quellen die beiden andern nicht erwähnten. Die rasche Aufeinanderfolge der Sitzungen erklärt sich aus dem durch die Treulosigkeit des Judas veranlaßten, plötzlichen Entschluß des Sanhedrin, den Prozeß zu beschleunigen, sowie aus der Notwendigkeit, so gut als möglich die für Todesurteile geltenden gesetzlichen Rechtsformen zu wahren.

[1]) Sanhedrin, 9, 1. Langen wendet ein, nach derselben Stelle wäre auch die Fällung des Urteils auf den folgenden Tag zu verschieben gewesen. Aber diese zweite Regel war viel leichter zu umgehen, als die erste. Man kann ja die Dringlichkeit um besonderer Gründe willen erklären.

Was die Verleugnung des Petrus betrifft, so bietet der Bericht der Evangelisten unauflösliche Schwierigkeiten, wenn Hannas und Kaiphas verschiedene Häuser bewohnten. Da nämlich Matthäus und Markus von dem Verhör bei Hannas nichts berichten, so muß nach ihnen die Verleugnung im Hause des Kaiphas geschehen sein. Nach Johannes hingegen, der die Sitzung in Kaiphas' Hause nicht erzählt, muß notwendig der Vorgang im Hause des Hannas geschehen sein. Aber sollte es denn unmöglich oder unwahrscheinlich sein, daß Hannas und sein Schwiegersohn Kaiphas den hohepriesterlichen Palast miteinander bewohnt haben? Hannas und Kaiphas, der eine Hohepriester bis zum Jahr 14, der andre vom Jahre 18 an, fielen in der öffentlichen Meinung so zusammen, daß Lukas (3, 2) sie erwähnt als miteinander im Hohepriestertum stehend, den einen als bloß den Titel führend, den andern als wirklichen Hohepriester. Ebenso Apg. 4, 6: Hannas der Hohepriester und Kaiphas.[1]) Es handelt sich aber hier nicht nur um eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, sondern um eine positive Thatsache. Das Hineingehen des Petrus in den Palast, wo die Verleugnung stattfand, wird Joh. 18, 15 dadurch erklärt, daß der Jünger, der ihn einführte, den Hohepriester kannte; nun kann dieser Titel in diesem Zusammenhang (vergl. V. 13 f.) nur den Kaiphas bezeichnen, und doch ist nach V. 12 von dem Haus des Hannas die Rede. Wie könnte man diesen johanneischen Bericht für vernünftig erklären, wenn Hannas und Kaiphas nicht dasselbe Haus bewohnten? — Lukas drückt sich also mit einer gewissen Vorsicht aus, wenn er sagt: „Sie führten ihn in das Haus des Hohepriesters"; nicht: zu Kaiphas, wie Matthäus, oder: zu dem Hohepriester, wie Markus; sondern einfach: in den hohepriesterlichen Palast, wo die beiden eng verbundenen und verwandten Hohepriester gemeinschaftlich wohnten.

Ein bedecktes Portal (πυλών) führte von außen in den inneren Hof, wo das Feuer angezündet war (αὐλή). — Die erste Verleugnung erzählt Johannes so, daß er zu verstehen giebt, sie habe während des Verhörs bei Hannas stattgefunden. Vergl. die Wiederholung 18, 18 und 25, welche gerade zum Zweck hat, zu zeigen, daß diese Verleugnung gleichzeitig mit dieser ersten Sitzung vor sich ging. Die beiden andern setzt Johannes nach der Sitzung, folglich fanden sie statt zwischen dem Verhör bei Hannas und der gleich folgenden Ratssitzung bei Kaiphas.

V. 58—60.[2]) Die zwei letzten Verleugnungen. — Nach seiner ersten Verleugnung hatte sich Petrus, gleichsam sich vor sich selbst fürchtend, gegen das Portal (πυλών, Matth.) oder gegen den vor dem Portal gelegenen Vorhof zurückgezogen. Da wird er, obgleich mehr bei Seite getreten, Gegenstand einer Neckerei der Thürhüterin, die ihn eingelassen hatte (Mark.), einer andern Magd (Matth.), einer anderen Person (ἕτερος, Lukas), der Umstehenden überhaupt (εἶπον, sie sagten, Johannes). Die Anklage ging wohl von der Thürhüterin aus, welche sein nahes Verhältnis zu dem Jünger, der ihn eingeführt hatte, kannte; sie verriet ihn einer andern Magd, und diese kennzeichnete ihn bei den Dienstboten. Endlich, ungefähr eine Stunde später (Lukas), erkennt ihn ein Verwandter des Malchus (Johannes) und läßt sich in ein Gespräch mit ihm ein. Die Erwiderung des Petrus macht ihn als Galiläer und folglich als Jünger Jesu kenntlich, und die dritte Verleugnung findet statt; ein Hahn kräht

---

[1]) In dieser Stelle ist der Titel ἀρχιερεύς in der allgemeinen Bedeutung gebraucht, welche er häufig im N. T. hat, wo er alle diejenigen umfaßt, welche dieses Amt einmal bekleidet haben. Hannas steht voran, als die damals einflußreichste Persönlichkeit des Sanhedrin. Siehe Schürer, S. 412 (1. Ausg.).

[2]) V. 58. ℵ B und 5 Mjj.: εφη statt ειπεν. — V. 59. ℵ läßt ην weg. — V. 60. Statt ο αλ., wie T. R. mit einigen Mnn. liest, lesen alle Mjj. αλεκτωρ.

(Matth., Luk., Joh.) zum zweitenmal (Mark.). Die Lesart ὁ ἀλέκτωρ, der Hahn, ist sicher ungenau; der Artikel gehört hier nicht her (ein Hahn krähte).

V. 61—62.[1]) Des Petrus' Reue. — Petrus, wie aus einem Traum erwachend, begegnet in dem Augenblick, wo er sein Haupt erhebt, dem Blick Jesu (Lukas). Wie konnte der Herr sich hier befinden? Es war der Augenblick, wo man ihn nach dem Verhör bei Hannas in die Sitzung des Rats bei Kaiphas führte. Er durchschritt gerade den Hof, welcher die beiden Wohnungen schied; und dies will Johannes zu verstehen geben, indem er hier bemerkt, 18, 24: „Und nun sandte ihn Hannas gebunden zu Kaiphas." — Man begreift den tiefen Eindruck, welchen der Anblick seines gebundenen Meisters und der Blick, den er im Vorübergehen ihm zuwarf, auf den Jünger machte. Markus berichtet diesen Zug nicht; Petrus wird das bei seiner Verkündigung wohl weggelassen haben. Er sagt nur: ἐπιβαλὼν ἔκλαιε (Imperf.): er stürzte hinaus und weinte unaufhörlich. Die andern Evangelisten gebrauchen den Aorist: die einfache Thatsache: er weinte. Damals wurde er durch die Fürbitte seines Herrn vor der Verzweiflung und ihren Folgen bewahrt: „Ich habe für dich gebeten ..." Die Erhörung geschah vor allem eben durch diesen Blick, der ein Blick des Vorwurfs und zugleich ein Gnadenblick war und dem armen Jünger vollends das Herz brach, aber ebendamit ihn aufrichtete. Dies war das Mittel, dessen Gott sich bediente, um seinen Glauben zu erhalten, daß er nicht in Verzweiflung fiel wie Judas.

In den drei synoptischen Berichten ist das Gepräge der traditionellen Erzählung darin zu erkennen, daß sie die drei Verleugnungen in Ein Geschichtsbild zusammenziehen; es war das ἀπομνημόνευμα, der Bericht der Verleugnung. Johannes hat als Augenzeuge der geschichtlichen Thatsache ihre natürliche Gliederung wiedergegeben. — Aber ungeachtet des gemeinsamen Typus der synoptischen Berichte hat jeder derselben seine zarten Schattierungen und seine besonderen Züge, welche nicht erlauben, ihn aus derselben geschriebenen Quelle abzuleiten, wie die beiden andern. Matthäus insbesondere läßt die Steigerung der drei Verleugnungen am besten hervortreten, wie in Gethsemane die des dreimaligen Gebets Jesu.

2) 63—65.[2]) Die Mißhandlungen. — Die hier erwähnten Mißhandlungen sind dieselben wie die, welche Matthäus und Markus erzählen und nach der Sitzung des Sanhedrin bei Kaiphas stellen. Δέροντες, indem sie ihn mit Fäusten schlugen, ihn verwundeten.

3) V. 66—71. Verurteilung durch den Sanhedrin.

V. 66—69.[3]) Der Ausdruck πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ erinnert an οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (1. Makk. 1, 26 u. a.) und bezeichnet nicht den ganzen Sanhedrin, welcher dann in zwei Bestandteile, die Hohepriester und Schriftgelehrten, geteilt wäre, sondern bloß die eigentlichen Ältesten, die als besondere Körperschaft angesehen werden und einen der drei Bestandteile dieses höchsten Gerichtshofs des Volks bildeten. — Mag man ἀνήγαγον, sie führten hinauf, oder ἀπήγαγον, sie führten weg, lesen, so bezeichnet dieser Ausdruck deutlich einen völligen Ortswechsel. Man brachte Jesum von der Wohnung des Kaiphas in das Amtslokal des Sanhedrin, Lischkath haggazith genannt, welches man häufig in den Vorhof des Tempels selbst verlegt, das

[1]) V. 61. T. R. mit A und 13 Mjj.: του λογου; ℵBLTX: του ρηματος (aus Matth. und Mark.). — ℵB und 6 Mjj. lesen σημερον vor φωνησαι, T. R. mit A und 10 Mjj. läßt es weg (nach Matth. und Mark.). — V. 62. ℵB und 7 Mjj. lassen ο Πετρος weg, welches T. R. nach εξω mit A und 9 Mjj. liest.

[2]) V. 64. ℵB und 3 Mjj. lesen περικαλυψαντες αυτον; T. R. mit allen andern: περικ. αυτον ετυπτον αυτου το προσωπον και ...

[3]) V. 66. T. R. liest mit ℵAB und 6 Mjj. τε vor και, E und 7 Mjj. lassen es aus. — ℵBDKT: απηγαγον; T. R. mit A und 13 Mjj.: ανηγαγον. — ℵBLT lesen ειπον statt ειπε. — V. 68. T. R. mit A und 13 Mjj.: και εαν; ℵBLT: εαν δε. — ℵBLT lassen die Worte μοι η απολυσητε aus, welche T. R. mit AD und 13 Mjj. It. Syr. (mit Syr^{cur}) liest. — V. 69. ABD und 3 Mjj. lesen δε nach απο του νυν; fehlt im T. R. sowie Γ und 11 Mjj.

aber wahrscheinlich weiter westlich gelegen war, da, wo die von der oberen Stadt auf den Tempelberg führende Brücke in den Vorhof ausmündete, aber außerhalb des letzteren (siehe Riehm, Handwörterbuch, II, S. 1596).[1]) — Die letzten Worte des V. 66 können entweder bedeuten: Bist du der Christus? [Dann] sage es uns! oder: Wenn du der Christus bist, so sage es uns! oder: Sage uns, ob du der Christus bist! — Es läßt sich nicht genau bestimmen, inwieweit das, was (nach Matthäus und Markus) in der Sitzung des Sanhedrin bei Kaiphas vorgegangen ist, in der Morgensitzung sich wiederholen mußte. Wohl aber darf man annehmen, daß einige Züge der einen Sitzung durch die Tradition oder durch unsre Evangelisten auf die andere übertragen worden seien. — An sich lag nichts Gotteslästerliches darin, sich Christus zu nennen. Der Anspruch darauf enthielt, auch wenn er falsch war, keinen Angriff auf die Ehre Gottes. Wenn daher die Aussagen Jesu über seine Messiaswürde in den Augen der Juden den Charakter der Gotteslästerung annahmen, so war dies deswegen der Fall, weil der Titel Sohn Gottes, mit welchem er sich so häufig bezeichnet hatte, in seinem Munde eine viel höhere Bedeutung in sich schloß, als der Messiastitel. Daher fügte in der von Matthäus und Markus beschriebenen Sitzung der Hohepriester zu der Frage: „Bist du der Christus?" ausdrücklich hinzu: „der Sohn Gottes?", indem er wohl wußte, daß die erstere Behauptung keinen Grund zu einer Anklage auf den Tod bieten werde, außer insofern als sie durch die zweite ergänzt und erklärt würde. Dies erhellt auch ganz deutlich bei Lukas aus der Steigerung zwischen der Frage in V. 66 und der in V. 70. Man hat daher die erste bloß als die Einleitung des Verhörs zu betrachten.

V. 67. De Wette kritisiert die Antwort, welche hier Jesu zugeschrieben wird (V. 67 f.). Die zweite Alternative: wenn ich euch frage, scheint ihm im Munde eines Angeklagten nicht am Platz zu sein. Allein richtig gefaßt stellt die Antwort Jesu die Sache so hin: „Ich kann weder zu euch reden als Richtern, welche ich zu überzeugen suchte, da ihr zum voraus entschlossen seid, meinen Aussagen keinen Glauben zu schenken, noch als Jüngern, welche ich zu belehren suchte, denn ihr würdet auf keine offene Besprechung mit mir eingehen." Gefragt hatte er sie ja zuvor zweimal, nämlich über den Ursprung der Taufe Johannis und über die Bedeutung von Ps. 110. Sie aber hatten sich beharrlich in kluges Schweigen gehüllt. Dasselbe Resultat sieht Jesus voraus, wenn er jetzt sich mit ihnen in eine Besprechung einläßt, wie ja ein Angeklagter stets das Recht hat, sich zu verteidigen, wenn er will. — Die letzten Worte von V. 68 geben die beiden Alternativen an, welche sich für sie ergeben würden, wenn Jesus sie zu fragen für gut fände, nämlich entweder zu antworten oder ihn loszulassen. Aber er weiß, daß sie weder das eine noch das andere thun werden und daß seine Verurteilung beschlossen ist, mag sie gerecht sein oder nicht. Die Worte ἢ ἀπολύσητε, noch werdet ihr mich losgeben, welche die zweite Alternative bezeichnen, sind von den Alex. samt dem vorhergehenden Pronom. μοι ausgelassen. Nach der Argumentation aber, wie wir sie angegeben haben, ist der Zusatz so logisch, daß er nicht wohl von den byz. Abschreibern Jesu in den Mund gelegt worden sein kann. Die Aus-

---

[1]) Wir geben hier nach Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. (1. Aufl, S. 417), die Schilderung einer solchen Gerichtssitzung. Die Mitglieder sitzen im Halbkreis, so daß sie sich gegenseitig sehen können. Vor ihnen sitzen zwei Schreiber, einer rechts, der andere links, welche die Reden der Mitglieder für und gegen den Angeklagten niederschreiben. Vor denselben sitzen in drei Reihen die Schriftgelehrten. Der Angeklagte erscheint in Trauerkleidern. Zur Abstimmung steht jeder auf, das jüngste Mitglied stimmt zuerst. Eine Freisprechung kann am gleichen Tag, eine Verurteilung erst am folgenden Morgen verkündigt werden.

lassung dieser Worte in der alex. Lesart kommt ohne Zweifel von der Verwechselung der beiden ητε in der Endung der beiden Verba her. Zur Bestätigung dient der Umstand, daß das Pronom. μοι dasselbe Schicksal gehabt hat.

V. 69. Da Jesus allen diesen Winkelzügen ein Ende machen und die Entscheidung beschleunigen will, die, wie er wohl weiß, unwiderruflich feststeht, geht er in dieser Erklärung über den Inhalt der an ihn gestellten Frage aus freien Stücken hinaus und erklärt sich nicht bloß für Christus, sondern für ein Wesen, welches an der göttlichen Herrlichkeit Teil hat. Er bietet somit selbst den Juden die Handhabe, deren sie bedurften. „Da habt ihr, will er sagen, die volle Antwort auf eure Frage: Gott selbst wird bald den armen Menschensohn, den ihr hier vor eure Schranken ladet, auf den Thron seiner Macht erheben." Er spielt auf die Schilderung des Gerichts in Dan. 7, 13 an. Durch diesen Ausspruch war die Lage sehr vereinfacht. Es handelte sich jetzt nicht mehr darum, das Recht Jesu auf die messianische Würde ängstlich zu prüfen. Der in dieser Behauptung enthaltene Anspruch auf die göttliche Herrlichkeit, welchen die Richter sofort mit dem Titel Sohn Gottes ausdrücken (V. 70), bietet ihnen eine hinreichende Grundlage für das Urteil, mit dessen Verkündigung sie nicht länger warten können. Sie brauchen den Schuldigen bloß noch zu veranlassen, seine Gotteslästerung ausdrücklich auszusprechen. Daher die Kollektivfrage in V. 70.

V. 70—71. Die Formel: ihr sagt es, du sagst es, ist im Griechischen nicht üblich; aber in der rabbinischen Redeweise wird sie häufig gebraucht. Mit dieser Antwort nimmt man den ganzen Inhalt der gestellten Frage als seine eigene Aussage an. Weiß zieht vor, ὅτι in der Bedeutung weil zu nehmen, was mir unnatürlich scheint (siehe meinen Kommentar zu Johannes, zu 18, 32). Weit entfernt also, daß aus diesem Verhör, wie man behauptet, hervorginge, daß der Ausdruck Sohn Gottes nach der Meinung der Juden oder Jesu mit dem Titel Christus gleichbedeutend wäre, zeigt vielmehr die augenscheinliche Steigerung zwischen der Frage in V. 66 und der in V. 70, wie sie durch die kühne Antwort Jesu, V. 69, herbeigeführt worden ist, deutlich die Verschiedenheit zwischen beiden Ausdrücken.

Der Unterschied zwischen der Nacht- und Morgensitzung konnte nur ein formeller sein. In der zweiten war das Verfahren summarischer und führte schneller zum Ziel; das Urteil war vorbereitet. Wie Keim sagt: „in der Morgensitzung war keine Untersuchung mehr nötig; es blieb nur übrig, den bei Nacht gefaßten Beschluß gutzuheißen und zu bestätigen." Die Worte: „Was brauchen wir noch Zeugnis?" erinnern an den Mangel bestimmter Zeugnisse, welcher sich in der Nachtsitzung bemerkbar gemacht hatte. Wäre es nicht möglich, daß die feierliche Erklärung Jesu, V. 69, welche als Vorwand der Verurteilung diente, in der Morgensitzung nicht von Jesus selbst ausgesprochen, sondern bloß beim Vorlesen des Protokolls der Nachtsitzung wiederholt und von Jesus bestätigt worden ist? Nach der Ansicht, nach welcher Jesus am Nachmittag des großen Festtags, d. h. des 15ten, und nicht an dem des 14ten, eines Werktags, gekreuzigt worden wäre, hätten die Verhaftung Jesu und die darauf folgenden drei Gerichtssitzungen in der Nacht vom 14ten auf den 15ten, also schon im Verlauf des Sabbath- und Festtags, unmittelbar nach dem jüdischen Passahmahl stattgefunden. Ist das denkbar? Langen meint, daß nicht ein Urteil zu fällen, sondern nur es zu schreiben und zu vollziehen an einem Sabbath verboten gewesen sei. Nichts aber, sagt er, beweist, daß das Urteil gegen Jesus geschrieben wurde, und ausgeführt haben es nicht die dem Gesetz unterworfenen Juden, sondern heidnische Soldaten. — Diese Entgegnungen sind scharfsinnig; aber mit all dem ist der aus dem Sab-

bathcharakter der Nacht des 15ten Nisan geschöpfte Einwand doch nicht beseitigt. So kurz nach dem Passahmahl hätten alle diese Gerichtssitzungen unmöglich stattfinden können. Im Traktat Beza, in der Mischna, ist ausdrücklich für den Festtag alles verboten, was am Sabbath nicht erlaubt ist, z. B. das Reiten, das Besteigen eines Baums und jede Gerichtssitzung.

B. 23, 1—25. Das weltliche Gericht.

Wir haben hier die Schilderung einerseits von den mancherlei Mitteln, durch welche die Juden die Vollstreckung des Urteils von Pilatus auszuwirken suchten, andrerseits von den verschiedenen Auskunftsmitteln oder Gegenmanövern des Pilatus, um sich aus der ihm lästigen Sache herauszuziehen. Er wußte wohl, daß die Obersten der Juden aus Neid ihm Jesum überantworteten (Matth. 27, 18; Mark. 15, 10) und es widerstrebte ihm, seine Gewalt zu einem Justizmord dienen zu lassen. Überdies fühlte er eine heimliche Furcht vor Jesus. Vergl. Joh. 19, 8: Als Pilatus das Wort hörte („er hat sich zu Gottes Sohn gemacht"), fürchtete er sich noch mehr; und die Frage V. 9: Von wannen bist du? welche sich nicht auf die irdische Heimat Jesu beziehen kann, denn die war ihm schon bekannt (Luk. 23, 6), und welche im Zusammenhang nichts anderes bedeuten kann, als: Vom Himmel oder von der Erde? Auch die Botschaft seiner Frau (Matth. 27, 19) mußte dazu beitragen, die abergläubische Furcht, die ihn umtrieb, noch zu vermehren.

V. 1—5. Erster Anlauf der Juden, nach den Synoptikern.

V. 1—2.[1]) Seit infolge der Absetzung des Archelaus Judäa in eine römische Provinz verwandelt war, im Jahre 7 unsrer Zeitrechnung, hatten die jüdischen Behörden gesetzlich das jus gladii verloren, welches die Römer in allen dem Reich einverleibten Provinzen sich vorbehielten. Vielleicht hatten, wie Langen nach Joh. 18, 30 f. nicht unwahrscheinlich findet, die letztvorhergehenden Statthalter in dieser Beziehung von der Strenge des öffentlichen Rechts nachgelassen, und Pilatus hatte zuerst wieder die Juden auf ihre streng gesetzliche Kompetenz zurückgeführt. Im Talmud findet sich die Tradition, daß „40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels (also erst ums Jahr 30 unsrer Zeitrechnung) das Recht, Todesurteile zu fällen, Israel entzogen worden sei (Cant. 34, 2)". Daraus ist die Maßregel der Juden zu erklären (V. 1), daß sie Jesus zu Pilatus führten. Die andern Beweggründe, aus welchen man sie zu erklären gesucht hat, wie der Wunsch, die Verantwortung für diesen Justizmord allein dem Pilatus zur Last legen zu können (Mosheim), oder die besonders grausame römische Art der Hinrichtung am Kreuz über Jesum verhängen zu lassen (Chrysost.), oder die Ruhe des Festes nicht zu brechen (August.), sind von Langen widerlegt (S. 246—251). — Ob Pilatus damals gerade in dem prächtigen Palast Herodes' des Großen, in der Oberstadt, residierte, oder in der Burg Antonia, nordwestlich von dem Tempel, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Die Tradition läßt die via dolorosa von der letzteren Örtlichkeit ausgehen. — Von Johannes wissen wir, daß der eigentliche Ausgangspunkt der langen Verhandlung nicht die von den Juden V. 2 ausgesprochene Beschuldigung war. Sie suchten sehr geschickt zuerst von Pilatus die Vollziehung ihres Urteilsspruchs zu erlangen, ohne denselben seiner Bestätigung zu unterwerfen. Er, feiner als sie, ergreift bereitwillig die Wendung, welche der Prozeß nimmt, und erklärt, daß er gerne sich eines Einschreitens in dieser Sache enthalte und ihnen die Bestrafung Jesu, selbstverständlich innerhalb der Grenzen ihrer Kompetenz (rein jüdischer Strafen, wie Ausschließung aus der Synagoge, Geißelung u. s. w.), überlasse. Aber das ent-

[1]) V. 2. T. R. läßt mit A und 9 Mjj. ἡμων nach εθνος aus, welches ℵB und 8 Mjj. It. Syr. (und Syr^{cur}) lesen. — ℵBLT lesen και vor λεγοντα.

sprach nicht der Absicht der Juden, sie wollten um jeden Preis den Tod Jesu. So mußten sie also die hohe Stellung, auf welche sie sich zu stellen versucht hatten, aufgeben und ihren Urteilsspruch dem Gutdünken des Pilatus unterstellen. Sie brachten jetzt die politische Anklage vor (V. 2 und Parall.), und hier vereinigt sich nun der Bericht der Synoptiker mit dem des Johannes. Die von den Juden erhobene Beschuldigung war eine grobe Lüge; denn Jesus hatte die Frage, ob man dem Kaiser den Zins zahlen solle, bejahend gelöst und sich stets sorgfältig alles dessen enthalten, was eine Volkserhebung hätte herbeiführen können. Den Schein von Wahrheit, welcher doch in jeder Anklage liegen muß, enthalten bloß die letzten Worte: Er giebt sich für Christus aus, welchen Titel sie boshafterweise erklären mit: König. Hat er aber den Titel angenommen, welchem sie eine politische Bedeutung beilegen, so ist klar, daß er, um konsequent zu sein, die Zahlung der Abgabe hat verbieten müssen. Wenn er es nicht wirklich gethan hat, so hätte er es logischerweise thun sollen. Das ist also so viel, wie wenn er es gethan hätte. Es ist bemerkenswert, daß der Titel Christus von den Juden vor Pilatus in den des Königs übersetzt wird, während er vor dem Sanhedrin in den Titel Gottessohn umgesetzt wurde. Dort sollte dadurch die Anklage auf Empörung, hier die Anklage auf Gotteslästerung begründet werden. Ihr Haß schließt die Schlauheit nicht aus. Es handelt sich also vor Pilatus um eine ganz andere Beschuldigung, als diejenige, um deretwillen sie selbst ihn verurteilt hatten.

V. 3—5.[1]) Verhör des Pilatus. — In dieser Frage, welche Pilatus an Jesus richtet, treffen die vier Berichte zusammen. Von Johannes wissen wir, daß Jesus im Richthaus war, und während die Juden auf dem Vorplatz standen, Pilatus von ihnen zu ihm und von ihm zu ihnen hin- und herging. Die kurze Antwort Jesu: Du sagst es ist auffallend. Aber aus Johannes ergiebt sich, daß in diesem Wort eine ziemlich lange Unterredung zwischen Jesus und Pilatus zusammengezogen ist, welche die mündliche Tradition nicht aufbehalten hatte. Pilatus war einsichtsvoll genug, um zu wissen, was er von diesem plötzlichen Eifer des hohen Rats für die römische Herrschaft in Paläistina zu denken hatte; und seine in Joh. 18, 33—38 ausführlich berichtete Unterredung mit Jesus über diesen ersten Punkt der Anklage überzeugte ihn vollends, daß er es mit keinem Nebenbuhler des Kaisers zu thun habe. Er erklärt daher den Juden, daß ihre Anklage nicht begründet sei. Aber sie beharren darauf (V. 5) und bringen als Beweis die Volksbewegung vor, welche, von Galiläa ausgegangen (ἀρξάμενος), jetzt sich bis zu den Thoren Jerusalems fortgepflanzt habe (ἕως ὧδε); eine Anspielung auf den feierlichen Einzug. Auf diese neue bestimmtere und zugleich erweiterte Anklage der Juden bezieht sich, was Matth. 27, 12 und Mark. 15, 3—4 von wiederholten Anklagen gesagt ist, auf welche Jesus nur durch Stillschweigen antwortete. Nun kommt dem Pilatus ein andrer Ausweg, um sich der Sache zu entledigen, in den Sinn, nämlich die ganze Angelegenheit dem Herodes, dem Herrscher von Galiläa, zuzuweisen.

V. 6—12. Sendung Jesu zu Herodes.

V. 6—7.[2]) Diesen bemerkenswerten Zug berichtet Lukas allein. Der gewandte Römer erreichte durch diese Maßregel zwei Zwecke zugleich. Erstlich entledigte er sich dadurch der ihm lästigen Rechtssache, sodann that er damit den ersten Schritt zur Aussöhnung mit Herodes (V. 12). Zum Bruch hatte wahrscheinlich ein Konflikt wegen ihrer beiderseitigen Machtbefugnis Anlaß ge

[1]) V. 5. ℵ läßt διδασκων weg. — ℵBLT Syr. fügen και vor αρξαμενος hinzu.
[2]) V. 6. T. R. liest Γαλιλαιαν, nach ακουσας, mit A und 15 Mjj. It. Syr.; dieses Wort fehlt in ℵBLT.

geben. Da war es ja das beste Mittel, um mit ihm wieder anzuknüpfen, wenn er ihm sogar in der Stadt Jerusalem einmal die Kompetenz einräumte. Herodes war, wie Pilatus selbst, des Festes wegen in der Hauptstadt anwesend. Er bewohnte gewöhnlich den alten Palast der hasmonäischen Könige, in der Oberstadt, welche (mit Unrecht) Berg Zion genannt wird.

V. 8—12.[1] Für Herodes und seinen blasierten Hof war Jesus nur, was ein geschickter Gaukler für derartige Leute ist, ein Gegenstand der Neugier. Aber Jesus gab sich dazu nicht her; für einen so gesinnten Menschen, in welchem er ohnehin den verabscheuungswürdigen Mörder des Täufers vor Augen hatte, hatte er weder Worte noch Wunderthaten. Vor diesem Elenden, der neben seinem blutdürstigen Leichtsinn von düstrem Aberglauben beherrscht war, verschloß er sich in ein Stillschweigen, welches zu brechen auch die Anklagen des hohen Rats (V. 10) ihn nicht bewegen konnten. Herodes, der sich durch dieses Schweigen beleidigt und gedemütigt fühlt, rächt sich dafür durch Verachtung. Der Ausdruck: glänzendes Kleid (V. 11) bezeichnet nicht ein Purpurkleid, sondern einen weißen Mantel, wie ihn die jüdischen Könige und die römischen Großen bei feierlichen Gelegenheiten trugen. Vergl. Apg. 12, 21.[2] Eine höhnische Anspielung auf das weiße Kleid des Hohepriesters (Riggenbach) können wir hier nicht finden. Es war eine Verspottung der hohen Ansprüche Jesu, aber zugleich eine indirekte Erklärung seiner Unschuld wenigstens in politischer Hinsicht. — Die στρατεύματα, Soldaten des Herodes, können nur seine Trabanten, seine Leibwache sein, welche ihn in die Hauptstadt begleiten durften. — Dieser Austausch von Höflichkeit genügt, um diese beiden Menschen, welche der Ehrgeiz getrennt hatte, einander näher zu bringen.

V. 13—19. Neue Auskunftsmittel des Pilatus.

V. 13—16.[3] Zuerst faßt Pilatus das Resultat des ganzen bisherigen Verlaufs zusammen. — Im Sanhedrin saßen außer den Hohepriestern die Obersten des Volks, die ἄρχοντες. Die Schriftgelehrten sind hier nicht erwähnt. Das rings um seine Häupter versammelte Volk stand auf dem Vorplatz. — Ἀποστρέφοντα: der das Volk vom Gehorsam gegen den Kaiser abwendig macht.

V. 15. Nach der recipierten Lesart: Denn ich habe euch zu ihm gesandt würde Pilatus das, daß er Jesum an Herodes gesandt hat, als einen Beweis seiner Unparteilichkeit anführen; er hat selbst an das Urteil des Landesfürsten appelliert. Nach der Lesart der Alex.: Denn er hat ihn uns zurückgesandt beruft sich Pilatus auf das Urteil des Herodes selbst, welcher ihn offenbar als unschuldig erfunden hat, da er ihn ohne Urteil wieder zu Pilatus zurückgesandt hat. Diese zweite Lesart paßt besser zum ersten Satz des Verses: „Herodes auch nicht.“ Bei der byzant. Lesart müßte man das γάρ auf den zweiten Satz des Verses beziehen und diesen so erklären: „Und siehe, nichts hat man ihm gethan, woraus zu sehen wäre, daß man ihn für des Todes würdig hielt.“ Allein bei diesem Sinn müßte man in dem Satz eine zu starke Ellipse annehmen. Es ist natürlicher, ihn nach einer bekannten griechischen Konstruktion so zu erklären: „Und siehe, er (Jesus) hat nichts gethan, was des Todes würdig wäre (nach des Herodes Urteil, wie nach dem meinigen).“ — Pilatus erklärt also aufs entschiedenste, daß das

---

[1] V. 8. T. R. liest mit A und 10 Mjj. εξ ικανου; D und 4 Mjj. It^{pler} Syr. (und Syr^{cur}): εξ ικανου χρονου; ℵBDLT: εξ ικανων χρονων. — ℵB und 6 Mjj. Syr^{cur} lassen πολλα nach ακουειν weg. — V. 11. ℵBLT lassen αυτον weg. — V. 12. ℵBLT Syr^{cur} setzen ο Ηρωδης vor Πιλατος.

[2] Langen, S. 270. Anm. (Joseph.. Bell. jud. II, 1, 1; Tacit. Hist. II, 89.)

[3] V. 14. ℵALΛ setzen κατα vor αυτου. — V. 15. T. R. mit AD und 10 Mjj. It^{pler} Syr^{cur} liest: ανεπεμψα γαρ υμας προς αυτον; ℵB und 5 Mjj.: ανεπεμψεν γαρ αυτον προς ημας.

Ergebnis der ganzen Reihe von Untersuchungen die Anerkennung der Unschuld Jesu hinsichtlich der gegen ihn erhobenen Anklage ist. Aber warum zieht er dann daraus den Schluß (darum, V. 16), er wolle ihn geißeln und dann loslassen? Es war schon eine gewisse Rechtsverweigerung, daß er Jesum zu Herodes sandte, nachdem er seine Unschuld anerkannt hatte; es ist noch eine ärgere, daß er ohne irgendwelchen Grund anzugeben, eine Strafe gegen ihn verfügt, namentlich eine solche, wie die Geißelung, welche fast dem Tode gleichkam. Diese erste Konzession verrät seine Schwäche und giebt ihn seinen entschlosseneren Gegnern im voraus preis.

V. 17—19.[1]) Wenn V. 17 echt wäre, so wäre die Verbindung diese: „Ich will ihn loslassen, ich bin ja der Sitte gemäß verbunden, euch einen Gefangenen freizulassen.“ Er würde sich stellen, als ob er nicht zweifle, daß das Volk Jesus erbitten werde. Aber dieser V. ist als unecht zu streichen. Er ist ohne Zweifel nach Matth. 27, 15 und Mark. 15, 6 gemacht worden, um Lukas, welcher über diesen Gebrauch schweigt, zu ergänzen. Die Forderung des Volks: „Gieb uns Barabbas los“, schließt sich bei ihm einfach an die Worte: „Ich will ihn losgeben“, V. 16, an. Man kann wohl annehmen, daß Pilatus schon in V. 16 an diese Sitte dachte und daß in V. 18 das Volk auf seinen Gedanken eingegangen ist. Was die Auslassung von V. 17 ein wenig verdächtig machen könnte, ist der Umstand, daß sie sich ziemlich leicht aus der Verwechselung der beiden ΑΝ am Anfang von V. 17 und 18 erklären läßt. — Bei Johannes bietet Pilatus geradezu dem Volk die Loslassung Jesu an, indem er es an diese Sitte erinnert. Dies war wohl der eigentliche Verlauf. Bei Matthäus stellt er die Wahl zwischen Jesus und Barabbas, was weniger natürlich ist. Bei Markus unterbricht das Volk die auf Jesus sich beziehende Beratung und verlangt plötzlich die Freigebung eines Gefangenen, was noch weniger natürlich ist. — Den Ursprung der erwähnten Sitte kennt man nicht. Nicht wohl wahrscheinlich ist es, daß sie von den Römern eingeführt worden war. Gegen diese Annahme beruft sich Langen mit Recht auf den Ausdruck des Pilatus (Joh. 18, 39): „Ihr habt eine Gewohnheit.“ Vielleicht war der Gebrauch ein Denkzeichen der großen nationalen Befreiung, des Auszugs aus Ägypten, welchen man beim Osterfest feierte. Die Römer, welche darauf hielten, die Gebräuche der besiegten Völker zu achten, hatten sich diese Sitte angeeignet. — Die Wahl des Volks wird als einmütig und unabhängig (παμπληθεί) dargestellt, während Matthäus und Markus, in diesem Punkt genauer, sie auf einen von den Obersten und ihren Dienern ausgeübten Druck zurückführen, was mit Joh. 19, 6 übereinstimmt.

V. 19. Markus und Lukas charakterisieren Barabbas als einen Menschen, der bei einem Aufruhr sich eines Mordes schuldig gemacht habe; er war also ein Repräsentant eben des revolutionären Geistes, dessen der hohe Rat Jesum anklagte. Jesum dem Kreuz überliefern und Barabbas losbitten, hieß auf einmal zwei bezeichnende Akte begehen. Es hieß, den Geist des Gehorsams und des Glaubens verwerfen, von dem das ganze Werk Jesu beseelt war und welcher das Volk hätte retten können. Es hieß zugleich, dem Geist der Empörung, welcher das Volk ins Verderben führen mußte, die Zügel schießen lassen. — Der Name Barabbas kommt von בר und אבא. Sohn Abbas, und bedeutet nach der Mehrzahl der Ausleger Sohn des Vaters, nämlich Gottes. Keim erklärt: Sohn des Rabbi, indem er dem Abba die Bedeutung Vater, im moralischen Sinn, giebt. Der Name Jesus, welchen ihm 4 Mnn.

[1]) V. 17. ABKLTΠ lassen diesen V. aus; er steht im T. R. nach ℵ und 12 Mjj. It. Syr^sch; D Syr^cur setzen ihn nach V. 19. — V. 18. T. R. mit A und 15 Mjj.: ανεκραξαν; ℵBLT: ανεκραγον. — V. 19. BLT lesen βληθεις statt βεβλημενος; ℵ läßt dieses Wort aus. — ℵB und 3 Mjj. lesen εν τη φυλακη statt εις φυλακην.

bei Matthäus noch dazu geben und welcher sich nach der Aussage der Kirchenväter in einer ziemlichen Anzahl von Mss. fand, ist wahrscheinlich zu dem Namen Barabbas hinzugefügt worden, um die Ähnlichkeit beider Persönlichkeiten noch auffallender zu machen. — Liest man mit den Alex. βληθείς und ἐν τῇ φυλακῇ, so muß man diese letztere Bestimmung mit ἦν, und διὰ στάσιν ... mit βληθείς verbinden: „welcher im Gefängnis war, in welches er wegen Aufruhrs und Mords geworfen worden war". Da die Freisprechung des Barabbas ein richterlicher Akt war, so mußte Pilatus, um ihn zu vollziehen, sich auf seinen Richterstuhl setzen. In diesem Augenblick wurde ihm wohl die Botschaft von seiner Frau übergeben, wovon Matthäus spricht; vergl. V. 19: „Da er auf seinem Richterstuhl saß, schickte seine Frau zu ihm" ... — Da alle diese Auskunftsmittel gescheitert sind, versucht Pilatus noch einen letzten Widerstand zu leisten, aber vergeblich; die Feinde Jesu fühlen sich jetzt als die Herren.

V. 20—25.[1]) Der Inhalt des durch πάλιν δὲ προσεφώνησε, und er redete sie aufs neue an, angekündigten Ausspruchs, V. 20, ist nicht angegeben; aber er ergiebt sich aus den Worten: „indem er ihn loszulassen wünschte". Allein Pilatus wird, ehe er seinen Gedanken ganz ausgesprochen hat, von dem Geschrei der Juden unterbrochen, V. 21. In seiner Antwort (V. 22) spricht sich Unwille aus. Durch das τρίτον, zum drittenmal, erinnert Pilatus an seine früheren Erklärungen in V. 4 und V. 14 f. Das γάρ bezieht sich auf die Idee der Kreuzigung, V. 21: „Ihn kreuzigen? Denn was hat er Böses gethan?" Unglücklicherweise ist aber der Unwille des Pilatus nicht frei von Feigheit. Warum läßt er den noch einmal geißeln, den er als unschuldig anerkennt? Diese erste Schwäche wird von den Juden sogleich gewürdigt und benutzt. Hierher ist die Geißelung zu stellen, so, wie sie Johannes erzählt, der uns die ergreifendste Schilderung dieses Auftritts gelassen hat und der sie gleichfalls gerade in diesen Augenblick versetzt. Aber nach Matthäus und Markus hätte die Geißelung erst viel später stattgefunden, nach dem Aussprechen des Todesurteils und, gemäß der römischen Sitte, als Einleitung der Kreuzigung. In der That, Hieronymus spricht sich so aus: „Man hat zu beachten, daß Pilatus den römischen Gesetzen gehorchte, nach welchen die, die gekreuzigt wurden, vorher mit Ruten gepeitscht werden mußten.[2]) Allerdings in diesem Fall gehorchte Pilatus nicht dem Gesetz; Jesus war ja noch nicht verurteilt. Er bot den Juden die Geißelung als Ersatz für die von ihnen verlangte Kreuzigung an, in der Hoffnung, daß beim Anblick des bleichen, blutenden Jesus die Gemäßigteren befriedigt sein und daß das Äußerste nicht von ihm gefordert werde (siehe Johannes). Die Worte καὶ τῶν ἀρχιερέων, und der Hohepriester, sind vielleicht aus den Parallelen genommen.

V. 23 faßt eine ganze Reihe von Verhandlungen zusammen, von welchen Johannes allein uns die verschiedenen Momente erhalten hat (19, 1—12). Jesus erscheint bluttriefend vor dem Volk. Aber die Obersten und ihre Diener wissen in der Menge die Stimme des Mitleids zu ersticken. Pilatus, der auf den Eindruck dieses Anblicks gerechnet hat, ist empört über diese furchtbare Roheit. Er ermächtigt sie, die Kreuzigung auf eigne Gefahr und Verantwortung selber zu vollziehen; sie verweigern es. Sie wollen ihn zu ihrem Henker machen; um dies zu erreichen, haben sie noch zwei Mittel. Plötzlich ihren Angriffsplan wechselnd, fordern sie den Tod Jesu als Gotteslästerers:

---

[1]) V. 20. Statt οὖν, wie T. R. mit 11 Mjj. liest, lesen ℵ A B und 3 Mjj. It. Syr. δε. — ℵ B L T Syr^cur fügen αυτοις nach προσεφωνησε hinzu. — V. 21. ℵ B D F^a lesen zweimal σταυρου statt σταυρωσον. — V. 23. ℵ B L It^plq lassen die Worte και των αρχιερεων aus.

[2]) Vergl. Cicero, in Flaccum, § 10.

„Er hat sich zu Gottes Sohn gemacht.“ Aber da Pilatus diese Anklage hört, zeigt er sich noch viel weniger zur Verurteilung Jesu geneigt, dessen Person ihm schon vorher eine geheime Furcht einflößte. Jetzt entschließen sich die Juden, die Waffe anzuwenden, die sie, wahrscheinlich als die in ihren eigenen Augen schimpflichste, bis zuletzt zurückbehalten hatten, die der persönlichen Einschüchterung. Sie drohen ihm, ihn bei dem Kaiser anzuklagen, er habe einen Aufrührer in Schutz genommen. Pilatus weiß, wie sehr Tiberius geneigt war, einer solchen Anklage sein Ohr zu leihen. Will er Amt und Leben retten, so bleibt ihm nichts übrig, als nachzugeben. In diesem Augenblick treffen die vier Berichte wieder zusammen. Pilatus besteigt zum zweitenmal seinen Richterstuhl, welcher auf dem Platz vor dem Richthaus auf einer Erhöhung aufgestellt war. Er wäscht sich die Hände (Matth.), wälzt noch einmal allen Anteil an dem Justizmord von sich ab, den sie zu begehen im Begriff sind, und überliefert Jesum seinen Feinden.

V. 24—25.[1]) Das Urteil. Dies ist die einzige Stelle der ganzen Erzählung, wo der persönliche Eindruck des Geschichtschreibers durch die Objektivität seiner Darstellung durchbricht. Die näheren Bezeichnungen des Charakters des Barabbas sind wiederholt (siehe V. 19), um die ganze Gehässigkeit der Wahl des Volks hervorzuheben; die Worte: er übergab ihn ihrem Willen, bezeichnen nachdrücklich die ganze Feigheit des Richters, welcher damit seine Stellung als Beschützer der Unschuld aufgiebt. Matthäus und Markus setzen hierher die Mißhandlungen Jesu durch die römischen Soldaten; dies ist ohne Zweifel der von Johannes, 19, 1—3, erzählte Auftritt, den er mit Recht vor die Geißelung gestellt hat. Er hatte nach Markus den inneren Hof des Richthauses zum Schauplatz, was mit Johannes übereinstimmt. Es war nicht sowohl eine Verhöhnung Jesu selbst, als in seiner Person die des Königs der Juden.

III. Die Hinrichtung Jesu.

23, 26—46.

Wir teilen diesen Bericht in drei Abschnitte: 1) der Gang zum Richtplatz (V. 26—32); 2) die Kreuzigung (V. 33—38); 3) die Zeit am Kreuz (V. 39—46).

1) V. 26—32. Der Gang zum Kreuz.

V. 26. Als den Augenblick, wo Pilatus das Todesurteil aussprach, bezeichnet Johannes die sechste Stunde; Markus als die Stunde der Kreuzigung die dritte. Nach der bei den Alten gewöhnlichen Art die Stunden zu zählen (von morgens 6 Uhr an) wäre es bei dem ersteren um Mittag, bei dem letzteren morgens 9 Uhr. Ein schreiender Widerspruch, wie es scheint: Um Mittag (Joh.) sei Jesus verurteilt, um 9 Uhr (Mark.) gekreuzigt worden! Langen stützt einen öfters angewandten Versöhnungsversuch mit neuen Gründen: Johannes zähle die Stunden, wie wir, von Mitternacht an. Die sechste Stunde wäre also bei ihm 6 Uhr morgens, was mit der Angabe des Markus etwas besser zusammenstimmen würde; die Zwischenzeit zwischen 6 und 9 Uhr wäre zu den Vorbereitungen der Hinrichtung verwendet worden.[2]) — Aber ist es

[1]) V. 25. T. R. fügt mit K M II Itpler Syr. αυτοις nach απελυσεν δε hinzu.

[2]) Langen stützt sich auf drei Stellen, eine in der Naturgeschichte Plinius' des Älteren (2, 70), die zweite in den Briefen Plinius' des Jüngeren (3, 5), die dritte in den Märtyrerakten Polykarps (K. 7), welche beweisen sollen, daß im Anfang der christlichen Zeitrechnung schon unsre gegenwärtige Rechnungsweise (von Mitternacht und Mittag an) im gewöhnlichen Leben, eben in Kleinasien, gebräuchlich war. Die dritte Stelle hat allerdings eine gewisse Beweiskraft und ist um so wichtiger, weil sie eben aus der Gegend stammt, wo Johannes geschrieben hat.

wahrscheinlich, daß Johannes eine von der allgemein gebräuchlichen verschiedene Zählungsart angenommen hätte, und zwar, ohne auf irgend eine Weise seinen Lesern davon Kenntnis zu geben?[1]) Wir neigen uns vielmehr zu der Ansicht Langes in seinem Leben Jesu hin, daß Markus als Anfang der Hinrichtung den Augenblick der Geißelung, welche gesetzlich der erste Akt derselben war, angenommen habe. Markus folgte darin der gewöhnlichen Anschauungsweise, welche aus der römischen Sitte notwendig sich zu ergeben schien, während Johannes, der eine gründlichere Kenntnis von dem wirklichen Verlauf des Prozesses hatte, die Geißelung Jesu in ihr rechtes Licht und auch in ihren richtigen Zeitpunkt stellt (siehe oben). So ist es geschehen, daß Markus die Kreuzigung um die ganze Zwischenzeit zwischen dem Auftritt des Ecce homo und dem Aussprechen des Urteils und seiner Vollstreckung vorausdatiert hat. Es ist durchaus undenkbar, daß die ganze so lange, verwickelte Verhandlung zwischen den Juden und Pilatus zwischen der letzten Ratssitzung (welche stattfand, als es schon tagte, Luk. 22, 66) und 6 Uhr morgens vorgegangen wäre. Vgl. meinen Komment. über Joh., 2. Auflage, S. 530 f.

Die Todesstrafe durch Kreuzigung war bei mehreren alten Völkern gebräuchlich (bei Persern, Assyriern, Ägyptern, Indiern, Scythen, Griechen). Bei den Römern wendete man sie nur für Sklaven an (servile supplicium, Horaz) und für die ärgsten Verbrecher (Mörder, Räuber, Aufrührer). Konstantin schaffte sie ab. Die Geißelung fand entweder vor dem Abgang statt oder erst auf dem Weg zur Hinrichtung (Liv. 33, 36). Nach Plutarch[2]) trug jeder Übelthäter selbst sein Kreuz. Ein weißer Schild, worauf sein Verbrechen angegeben war (titulus, σανίς, αἰτία), wurde vor ihm hergetragen oder ihm an den Hals gehängt. Die Hinrichtung wurde gewöhnlich vor den Thoren der Stadt[3]) vollzogen, nahe bei einem Weg, damit möglichst viele Leute Zeugen sein könnten. Der jerusalemische Talmud berichtet, man habe vor der Kreuzigung dem Hinzurichtenden einen betäubenden Trank gereicht, welchen mitleidige Personen, gewöhnlich vornehme Frauen Jerusalems, auf ihre Kosten bereiten ließen.[4]) Das Kreuz war aus zwei Stücken zusammengesetzt, einem senkrechten (staticulum) und einem wagerechten (antenna). An dem ersteren, ungefähr in der Mitte, war ein hölzerner oder hornener Pflock (cornu oder sedile) angebracht, auf welchem der Gekreuzigte rittlings ruhte.[5]) Sonst hätte die Last des Körpers bald das Zerreißen der Hände verursacht und sein Herabfallen herbeigeführt. Gewöhnlich richtete man zuerst das Kreuz auf und befestigte es (Cic. Verr. 5, 66; Jos. Bell. jud. VII, 6, 4); und dann zog man mit Stricken den Körper bis zur Höhe des Querbalkens hinauf und nagelte die Hände an. Selten nagelte man den Verurteilten an das noch liegende Kreuz, um es nachher aufzurichten. — Das Kreuz scheint nicht sehr hoch gewesen zu sein. Langen meint, es habe zwei Manneslängen gehabt; das ist

---

[1]) Eine interessante, aus den Heiligen Reden des Älius Aristides, eines griechischen Sophisten im zweiten Jahrhundert, gezogene Notiz über diese Frage verdanken wir Andreas Cherbuliez in Genf. Älius war Zeitgenosse des Polykarp, mit welchem er in den Straßen von Smyrna zusammentreffen konnte. Im ersten Buch befiehlt ihm der Gott im Traum, ein kaltes Bad zu nehmen; es ist Winter; und er wählt als die passendste Stunde die sechste; offenbar, weil es die wärmste Tageszeit ist. Dann redet er seinen Freund Bassus, der ihn warten läßt, an, indem er ihm die Säulen zeigt: „Siehst du? der Schatten wendet sich schon.“ Unzweifelhaft bezeichnet also bei ihm die sechste Stunde die Mittagszeit, nicht sechs Uhr morgens oder abends.

[2]) De sera Numinis vindicta, c. 9.

[3]) Plaut., Miles glor. II, 4, 6: extra portam.

[4]) Bab. Sanh., p. 43, 1: „Ein Weihrauchkorn in einem Becher Wein, ut turbaretur ejus intellectus.“

[5]) Just. Mart., Dial. 91: ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρώμενοι. Tert. contr. Marc. III, 18.

das Maximum; wahrscheinlich war es gewöhnlich nicht so hoch; denn das Rohr von Ysopen, womit man Jesu den Schwamm hinreichte, kann nicht mehr als 2—3′ lang gewesen sein. Daß die Füße angenagelt gewesen seien, haben Paulus, Lücke, Winer u. a. mehr oder weniger bestimmt bestritten. Man stützt sich auf die Nichterwähnung der Füße, Joh. 20, 25. Aber wäre es nicht eigentlich pedantisch gewesen, wenn Thomas da auch von den Nägelmalen der Füße gesprochen hätte? Er zählt eben die Wunden auf, die ihm gerade vor der Hand liegen. Ebenso ist es bei der Antwort, welche Jesus dem Thomas giebt, V. 27. Dann führt man an, daß die Kaiserin Helena, als sie das wahre Kreuz auffand, ihrem Sohne die Nägel gesendet habe, mit welchen die Hände Christi durchbohrt waren.[1]) Aber es ist nicht gesagt, daß sie ihm alles gesendet habe, was sie gefunden hatte. Das Gegenteil geht vielmehr aus dem Ganzen des Berichts hervor (vgl. Meyer zu Matth. 27, 35). Hug, Meyer, Langen haben durch eine Reihe von Citaten aus Plautus, Justin, Tertull., Lucian, Xenophon u. s. w. dargethan, daß es gebräuchlich war, auch die Füße anzunageln; und Lukas 24, 39 (was ohne alle Beziehung auf die Weissagung des Ps. 22 geschrieben ist) läßt keinen Zweifel, daß es auch bei Jesus so gehalten wurde. Denn wie hätten seine Füße zum Beweis seiner Identität (ὅτι αὐτὸς ἐγώ) dienen können, als durch die Wunden, deren Narben daran zu sehen waren? — Was das Brettchen betrifft (suppedaneum), auf welchem die Darstellungen der Kreuzigung gewöhnlich die Füße des Herrn ruhen lassen, so ist dies eine spätere Erfindung, welche durch das Weglassen des Sitzpflocks auf den Gemälden gewissermaßen notwendig wurde. Die Füße waren entweder übereinander angenagelt, mit einem einzigen Nagel, woraus sich die Bezeichnung des Kreuzes als τρίσηλος, mit drei Nägeln, in der Umschreibung des Evangeliums Johannis in Versen von Nonnus (aus dem 4. Jahrhundert) erklären würde; oder nebeneinander, wobei im ganzen vier Nägel erforderlich waren, wie Plautus vorauszusetzen scheint[2]), wenn man nicht, was auch möglich war, einen hufeisenförmigen Nagel mit zwei Spitzen für die Füße gebrauchte. Die Fußsohle war entweder durch eine starke Biegung der Kniee an das Holz angelehnt, oder war das Bein seiner ganzen Länge nach an das Kreuz angelegt, so daß die Füße ihre natürliche Stellung behielten? Wahrscheinlich waren diese näheren Umstände verschieden, je nach der Laune dessen, der die Hinrichtung vollzog. — Die Gekreuzigten lebten gewöhnlich noch gegen 12 Stunden, manchmal sogar bis zum zweiten und dritten Tage. Das bald eintretende Fieber verursachte einen brennenden Durst. Die zunehmende Entzündung der Wunden am Rücken, an Händen und Füßen, der Blutandrang gegen den Kopf, die Lungen und das Herz, das Anschwellen aller Adern, eine unbeschreibliche Beklemmung, furchtbare Kopfschmerzen, das durch die unnatürliche Lage des Körpers herbeigeführte Erstarren der Glieder: alles kam zusammen, um diese Art der Hinrichtung nach dem Ausdruck Ciceros (in Verr. V, 64) zu dem crudelissimum teterrimumque supplicium zu machen.

Von Anfang an hatte Jesus vorausgesehen, daß dies das Ende seines Lebens sein werde. Er hatte es dem Nikodemus angekündigt (Joh. 3, 14), den Juden (12, 32) und mehreremal seinen Jüngern. Diese Aussicht hatte seine Todesangst in Gethsemane verursacht. Keine Todesart war so geeignet, einen lebhaften Eindruck auf die Phantasie zu machen. Ebendeswegen war auch keine so geeignet, den Zweck, welchen Gott bei dem Tode Christi hatte, zu erfüllen. Es handelte sich darum, wie Paulus sagt (Röm. 3, 25 f.), der

[1]) Socr., hist. eccl. 1, 17.
[2]) Mostell. II, 1, 13.

sündigen Welt eine vollständige Darstellung (ἔνδειξις) der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Sündern zu geben. Durch ihre Schrecklichkeit entspricht diese Todesart der ganzen Abscheulichkeit der Sünde; durch ihre Langsamkeit läßt sie dem Gerichteten die Zeit, das Recht Gottes völlig anzuerkennen; ihre Anschaulichkeit endlich muß auf das Gewissen des Zuschauers einen unauslöschlichen Eindruck machen. — Unter den vielen bekannten Todesstrafen ist die Kreuzigung diejenige, welche beim Gotteslamm in Anwendung kommen mußte.

Die Hinrichtung mußte außerhalb der Stadt geschehen (Lev. 24, 14); es war dies ein Bild der Ausschließung aus der menschlichen Gesellschaft (Hebr. 13, 12). Joh. 19, 17 sagt, daß Jesus zu der Stadt hinausging und nach dem Gebrauch (Matth. 10, 38) selbst sein Kreuz trug. Was aber die mit der Hinrichtung beauftragten römischen Soldaten bewog, zu diesem Dienst Simon von Cyrene in Anspruch zu nehmen, ist uns unbekannt. Unterlag Jesus unter der Last, oder ließ Simon seine Teilnahme für ihn etwas zu laut werden? Cyrene, die Hauptstadt von Lybien, hatte eine zahlreiche jüdische Einwohnerschaft, von der viele Glieder sich in Jerusalem ansässig machten (Apg. 6, 9). Aus den Worten: der vom Felde kam schließt man natürlich, daß er nach der Arbeit in die Stadt zurückkehrte. Es war also kein Feiertag. Langen meint zwar, er könne auch einen bloßen Spaziergang gemacht haben. Mark. 15, 21 beweist, daß dieses Vorkommnis dazu diente, Simon mit dem Heiland in Verbindung zu bringen, und daß er bald nachher mit seiner Familie in die Gemeinde eintrat. Später waren seine Frau und seine zwei Söhne in Rom angesiedelt (Röm. 16, 13).

V. 27—32.[1]) Alle diese näheren Angaben hat Lukas allein. In V. 27 sehen wir die Volksstimmung durch den Mund der Weiber laut werden, nicht, wie de Pressensé meint, derjenigen, die Jesum von Galiläa her begleitet hatten, sondern der Einwohnerinnen der Hauptstadt selbst. — Das καί, auch, im T. R. ist eher gestrichen als hinzugesetzt worden: „die ihn nicht bloß begleiteten, sondern auch beweinten". — Die Worte Jesu sind ein Beweis, wie Jesus in diesen schrecklichen Stunden sich selbst völlig vergessen hatte; sie enthalten eine Anspielung auf Hos. 10, 8. Das grüne Holz ist Jesus, welchen die Juden trotz seiner beständigen Unterwürfigkeit unter die heidnische Obrigkeit durch die Römer zum Tode führen lassen; das dürre Holz das jüdische Volk, welches durch seine empörerische Gesinnung um so gewisser die römische Rache sich zuziehen wird. Allerdings steht im Hintergrund des die Nation treffenden menschlichen Gerichts, wie bei allen ähnlichen Aussprüchen (vgl. Luk. 3, 9 u. a.), das für jedes einzelne Individuum aufbehaltene göttliche Gericht. Diese letztere Beziehung wird durch die Verbindung von V. 30 und 31 gefordert.[2]) Das Bild vom grünen und dürren Holz ist aus Ez. 21, 3. 8 entlehnt. — Die beiden Übelthäter waren wohl Genossen des Barabbas. Diese weitere Zugabe von Schmach mag Jesus dem Haß der Obersten zu verdanken gehabt haben; Gott aber hat dadurch seinen Sohn verherrlicht. Man hat natürlich zu erklären: „zwei andere [Männer], welche Übelthäter waren".

2) V. 33—38. Die Kreuzigung.

V. 33—34a.[3]) Ob der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, der ist, welchen

[1]) T. R. liest mit P und 13 Mjj. και nach αι, A B C und 3 Mjj. lassen es weg. — ℵ läßt αι και weg. — V. 29. ℵ läßt αι vor στειραι weg. — ℵ B C L: εθρεψαν statt εθηλασαν. — V. 31. B C lassen τω vor υγρω weg.

[2]) Der holländische Philolog Peerlkaamp (in seinem Taciti Agricola. Leyden 1864) meint, V. 31 sei nach V. 27 zu setzen: „Und sie beweinten ihn und sprachen: Wenn das..." Aber nichts im Text erfordert diese willkürliche Versetzung.

[3]) V. 33. ℵ B C und 2 Mjj. It. Syr. (mit Syr[cur]) lesen ηλθον statt απηλθον, wie alle andern. — V. 34a. B D It[aliq] lassen die Worte ο δε Ιησους bis ποιουσιν weg.

man jetzt als solchen im Innern der Kirche des heiligen Grabes zeigt? Diese Frage scheint noch nicht entschieden zu sein. Zwar liegt dieser Ort heutzutage innerhalb der Stadtmauern, aber es wäre möglich, daß er sich damals noch außerhalb derselben befand. Dies scheint bewiesen zu werden durch Spuren von Gräbern, welche man unlängst in der Nähe des heiligen Grabes gefunden hat, sowie durch die Thatsache, daß der Felsen an diesem Ort nicht, wie im ganzen übrigen Teil der heutigen Stadt, von Trümmern bedeckt ist. Indes sind diese Gründe nicht entscheidend. Wenn der Ort der Kirche des heiligen Grabes nicht die rechte Stelle ist, so ist diese höchst wahrscheinlich im Norden der Stadt, etwas außerhalb des Thores von Damaskus, zu suchen (siehe Edersheim, II, 585). — Der Name Schädelstätte (Schädel auf hebräisch גלגלת, aramäisch גלגלתא von גלל, wälzen) kommt nicht von den da liegen gebliebenen Schädeln der Hingerichteten; da müßte statt κρανίον der Plural stehen: Ort der Schädel; auch würde man die Gebeine nicht unbegraben haben liegen lassen. Der Name kommt vielmehr von der abgerundeten, nackten Gestalt des Hügels. — Matthäus und Markus berichten hier, daß Jesus den ihm angebotenen betäubenden Trank ausschlug. Nach Markus war es mit Myrrhen vermischter Wein; nach Matthäus mit Galle gemischter Essig.[1]) Wir erinnern daran, daß nach dem Talmud in Jerusalem ein Verein von Frauen den Verurteilten diese Erleichterung darreichen ließ.

Von den sieben Worten, welche Jesus am Kreuz aussprach, beziehen sich die drei ersten auf die ihn umgebenden Personen, seine Feinde, seinen Mitverurteilten, seine Mutter und seinen Lieblingsjünger; sie sind gewissermaßen sein Vermächtnis. Die drei folgenden: „Mein Gott, mein Gott...; mich dürstet; es ist vollbracht", beziehen sich auf das durch seine Leiden sich vollendende Heilswerk, die zwei ersten auf seinen geistigen und auf seinen leiblichen Schmerz, das dritte auf die Frucht dieses vollkommenen Opfers. Das siebente und letzte endlich: „Vater, ich befehle..." ist der Ruf des völligsten Vertrauens mitten in der tiefsten Ohnmacht. Drei von den sieben Worten, lauter Worte der Gnade und des Glaubens, sind von Lukas allein erhalten worden.

Die Bitte V. 34 fehlt im Vatic., Cantabr. und einigen Mss. der Itala. Diese Auslassung ist wohl bloß zufällig. Denn die Peschito und die meisten Urkunden der Itala bürgen mit der größten Mehrzahl der Mjj. für die Echtheit dieses Worts; und die Anrufung der Gnade Jesu von seiten des Schächers einige Augenblicke später läßt sich nicht wohl anders erklären als aus dem Eindruck, den diese kindliche Bitte auf ihn machte. — Der Gegenstand derselben können nicht die römischen Soldaten sein, welche ja nur die empfangenen Befehle blindlings vollziehen; es ist offenbar das jüdische Volk, welches seinen Messias verwirft und tötet und damit sich selbst den Todesstoß giebt (Joh. 2, 19). Es ist also buchstäblich wahr, daß sie bei diesem Verfahren nicht wissen, was sie thun. Die Bitte Jesu ist erhört worden durch die Gewährung der vierzigjährigen Gnadenfrist, während welcher Israel noch die apostolische Verkündigung hören durfte; der Zorn Gottes hätte ja auch sogleich über das schuldige Volk losbrechen können.

V. 34b—38.[2]) Verhöhnungen. — Das Loswerfen um die Kleider, wodurch der Hingerichtete zu einer Art Spielzeug wird, gehört zu derselben Reihe von

---

[1]) Die alten Naturkundigen Dioscorides, Galen schreiben dem Weihrauch und der Myrrhe eine betäubende Wirkung zu (Langen, S. 302).

[2]) V. 34b. A X lesen κληρους statt κληρον. — V. 35. ℵ D lassen και vor οι αρχοντες weg. — T. R. liest mit A und 13 Mjj. Syr. συν αυτοις; fehlt in ℵ B C 4 Mjj. It^{aliq} Syr^{cur}. — V. 36. ℵ B L: ενεπαιξαν statt ενεπαιζον. — ℵ A B und 2 Mjj. lassen και vor

Thatsachen, wie die V. 35 ff. berichteten Verhöhnungen. Die Kleider der cruciarii gehörten nach römischem Gesetz den Nachrichtern. Jedes der Kreuze war wahrscheinlich von einer Abteilung von vier Soldaten, einem τετράδιον (Apg. 12, 4) bewacht. Man hat κλήρους, die Lose, zu lesen, statt des Singular, welcher aus den Parallelen entnommen ist. Das Los wurde zweimal geworfen, zuerst um die vier ziemlich gleichen, aus den Kleidern Jesu gebildeten Teile (Mantel, Mütze, Gürtel, Sandalen), sodann um seinen Rock oder die Tunica, die zu wertvoll war, um zu einem der vier Teile gerechnet zu werden. — Θεωρεῖν, zuschauen, bezeichnet keine feindselige Gesinnung; wenn man jedoch im folgenden das καί, auch, nach δέ liest und das σὺν αὐτοῖς, mit ihnen, nach ἄρχοντες, so muß man annehmen, daß auch das Volk spottete. Ich bin geneigt, diese Worte, die der T. R. liest, für Zusätze zu halten, durch welche man den Bericht des Lukas mit dem des Markus (V. 29) und des Matthäus (V. 39) in Einklang bringen wollte, wiewohl dieses Auskunftsmittel unnütz ist, weil diese beiden keineswegs von Verhöhnungen der ganzen Menge reden, sondern nur von solchen der Vorübergehenden. Weiß behält das καί, auch, bei und versteht es so: Die Obersten schauten nicht bloß zu, sondern spotteten auch noch. Dieser Sinn ist gesucht. Der Ausdruck: der Auserwählte Gottes, bezeichnet Christum als im voraus dazu bestimmt, den Ratschluß Gottes bezüglich Israels und der ganzen Welt zu verwirklichen; vgl. 9, 35. — Der Spott der Soldaten bezieht sich mehr auf das jüdische Königtum an sich, als auf Jesus persönlich (Joh. 19, 5. 14. 15). — Den Wein, welchen die Soldaten Jesu anboten, hat man häufig für den gehalten, der für sie selbst bestimmt war (ὄξος, gewöhnlicher Wein). Allein der Schwamm und das Ysop-Rohr, welche man bereit hatte (siehe Matth., Mark. und Joh.), lassen keinen Zweifel, daß man für eine Erquickung der Hingerichteten gesorgt hatte. — Die Soldaten thun, wie wenn sie Jesum als einen König behandelten, dem man den Kelch beim Festmahl kredenzt. Daher wird diese höhnende Huldigung auch mit der von den römischen Soldaten auf Befehl des Pilatus oben am Kreuz angebrachten Inschrift (Joh. 19. 19—22) in Beziehung gesetzt, einer ironischen Inschrift, die mehr das jüdische Volk und seine Obersten als Jesum lächerlich machen sollte. Diese Ideenverbindung drückt das: es war aber auch, V. 38, aus. Durch diese für die Juden demütigende Inschrift rächte sich Pilatus für den erniedrigenden Zwang, den sie ihm anthaten, indem sie ihn nötigten, einen Menschen hinrichten zu lassen, den er für unschuldig erklärt hatte. Die Erwähnung der drei Sprachen ist eine aus Johannes entnommene Interpolation.

3) V. 39—46. Die am Kreuz verbrachte Zeit.

V. 39—43.[1]) Matthäus und Markus schreiben die Spottreden beiden Schächern zu. Die Ausleger, die um jeden Preis Harmonie herstellen wollen, sagen, sie hätten zuerst beide gelästert und später sei einer von ihnen in sich gegangen. In diesem Fall müßte man annehmen, daß Matthäus und Markus von dieser Sinnesänderung nichts gewußt haben; warum hätten sie sie sonst nicht erwähnt? Aber natürlicher ist doch wohl, daß sie die Spötter

---

οξος weg. — V. 38. T. R. liest mit AD und 13 Mjj. Syr. (mit Syr^cur) γεγραμμενη, was ℵBL weglassen. — T. R. liest mit ℵA und 16 Mjj. It^pler Syr. γραμμασιν ελληνικοις και ρωμαικοις και εβραικοις; diese wahrscheinlich aus Joh. entnommenen Worte lassen BCL Syr^cur Cop. aus.

[1]) V. 39. ℵBCL It^aliq Cop. Syr^cur: ουχι συ ει; T. R. mit A und 15 Mjj. Syr.: ει συ ει. — V. 40. ℵBC und 2 Mjj.: επιτιμων αυτω εφη; T. R. mit A und 15 Mjj. It.: επετιμα αυτω λεγων. — V. 42. T. R. mit A und 15 Mjj. It. Syr. (mit Syr^cur); τω Ιησου: ℵBCL: Ιησου. — T. R. mit A und 13 Mjj. It^pler Syr.: Κυριε; fehlt in ℵBCDLM. — BL It^aliq: εις τη βασιλειαν σου, statt εν τη βασιλεια σου. — V. 43. T. R. setzt mit AC und 15 Mjj. It^pler Syr. ο Ιησους hinzu. — L Syr. setzen οτι vor σημερον hinzu; Syr^cur setzt es nachher.

nach Kategorieen zusammenstellen und daß die besondere von Lukas berichtete Thatsache ihnen unbekannt ist. — Wie ist der Schächer gerührt und überzeugt worden? Ohne Zweifel hat gleich von Anfang an der Kontrast zwischen der in Jesus strahlenden Heiligkeit und seinen eigenen Frevelthaten einen Eindruck auf ihn gemacht (V. 40 f.). Dann hatte die Sanftmut, mit welcher Jesus sich die Hinrichtung gefallen ließ und namentlich sein Gebet für seine Mörder sein Gewissen und sein Herz ergriffen. Der Name Vater, mit welchem Jesus Gott anredete gerade in dem Augenblick, wo er einem so grausamen Verfahren preisgegeben wurde, hatte ihm in Jesus ein Wesen geoffenbart, welches in der innigsten Verbindung mit Jehovah lebte, und ihm eine Ahnung seiner göttlichen Größe gegeben. Daß er an den ans Kreuz angeschriebenen Titel: König der Juden glaubte, war nur eine Konsequenz dieser Eindrücke. — Die fragende Form bei den Alex.: Bist du nicht der Christus? klingt bitterer als die vorhergehenden Spöttereien und ist der gewöhnlichen Lesart vorzuziehen. Die Worte: Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott . . ., stellen diesen Menschen, welcher vor dem ihm bevorstehenden göttlichen Gericht zittern sollte, der sie umgebenden Volksmenge entgegen, die nicht zum Tode verurteilt und der es daher eher gestattet ist, sich so zu benehmen. — Die Bitte, welche er an Jesus richtet (V. 42), ist ihm eingegeben durch den Glauben an eine Barmherzigkeit, deren Ahnung in ihm erwacht ist beim Anhören der Fürbitte Jesu für seine Mörder. Das Zeugnis der alten Übersetzungen zu Gunsten der byz. Lesart: „Er sagte zu Jesus: gedenke, Herr“, scheint mir zu gewichtig, als daß man hier die alex. Lesart vorziehen könnte: „Er sagte: Jesus, gedenke . . .!“ Die Verwandlung des Dativs τῷ Ἰησοῦ in die direkte Anrede lag nahe, und sie hat dann die Auslassung des Worts κύριε, Herr, zur Folge gehabt. — Die Bitte des Übelthäters: Gedenke mein, erklärt sich aus der Leidensgemeinschaft, welche ihm hinfort ein unauflösliches Band zwischen Jesus und ihm zu begründen scheint. Wie sollte der, der soeben für seine Henker Fürbitte eingelegt hat, seinen armen Leidensgenossen vergessen können? — Man darf nicht mit mehreren Erklärern übersetzen: „Wann du zu deiner Königsherrschaft gekommen sein wirst, oder: „in dein Reich“, oder mit Oltramare: „Wann du in deinem Reich sein wirst“, als ob der Schächer an ein himmlisches Reich dächte, in welches Jesus im Augenblick seines Todes eingehen werde. Er sagt: ὅταν ἔλθῃς, wann du kommen wirst; er denkt an ein glorreiches Wiederkommen Jesu auf Erden als messianischer König (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) oder zur Aufrichtung seines Königreichs, nach der Lesart des Vatic. (εἰς τὴν βασιλείαν σου). Er konnte von der herrlichen Wiederkunft Jesu gehört haben, welche der Herr den Seinigen so oft verheißen hatte, oder es konnte in ihm selbst eine Ahnung derselben geweckt worden sein durch den Kontrast zwischen seinem Tod als Missethäter und seiner messianischen Würde, an welcher er nicht im geringsten zweifelte. Nach Jesaja (26, 19) und Daniel (12, 2) hatte man allgemein die Erwartung, der Messias werde diejenigen Israeliten auferwecken, welche würdig erfunden werden, mit den Patriarchen an dem messianischen Fest teilzunehmen (vergl. 14, 14; 20, 35), er werde „den Schlüssel der Auferweckung der Toten“ mit sich bringen (Sanhedr., 113a).

V. 43. Die Antwort des Herrn geht über die bloße Erhörung der Bitte weit hinaus, schließt sie aber in sich. Durch das an die Spitze gestellte σήμερον, heute, setzt Jesus die Nähe der verheißenen Seligkeit nachdrücklich der fernen Zukunft entgegen, an welche der Schächer dachte. „Noch heute, ehe die Sonne untergeht, die uns leuchtet.“ Ganz müßig ist dieses heute, wenn es zum Verb.: Ich sage dir gezogen wird. Der Ausdruck Paradies scheint von einem persischen Wort zu kommen, welches Lustgarten bedeutet. Es wird in der Form פרדס (Pred. 2, 5; Hohel. 4, 13) gebraucht, um einen

Königsgarten zu bezeichnen. In der Form παράδεισος entspricht es in den LXX dem Wort גן, Garten (Gen. 2, 8; 3, 1). Nachdem das irdische Eden verloren ist, wird der Ausdruck Paradies auf den Teil des Hades angewendet, wo die Glaubigen aufgenommen werden, und in einigen Schriften des N. T's. (2. Kor. 12, 4; Apok. 2, 7) auf den Aufenthaltsort des verklärten Herrn und seiner Glaubigen, den dritten Himmel. Hier ist die Rede von dem Paradies als Teil des Hades. Vergl. die Bemerkungen über diesen Gegenstand, S. 445. Das μετ᾽ ἐμοῦ, mit mir, schließt demnach den descensus ad inferos in sich (Meyer). Er ist darin, wie in allem, κατὰ πάντα (Hebr. 2, 17), Mensch geworden, wie wir.

V. 44—45.[1]) Außerordentliche Zeichen. — Offenbar haben diese Erscheinungen einen außerordentlichen Charakter, mag man nun denselben aus einer übernatürlichen Ursache ableiten oder nur ein providentielles Zusammentreffen darin erkennen. Es besteht augenscheinlich ein tiefgehendes Verhältnis einerseits zwischen dem Menschen und der Natur, andrerseits zwischen der Menschheit und Christus. Denn der Mensch ist die Seele der Außenwelt, wie Christus die Seele der Menschheit. — Die Worte ἐφ᾽ ὅλην τὴν γῆν, auf der ganzen Erde, beziehen sich auf das heilige Land, wie 21, 23, und vielleicht noch auf die umliegenden Länder. Die Ursache dieser Verdunkelung kann keine Sonnenfinsternis gewesen sein; es war ja die Zeit des Vollmonds. Aber sie stand vielleicht, was häufig vorkommt, mit dem Erdbeben im Zusammenhang; oder vielleicht hatte sie auch eine atmosphärische oder kosmische Ursache.[2]) Dieser Verdunkelung des äußeren Lichts entsprach die innere Finsternis, welche das Gemüt Jesu überkam: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Dieser Augenblick, auf welchen Paulus anspielt (Gal. 3, 13: „Er ward zum Fluch für uns"), war gerade der, wo im Tempel das Osterlamm geopfert wurde. — Wenn auch in dieser Stelle die Übersetzungen für die byz. Lesart sprechen, macht doch die Tautologie der Ausdrücke σκότος und ἐσκοτίσθη dieselbe verdächtig und gebietet, die alex. vorzuziehen; wörtlich: „Da die Sonne ausging." Das Erdbeben erwähnt Lukas nicht. Daraus kann man schließen, daß er Markus nicht vor sich hatte, wie Weiß meint. — Das von den drei Synoptikern erwähnte Zerreißen des Vorhangs ist wahrscheinlich mit der Erderschütterung in Beziehung zu setzen. Ist der Vorhang gemeint, welcher am Eingang des Heiligtums hing, oder der, welcher das Allerheiligste verhüllte? Da nur der letztere eine typische Bedeutung hatte und eigentlich den Namen καταπέτασμα trug[3]), so ist es natürlicher, an diesen zu denken. Die Idee, welche man gewöhnlich in diesem symbolischen Vorgang findet, ist: Der Weg zum Gnadenthron steht fortan allen offen.

[1]) V. 44. ℵBCDL lesen και ην statt ην δε. — BCL setzen ηδη hinzu vor ωσει, T. R., mit allen andern, läßt es weg. — V. 45. ℵBL lesen του ηλιου εκλιποντος statt και εσκοτισθη ο ηλιος, wie T. R. mit A 16 Mjj. It. Syr. (mit Syr^{cur}) liest.

[2]) Neander (Leben Jesu, S. 640) erinnert, daß Phlegon, Verfasser einer Chronik unter der Regierung Hadrians berichtet, im vierten Jahr der 202ten Olympiade (785 n. E. R.) sei eine Sonnenfinsternis gewesen, größer als alle vorhergegangenen, und die Nacht sei um die sechste Stunde des Tages eingebrochen, so daß man die Sterne am Himmel habe glänzen sehen. Die Zeitangabe trifft ziemlich nahe mit dem wahrscheinlichen Todesjahr Jesu (783) zusammen. — Der bekannte Naturforscher Liais berichtet, am 11. April 1860 habe sich in der Provinz Fernambuko bei völlig heiterem Himmel plötzlich gegen Mittag die Sonne so verdunkelt, daß man einige Sekunden lang in sie hineinsehen konnte. Die Sonnenscheibe erschien von einem Kranz von Regenbogenfarben umgeben und ganz nahe bei ihr sah man einen Stern glänzen, der nur Venus sein konnte. Die Erscheinung dauerte einige Minuten. Liais schreibt sie kosmischen Wolken zu, welche in dem Raum außerhalb unsrer Atmosphäre schweben. Eine ähnliche Naturerscheinung soll in den Jahren 1106, 1208, 1547 und 1706 vorgekommen sein (Revue germanique, 1860).

[3]) (Neander, Leben Jesu, S. 640.) Den andern nennt Philo κάλυμμα.

Aber hat nicht vielmehr Gott dadurch zeigen wollen, daß von diesem Augenblick an der Tempel nicht mehr seine Wohnung sei? Wie der Hohepriester beim Anblick eines großen Ärgernisses sein Kleid zerriß, so zerreißt Gott den Vorhang, der das Allerheiligste verhüllt, wo er sich bisher offenbarte. Er erklärt damit: es giebt kein Allerheiligstes mehr, und wenn kein Allerheiligstes, so giebt es auch kein Heiliges, folglich keinen Vorhof, keinen Altar, keine gültigen Opfer mehr. Der Tempel ist entheiligt, abgeschafft von Gott selbst. Die Segenskraft des Opfers ist auf ein anderes Blut, einen anderen Altar, einen anderen Hohepriester übergegangen. Das hatte Jesus eben den Juden angekündigt mit den Worten: Tötet mich, so habt ihr ebendamit den Tempel abgebrochen! — Die jüdische und christliche Tradition berichtet ähnliche Ereignisse, welche um diese Zeit stattgefunden haben sollen. In dem von Hieronymus (in Matth. 27, 51) citierten judenchristlichen Evangelium stund, im Augenblick des Erdbebens sei ein dicker Balken über der Pforte des Tempels entzweigebrochen. Der Talmud sagt, 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems haben sich die Tempelthore von selbst geöffnet. Jochanan Ben Zachai schalt sie und sprach: Tempel, warum öffnest du dich von selbst? Ich sehe, daß das Ende nahe ist, denn es steht geschrieben (Sach. 11, 1): „Libanon, thue auf deine Pforten, daß das Feuer deine Zedern verzehre!“ [1]) — Zur Zeit der oben erwähnten Sonnenfinsternis zerstörte in Bithynien ein großes Erdbeben einen Teil der Stadt Nicäa. [2]) Diese Erschütterung kann bis nach Palästina hin empfunden worden sein. — Diese Naturerscheinungen, welche Lukas vor den Augenblick des Todes Jesu setzt, berichten Matthäus und Markus unmittelbar nach demselben. Wieder ein Beweis für die Verschiedenheit ihrer Quellen.

V. 46. [3]) Der Tod. — Hierher sind die beiden von Johannes erwähnten Worte zu stellen: Mich dürstet und: Es ist vollbracht. In den Worten: Er rief mit lauter Stimme könnte man das nach Johannes dem letzten Seufzer unmittelbar vorhergehende Wort: Es ist vollbracht eingeschlossen finden. Aber es ist wahrscheinlicher, daß das φωνήσας im Sinn des Lukas keinen weiteren Inhalt hat, als das εἶπε. er sprach, und daß beide Verba sich auf das letzte Wort beziehen: „Vater, ich befehle ...“ Dieses drückt die Thatsache aus, welche Johannes mit den Worten schildert: Er gab seinen Geist auf. — Das letzte Wort ist Citat aus Ps. 31, 6. Das Futurum παραθήσομαι. ich werde übergeben, in der recipierten Lesart ist wahrscheinlich aus den LXX entnommen. Das Futurum war natürlich im Munde Davids, welchem der Tod noch ferne stand; er spricht aus, in welcher Weise er einst abscheiden zu können hoffe. Aber der gegenwärtigen Lage Jesu entspricht nur das Präsens. In dem Augenblick, wo er das Selbstbewußtsein zu verlieren und seines Geistes nicht mehr Herr zu sein im Begriff ist, übergiebt er ihn seinem Vater als ein anvertrautes Gut. Denn die Herrschaft Gottes erstreckt sich auch auf den Hades (Weiß). Der Ausdruck Vater zeigt, daß sein Gemüt seine ganze Klarheit wieder gefunden hat. Kurz vorher lag die göttliche Allmacht und Heiligkeit schwer auf ihm (mein Gott! mein Gott!). Jetzt ist die Finsternis gewichen; er hat das Licht, das Angesicht des Vaters wieder gefunden. Dies ist die erste Wirkung der vollbrachten Erlösung, das herrliche Vorspiel der Auferstehung.

---

[1]) Bab. Tom. 39, 2.

[2]) S. Leben Jesu von Neander, S. 640.

[3]) V. 46. T. R. mit E und 7 Mjj.: παραθησομαι; ℵABC und 7 Mjj. It. Syr. (mit Syr[cur]): παρατιθεμαι. — ℵBCD und 4 Mjj.: τουτο statt ταυτα, wie T. R. mit A und 11 Mjj. liest.

Keim nimmt keines der sieben Worte, welche Jesus am Kreuz gesprochen haben soll, als geschichtlich an. Die Fürbitte für seine Feinde hat keinen Sinn, weder mit Bezug auf die heidnischen Soldaten, welche ja nur blinde Werkzeuge waren, noch mit Beziehung auf die Juden, denen er eben vorher noch das göttliche Gericht angekündigt hatte. Überdies stand Jesu das Stillschweigen viel besser an, als ein erzwungener, übermenschlicher Heroismus. Die Geschichte mit dem Schächer scheitert daran, daß derselbe unmöglich von der Unschuld und der einstigen Wiederkunft Jesu wissen und daß Jesus ihm nicht das Paradies verheißen konnte, welches ja in den Händen des Vaters liegt. Das Wort an Johannes und Maria ist nicht geschichtlich; denn diese beiden stunden nicht unter dem Kreuz (Synopt.) und Johannes hat niemals ein Haus besessen, wo er die Maria hätte aufnehmen können. Die Worte: Mein Gott, mein Gott ... sind eine bloße Eintragung aus Ps. 22 in die Leidensgeschichte; Jesus war zu selbständig, um den Ausdruck seiner Gefühle dem A. T. zu entlehnen. Aus demselben Grund kann auch das letzte, aus Ps. 31 geschöpfte Wort nicht als echt angenommen werden: Vater, ich befehle ... Der Ausspruch: Es ist vollbracht, ist nur der zusammenfassende Ausdruck der Dogmatik, welchen der Verfasser Jesu schon in den Abschiedsreden in den Mund legt: „Ich habe vollendet das Werk ..." Als wirklich geschichtlich sind daher nur zwei Ausrufe Jesu anzusehen, ein Schmerzensschrei, welchen Johannes in das Wort: Mich dürstet umgesetzt hat, und ein letzter Ausruf im Augenblick des Todes. So also streicht man um angeblicher Schwierigkeiten willen, deren Lösung jedes Kind in wenigen Augenblicken finden kann, das Heiligste und Erhabenste, was es in der evangelischen Geschichte giebt. Stehen denn die Drohung und die Fürbitte Jesu miteinander im Widerspruch? Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die Fürbitte soll dem Volk die Zeit verschaffen, der Drohung zu entgehen. Sollte der Gedanke Jesu nicht mehr original sein, wenn er sich in einen Ausdruck des leidenden David kleidet? Die Bitte des Schächers erklärt sich, wie wir gesehen haben, ganz natürlich, u. s. w. Man thut der ältesten Kirche zu viel Ehre an, wenn man ihr die Erfindung solcher Worte zuschreibt. Wären sie menschliche Erfindung, so wären sie nicht so nüchtern, so bündig und einfach. Auch hier wieder vergleiche man doch die Apokryphen!

Dritter Kreis.

23, 47—56.

Die Thatsachen nach der Kreuzigung.

Hierher gehört: 1) die unmittelbare Wirkung des Todes Jesu auf die Zeugen (V. 47—49); 2) das Begräbnis Jesu (V. 50—53); 3) die Vorbereitungen der Frauen (V. 54—56).

1) V. 47—49.[1]) Die Wirkung auf die Zeugen.

In diesen Versen sind die unmittelbaren Wirkungen des Todes Jesu zuerst auf den römischen Hauptmann (V. 47), dann auf das Volk (V. 48), endlich auf die Anhänger Jesu (V. 49) beschrieben. — Markus sagt von dem Hauptmann: Da er sah Bei ihm beziehen sich diese Worte, wie er selbst sagt, auf den letzten Ruf Jesu und auf die Thatsache seines Todes. Bei Matthäus und Lukas bezieht sich derselbe Ausdruck auf alle vorangegangenen Ereignisse. —

[1]) V. 47. ℵ B Π lesen εκατονταρχης statt εκατονταρχος. — ℵ B D L R: εδοξαζεν statt εδοξασε, wie T. R. mit A C und 13 Mjj. It[aliq] Syr. (mit Syr[cur]) Sah. liest. — V. 48. ℵ B C D und 3 Mjj. Syr. (mit Syr[cur]): θεωρησαντες statt θεωρουντες, wie T. R. mit P und 13 Mjj. It[pler] list. A läßt die Worte θεωρ. τα γενομενα aus. — ℵ A B C und 3 Mjj. lassen εαυτον vor τα στηθη aus. — V. 49. T. R. mit A D und 12 Mjj. It.: συνακολουθησασαι; ℵ B C und 3 Mjj.: συνακολουθουσαι. — ℵ B D L lesen απο vor μακροθεν.

Lukas giebt die Rede des Heiden in der einfachsten Form: Dieser Mensch war ein Gerechter, d. h.: Er war nicht ein Übelthäter, wie man geglaubt hat. Wie kann Meyer behaupten, diese Form sei durch die spätere Reflexion entstanden? Sie ist vielmehr der Ausdruck des unmittelbaren Gefühls. Aber diese Anerkennung schloß eine weitere in sich; denn da Jesus sich für den Sohn Gottes ausgegeben hatte, so mußte er, wenn er ein Gerechter war, noch mehr als das sein. Dies drückt der Ausruf des Hauptmanns bei Matthäus und Markus aus. Zweimal hatte Jesus am Kreuz Gott seinen Vater genannt; der Hauptmann konnte also wohl sich so ausdrücken: „Er war ein Gerechter; er war wirklich Gottes Sohn!“ Das Imperf. ἐδόξαζεν der Alex. ist weniger natürlich als der Aorist des T. R., der alten Übersetzungen, sogar der syrischen von Cureton. — Wie der Ausruf des Hauptmanns ein Vorspiel ist von der Bekehrung der Heidenwelt, so ist die Bestürzung der Juden, die Zeugen des Auftritts waren (V. 48), ein Vorspiel der Buße und endlichen Bekehrung des Volks (vgl. Sach. 12, 10—14). Der Ausdruck θεωρία, Schauspiel, weist auf die neugierige Stimmung hin, welche diese Menge hergeführt hatte.

V. 49. Unter den Bekannten Jesu, von welchen dieser V. spricht, müssen sich einige von den Aposteln befunden haben. Dies geht, wie mir scheint, aus dem πάντες, alle, hervor. Das μακρόθεν, von fern (namentlich mit dem ἀπό der Alex.) verrät die sie beherrschende Furcht. Johannes und Maria hatten sich anfangs dem Kreuz mehr genähert (Joh. 19, 26 f.). — Erst später nennt Lukas einige von den anwesenden Frauen. Matthäus und Markus nennen hier Maria Magdalena, von welcher auch Johannes spricht, Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, wahrscheinlich dieselbe, welche Johannes „Maria, Kleophas’ Weib“ nennt, Jesu Tante, und die Mutter der Söhne Zebedäi, welche Markus Salome nennt und über welche Johannes schweigt, wie immer, wenn von Gliedern seiner Familie die Rede ist. — Die Synoptiker sagen nichts von der Mutter Jesu. Wahrscheinlich ist der Ausdruck: „von Stund an nahm sie der Jünger zu sich“ (Joh. 19, 27) buchstäblich zu nehmen. Als Maria die an sie gerichteten, so liebreichen Worte Jesu hörte, war sie so tief ergriffen, daß sie sich sofort entfernte, so daß sie bei dem Tode Jesu, wo die Freunde und die anderen Frauen näher herbeitraten, nicht mehr anwesend war. — Εἱστήκεισαν, sie standen da, steht dem ὑπέστρεφον, sie gingen davon (V. 48), entgegen. Während das Volk das Kreuz verließ, sammelten sich die Freunde allmählich um den Leichnam Jesu. Die Worte: sahen das mit an beziehen sich nicht bloß auf die Umstände des Todes Jesu, sondern namentlich auch auf das Weggehen des bestürzten Volks. Dieser kleine, aus dem unmittelbaren Eindruck der Ohrenzeugen entnommene Pinselstrich verrät eine den Begebenheiten ganz nahe stehende Quelle und führt zusammen mit den übrigen originalen Einzelheiten dieser Schilderung auf eine ganz andere Ansicht als die von Weiß, welcher hier von „einer sehr freien Überarbeitung des Berichts Mark. 15, 33—47“ redet.

2) V. 50—53.[1]) Begräbnis Jesu. — Nach Johannes baten die jüdischen Obersten Pilatus um die Erlaubnis, die Leichname vor Anbruch des

[1]) V. 50. ℵ C L X setzen και vor dem zweiten ανηρ hinzu. — B läßt και vor δικαιος aus. — V. 51. ℵ C und 4 Mjj. lesen συγκατατιθεμενος statt συγκατατεθειμενος, wie T. R. mit den andern liest. — ℵ B C D L lesen ος προσεδεχετο; Syr. (mit Syr^{cur}): και προσεδεχετο; Γ und Mnn.: ος και προσεδεχ.; K und 5 Mjj.: ος και αυτος προσεδεχ.; Mnn. Vg.: ος προσεδ. και αυτος; T. R. mit A E und 7 Mjj.: ος και προσεδ. και αυτος. — V. 53. ℵ B C D L lassen αυτο nach καθελων weg. — ℵ B C D lesen αυτον statt αυτο. — A B L lesen ουδεις ουπω (D: ουπω ουδεις), statt ουδεπω ουδεις, wie T. R. mit E und 8 Mjj., oder ουδεις ουδεπω, wie ℵ C und 5 Mjj. lesen.

nächsten Tages, welcher ein außerordentlicher Sabbathtag war, wegnehmen zu dürfen. Denn Jesus und die mit ihm Gekreuzigten waren zwar noch nicht gestorben, aber sie konnten vor dem Schluß des anbrechenden Tages sterben, wodurch dieser verunreinigt worden wäre, um so mehr, als man die Leichname hätte hängen lassen müssen, weil es ein Sabbath war (Deut. 21, 22). — Das von Pilatus angewandte crurifragium hatte nicht zum Zweck, den Tod der Hingerichteten unmittelbar herbeizuführen, sondern nur zu machen, daß er sicher und bald eintrete. Dann stand ihrer Abnahme vom Kreuz nichts mehr im Weg. Daraus erklärt sich die Verwunderung des Pilatus, als ihm Joseph von Arimathia zu wissen that, daß Jesus schon gestorben sei, und ihn um den Leichnam bat (Mark. 15, 44). — Gerade im Augenblick der tiefsten Schmach treten die verborgenen Freunde des Herrn hervor. Es erfüllt sich bereits das Wort (2 Kor. 5, 14): „Die Liebe Christi dringt uns." Jeder Evangelist schildert Joseph nach seiner Weise. Lukas: ein guter und gerechter Ratsherr; das griechische καλὸς κἀγαθός, das griechische Ideal. Markus: ein ehrbarer Ratsherr; das römische Ideal. Matthäus: ein reicher Mann; ist das nicht das jüdische Ideal? Lukas hebt ferner hervor, daß Joseph nicht eingewilligt hatte in ihren Rat (βουλή) noch in die widrigen Schliche (πράξει), durch welche die Zustimmung zur Verurteilung Jesu dem Pilatus abgenötigt worden war. Ἀριμαθαία ist die griechische Form des Namens Ramathaim (1. Sam. 1, 1), Geburtsort Samuels, im Gebirge Ephraim, also außerhalb der natürlichen Grenzen von Judäa gelegen. Aber seit der 1. Makk. 10, 38; 11, 34 erwähnten Zeit war die Stadt dieser Provinz zugeteilt worden; daher der Ausdruck: Stadt der Juden. Joseph selbst wohnte übrigens jetzt in Jerusalem, da er dort ein Grab hatte. — Die alex. Lesart, obwohl die kürzeste, kann nicht die echte sein, was auch Weiß vorbringen mag. Denn sie macht die verschiedenen Zusätze nicht erklärlich, die sich in allen anderen Texten finden. Es ist in diesem Fall eher anzunehmen, daß die Varianten aus der längsten Lesart, also aus der recipierten ὃς καὶ προσεδέχετο καὶ αὐτός, dadurch entstanden sind, daß dieselbe wegen des scheinbar darin enthaltenen Pleonasmus verschieden abgekürzt wurde. Die Abschreiber haben den Sinn dieses καί, auch, und des καὶ αὐτός, auch er, nicht verstanden. Durch das erste auch fügt Lukas zu den Eigenschaften, welche er dem Joseph schon beigelegt hat, noch die des Glaubigen hinzu; durch das auch er unterscheidet er ihn von denen, die sich schon offen für Freunde Jesu erklärt hatten. Auch er war einer von den Seinigen, obwohl er scheinbar noch zu seinen Feinden gehörte.

Markus (15, 46) berichtet, daß die Leinwand zur Einwickelung des Leibs unmittelbar zuvor gekauft wurde. Wie ließe sich ein solcher Kauf erklären, wenn es ein Sabbath, wenn es der 15te Nisan war? Langen antwortet, Ex. 12, 16 sei hinsichtlich der Zubereitung der Nahrungsmittel ein Unterschied festgestellt zwischen dem 15ten Nisan und dem eigentlichen Sabbath, und diese Unterscheidung habe sich auch auf andre Lebensverhältnisse ausdehnen können, z. B. auf Käufe; auch sei ja nicht notwendig gewesen, bar zu bezahlen. Allein es ist kein Grund vorhanden, eine Ausdehnung der Ex. 12 gegebenen Erlaubnis über die Ausdrücke des Textes hinaus anzunehmen.

Nach den Synoptikern war der Beweggrund zu der Benutzung dieses Grabs, daß es Joseph gehörte. Nach Johannes war es die Nähe desselben bei dem Ort der Hinrichtung, verbunden mit der Annäherung des Sabbaths. Aber beide Umstände stehen so wenig im Widerspruch miteinander, daß sie vielmehr aufs engste miteinander zusammenhängen. Wie hätte die Annäherung des Sabbaths auf die Wahl dieser Grabhöhle Einfluß haben können, wenn sie nicht einem der Freunde Jesu gehört hätte? — Die Synoptiker

sagen nichts von der Teilnahme des Nikodemus an dem Begräbnis Jesu. Diesen von der Tradition übersehenen Umstand hat Johannes wiederhergestellt.

V. 54—56.[1]) Der Schluß des Tages. — Liest man den Nominat. παρασκευή, Zurüstung, so ist dieser Ausdruck wahrscheinlich im Sinn des Freitag, des Rüsttags für den Sabbath, zu nehmen; vergl. die syrische Übersetzung von Cureton, wo das Wort im Sinn von feria sexta genommen ist. Bei der alex. Lesart παρασκευῆς könnte das Wort den gleichen Sinn haben; aber es kann auch bloß den Charakter des so bezeichneten Tags angeben und daher den Vorabend irgendeines Festes bezeichnen, welches eine Zurüstung erfordert. Diese Frage nach der Bedeutung von παρασκευή ist wichtiger, als es scheint. Wenn nämlich Jesus am Festtag selbst, den 15ten Nisan, gekreuzigt worden ist, so kann παρασκευή nur noch den Freitag bezeichnen, als gewöhnlichen Rüsttag für den Samstag, den Wochensabbath. Allein wie kann man annehmen, fragen wir mit Caspari (S. 172), daß der große Festtag, der selbst ein Sabbath war, gerade wie jeder gewöhnliche Freitag als Rüsttag für den Wochensabbath bezeichnet sei? Wir bemerken, daß der Ausdruck Vorsabbath, welchen Markus erklärend hinzufügt, nicht bloß den Vorabend des Samstag, sondern den eines beliebigen heiligen Tages bezeichnen kann, und daß im vorliegenden Fall beide Bedeutungen zusammentrafen, da nach unsrer Ansicht der Tag nach dem Tod Jesu ein Samstag und zugleich der erste Tag der großen Festwoche war. Hält man daran fest, daß der hier als παρασκευή bezeichnete Todestag Jesu der 15te Nisan selbst war, ein Festtag, aber zugleich der Rüsttag für den Sabbath, so verwickelt man sich in einen unlösbaren Widerspruch. Denn was hätte es für einen Sinn, sich mit dem Begräbnis zu beeilen, weil der Sabbath anbrach, wenn der betreffende Tag selbst ein Sabbath war? Weiß erkennt diesen Widerspruch an (Markusev., S. 505) und antwortet einfach, „Markus habe es nicht bemerkt". Allein man muß auch anerkennen, daß derselbe Widerspruch auch bei Matthäus vorliegt; denn 27, 62 sagt er: „Am folgenden Tag [nach Jesu Tod], welcher nach dem Rüsttag kommt." Ist es denkbar, daß er damit hat sagen wollen: am folgenden Tag, welcher der Tag nach dem Freitag ist? Wie kann man den Tag, der auf den Todestag Jesu folgt, als den Tag bezeichnen, der nach dem Freitag ist? Dagegen giebt es nichts Einfacheres, als diesen Ausdruck, wenn παρασκευή die Zurüstung auf das Passahfest bedeutet. Matthäus bezeichnet den großen Festtag, den 15ten, als den Tag nach dem Rüsttag, weil der letztere, der 14te, als der Todestag Jesu in seinen Augen der wichtigere von beiden geworden war. Er spricht also damit indirekt gerade das aus, was Johannes berichtet, nämlich daß der Tod Jesu am Rüsttag für Ostern, d. h. am 14ten, nicht am 15ten geschehen ist. „Demnach, sagt Weiß selbst (in Meyer-Weiß, Mark. 15, 42), stimmte die ursprüngliche Tradition in Betreff des Todestags Jesu mit dem Bericht des Johannes überein." Sehr wohl; aber nach einem solchen Zugeständnis wäre es nicht mehr als billig, die landläufige Ansicht über den wahren Sinn des synoptischen Berichts bezüglich des Todestags Jesu einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen (siehe unsre Schlußerörterung). — Der Ausdruck ἐπέφωσκε, zu leuchten anfing, erklärt sich entweder daraus, daß der bürgerliche Tag bei den Juden abends anfing oder daraus, daß dies der Augenblick war, wo die Sterne sichtbar wurden (Keil) oder wo man die Lichter anzündete.

---

[1]) V. 54. T. R. liest mit A und 14 Mjj. παρασκευη; ℵBCL It: παρασκευης. — V. 55. T. R. mit einigen Mnn. liest δε και vor γυναικες; ℵA und 13 Mjj. lassen και weg; BLPX: δε αι.

V. 55. Die Frauen folgten denen nach (κατακολουθήσασαι), die den Leichnam Jesu ins Grab trugen, und merkten sich den Ort, in der Absicht, nach dem Sabbath wiederzukommen, um die in der Eile geschehene Einbalsamierung zu vervollständigen. Das καί vor γυναῖκες ist offenbar durch Korruption des αἱ (alex.) entstanden.

V. 56. Die ἀρώματα sind wohlriechende Kräuter. Μύρα bezeichnet wohlriechende Öle. — Wir fragen noch einmal, welchen Sinn dieses Ruhen hätte, das die Frauen während des jetzt anbrechenden Sabbaths beobachten, wenn der Tag, an welchem sie das eben erwähnte Geschäft verrichteten, selbst der große Festtag, der 15te, gewesen wäre? — Markus sagt, ein wenig abweichend (16, 1), sie haben ihre Vorbereitungen getroffen, als der Sabbath vorüber war, d. h. erst am Abend des folgenden Tags. Wahrscheinlich hatten sie am Abend des Todestags Jesu mit den Vorbereitungen angefangen und waren erst am folgenden Abend damit fertig geworden. — Man hat gefragt, wie die Frauen dazu kamen, die Einbalsamierung des Leichnams Jesu vorzunehmen, wenn er seine Auferstehung vorhergesagt hatte. Aber wir haben am Beispiel des bußfertigen Schächers gesehen: man erwartete zwar ein glorreiches Wiederkommen Jesu nach seinem Tod, aber nicht eine Wiederbelebung seines in das Grab gelegten Leibes. — Der fromme, demütige Gehorsam dieser israelitischen Frauen gegen das Gesetz spricht sich lebhaft aus in den Worten des Lukas: Dann ruhten sie nach dem Gesetz. Man kann sagen: dieser Sabbath war der letzte des alten Bundes, welcher mit dem Tode Christi aufhörte. Noch hielten ihn diejenigen pflichtgetreu in Ehren, die im Begriff waren, den neuen Bund einzuweihen.

Über den Todestag Jesu.

Wir haben uns überzeugt, daß der Todestag Jesu nach den Synoptikern, wie nach Johannes nicht der erste Hauptfesttag des Passah, der 15te Nisan, war, sondern der Tag vorher, der 14te, der sogenannte Rüsttag auf Ostern. In jenem Jahr fiel dieser Tag auf einen Freitag, so daß der folgende Tag ein doppelter Feiertag sein mußte, einmal als Wochensabbath, dann als erster Tag der Passahwoche. Eben dies macht Johannes bemerklich in den Worten (19, 31): „Denn der Tag dieses Sabbaths war groß." Daraus geht hervor, daß das letzte Mahl Jesu, bei welchem er das Abendmahl einsetzte, nicht am Abend vom 14ten auf den 15ten stattgefunden hat, an welchem das ganze Volk die Passahmahlzeit hielt, sondern am Abend vorher, vom 13ten auf den 14ten. Auf dieses Ergebnis führen alle erwogenen Stellen: 22, 7—9. 10—13. 66; 23, 26. 53 f.; 55 f.; Matth. 26, 5. 18. 27, 62; Mark. 14, 2; 15, 42. 46; so daß über das Wesen der Frage zwischen unsern vier evangelischen Berichten nirgends ein wirklicher Widerspruch besteht. Der Verlauf war also folgender: Am 13ten gegen Abend sandte Jesus die zwei seines Vertrauens würdigsten Jünger voran, um das Passahmahl zu bereiten; nach der Meinung aller andern Apostel geschah dies für den Abend erst des folgenden Tags, an welchem dieses nationale Fest gefeiert werden sollte. Aber Jesus wußte, daß dann für ihn die Zeit, um dieses letzte Passah zu feiern, vorüber sein werde, und er gab daher den beiden Jüngern, die er fortsandte, die entsprechenden Weisungen. An eben diesem Abend, wenige Stunden nach ihrem Weggang, folgte er ihnen nach Jerusalem und setzte sich an den von ihnen und dem Hausherrn bereiteten Tisch. Für die bei ihm zurückgebliebenen Jünger war es eine Überraschung, namentlich für Judas, welcher beschlossen hatte, eben an diesem Abend ihn zu verraten. Darauf bezieht sich vielleicht der Ausdruck Luk. 22, 15: „Mich hat herzlich verlangt, dies Passah noch mit euch zu essen."

Dieses exegetische Ergebnis steht durchaus im Einklang mit der jüdischen Tradition. Bab. Sanhedr. 43, 1 heißt es ausdrücklich (Caspari S. 156): „Jesus

ist am Tag vor dem Passah aufgehängt worden. Ein öffentlicher Ausrufer hatte 70 Tage lang bekannt gemacht, daß ein Mann gesteinigt werden solle, weil er Israel verblendet und zum Schisma verführt habe; wer etwas zu seiner Rechtfertigung vorzubringen habe, solle erscheinen und für ihn zeugen; aber niemand habe sich gefunden, um ihn zu rechtfertigen. Dann kreuzigte man ihn am Abend (Vorabend) des Passahfestes (בערב פסח)." Dieser Ausdruck kann nur den Abend vor dem Fest bezeichnen, wie ערב השבת immer nur den Freitag Abend, als Vorabend des Sabbaths, bezeichnet. — Diese Anschauungsweise scheint auch in der ältesten Zeit in der Kirche die vorherrschende gewesen zu sein, wie wir aus Klemens von Alexandria sehen, der in einer Zeit lebte, wo die ursprüngliche Tradition noch nicht erloschen war, und der unbedenklich diese Ansicht ausspricht. — Sie stimmt überein mit der symbolischen Bedeutsamkeit, welche in dem Thun Gottes überall zu bemerken ist. Jesus stirbt am 14ten nachmittags, in demselben Augenblick, wo das Passahlamm im Tempel geschlachtet wurde. Er ruht im Grab am 15ten Nisan, dem Doppelfest in jenem Jahr, als Wochensabbath und als erstem Festtag. Dieser Tag der Ruhe trennt die erste Schöpfung von der zweiten. Jesus steht wieder auf am 16ten Nisan, gerade an dem Tag, an welchem man im Tempel den aus der ersten in diesem Jahr geernteten Garbe gemachten Opferkuchen, die Erstlinge der Ernte darbrachte. Eben auf diesen symbolischen Zusammenhang spielt offenbar auch Paulus an, wenn er sagt: „Ein jeglicher steht auf in seiner eigenen Ordnung; der Erstling, Christus; darnach, die Christi sind, wann er kommen wird" (1. Kor. 15, 23). Auch würde Paulus, wenn er die Nacht, in der Jesus das heilige Abendmahl einsetzte, für diejenige gehalten hätte, wo Israel das Passah feierte, sie schwerlich einfach als diejenige bezeichnet haben, wo der Herr verraten ward (1. Kor. 11, 23).

Die einzige Frage, welche hienach uns noch als zweifelhaft erscheinen kann, ist die, ob die Verfasser unsrer drei synoptischen Berichte sich über diesen wirklichen Verlauf der Begebenheiten klare Rechenschaft gegeben haben. Sie haben uns die Thatsachen und die Reden, woraus wir ihn feststellen können, getreu berichtet; aber ist ihrem Geist auch alles klar gewesen? Ist das letzte Mahl Jesu, bei welchem er ganz im Anschluß an die Gebräuche des Passahmahls das Abendmahl einsetzte, nicht in der traditionellen Erzählung mit dem nationalen Passahmahl jenes Jahres zusammengeflossen? Und hat diese Verwechselung nicht auf die Darstellung der Synoptiker einen gewissen Einfluß gehabt, namentlich auf den Anfang des Berichts (Luk. 22, 7 und Par.)? Daraus wäre der Schein eines Widerspruchs nicht bloß mit Johannes, sondern der Synoptiker mit sich selbst entstanden. In Wahrheit läuft die ganze Schwierigkeit darauf hinaus, daß die Synoptiker einfach erzählen, ohne sich mit dem Unterschied zwischen diesem letzten Mahl Jesu und dem israelitischen Passahmahl zu beschäftigen, während Johannes, der die in diesem Punkt anfangende Verwirrung sieht, ausdrücklich den Unterschied zwischen dem einen und dem andern Mahl betont. — Es ist uns erfreulich, in dieser Frage zusammenzutreffen mit Krümmel, im Darmstädtischen Litteraturblatt (Februar 1868), mit Baggesen (Der Apostel Johannes, sein Leben und seine Schriften, 1869) und im wesentlichen mit Caspari und Beyschlag (Leben Jesu, 1885, B. I, S. 372), aus welchem wir folgende Gedanken anführen: Es drängt sich hier die Vermutung auf, daß eine Verwechselung stattgefunden hat, welche unsern Synoptikern nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Sie wußten, daß Jesus am Osterfest gekreuzigt wurde, ohne über den Tag eine bestimmte Angabe zu besitzen. Ferner wußten sie, daß er am Abend vor seinem Tod noch mit den Seinigen das Passah gegessen und das heilige Abendmahl eingesetzt hatte durch Kombination gewisser Bestandteile des Passahmahls ... Aber der Umstand, daß er in Voraussehung seines Todes das Passahmahl um einen Tag vorgerückt oder, wenn man lieber will, daß er ein Abschiedsmahl in der Form des Passahmahls gefeiert hatte, war von

der mündlichen Tradition, welche sich um chronologische Angaben wenig bekümmerte, nicht erhalten worden. — Weiß (Leben Jesu, B. II, S. 489—498) hingegen nimmt an, wegen der Menge der zu schlachtenden Lämmer habe man schon am 13ten nachmittags damit angefangen, weshalb eine Anzahl von Familien am Abend des 13ten auf den 14ten das Passahmahl gefeiert habe. In Voraussehung seines Todes habe Jesus sich an diese Sitte angeschlossen. Allein die Geschichte bietet nicht die geringste Spur einer solchen freiwilligen Abweichung von der gesetzlichen Ordnung dar. — Der Hergang ist nach unsrer Ansicht allerdings der gewesen, den Weiß annimmt, aber kraft der unumschränkten Macht, welche Jesus über das Gesetz selbst hatte, so oft die Umstände eine Abweichung vom Buchstaben gebieterisch verlangten. Der Menschensohn ist ein Herr auch des Sabbaths, hatte Jesus erklärt, des Sabbaths, dieser heiligsten aller gesetzlichen Ordnungen. Daher war er auch ein Herr des Passahmahls. Und da er in diesem Fall nur die Wahl hatte, es entweder gar nicht oder schon am Tag vorher zu feiern, so hat er das letztere vorgezogen, wozu er als Begründer des neuen Bundes vollkommen berechtigt war; denn dieses Mahl sollte ja sowohl die Abschaffung der alten als die Einsetzung der neuen Passahfeier sein.

Was das Verhältnis dieser Frage zu dem Passahstreit des zweiten Jahrhunderts (160—190) betrifft, siehe meinen Kommentar zum Evang. Joh., B. II, S. 550 ff.

Noch bleibt übrig, aus dieser Bestimmung des Todestags Jesu einen Schluß zu ziehen auf das Todesjahr. Wir haben gesehen, daß der 14te Nisan, der zugleich der Rüsttag auf Ostern und der Tag der Kreuzigung war, in jenem Jahr auf einen Freitag fiel und der erste Tag des Passahfestes, der 15te Nisan, auf einen Samstag. Aus den Berechnungen von Wurm (Bengels Archiv., 1816, II) und Oudemann, Professor der Astronomie in Utrecht (Revue de théol., 1863, S. 221), deren Resultate nur um wenige Minuten voneinander abweichen, geht hervor, daß in den Jahren 28—36 unsrer Zeitrechnung, während welcher der Tod Jesu jedenfalls hat stattfinden müssen, das Passahfest, der 15te Nisan, nur in den Jahren 30 und 34 (783 und 787 nach Erbauung Roms) auf den Samstag gefallen ist.[1]) Wenn also Jesus (siehe S. 53) am Ende des Jahres 749 oder am Anfang des Jahres 750 nach Erbauung Roms, 3—4 Jahre vor unsrer Zeitrechnung geboren und in seinem 30. Jahre getauft worden ist (Luk. 3, 23), wenn seine Amtsthätigkeit ungefähr $2^1/_2$ Jahre gedauert (Johannes) und sein Tod, wie alle Evangelisten bezeugen, am Passahfest stattgefunden hat, so muß das Jahr 30 unsrer Zeitrechnung (783 n. E. R.) das Todesjahr gewesen sein. Das Resultat der astronomischen Berechnung bestätigt also die Angaben der Evangelien, speziell die des Johannes, und wir können als Datum des Todes Jesu den Freitag, 14ten Nisan (7. April) des Jahres 30, bestimmen.[2])

---

[1]) Man führt zuweilen die Berechnung Wurms im entgegengesetzten Sinn an. Aber man darf nicht vergessen, daß er die Tage, wie wir, von Mitternacht an rechnet, nicht, wie die Juden, vom Untergang der Sonne an. Dies ist im vorliegendem Fall von entscheidendem Einfluß (Caspari, S. 16).

[2]) Caspari setzt, wie wir, die Taufe Jesu in das Jahr 28, seinen Tod 30; Beyschlag die Taufe 27, den Tod 29; Keim den Beginn der Amtsthätigkeit Frühling 34, den Tod Johannis des Täufers Herbst 34, den Tod Jesu Ostern 35; Hitzig den Tod Jesu 36.

Siebenter Teil.

Auferstehung und Himmelfahrt.

Kap. 24.

In diesem Teil der evangelischen Geschichte weichen die vier Berichte am meisten voneinander ab. Wie Freunde, welche eine Zeitlang miteinander gewandert sind, am Ziel ihrer Reise sich trennen und jeder den besonderen Weg einschlägt, der ihn zu seinem heimischen Herd führt, so übt in diesem letzten Abschnitt der besondere Zweck jedes Evangelisten, der, wie wir gesehen haben, schon bisher jeder ihrer Darstellungen ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt hat, einen noch sichtlicheren Einfluß auf die vier Berichte aus, als vorher. Lukas, welcher in seinem Werk das stufenmäßige Wachsen des Werks Christi von Nazareth bis Jerusalem und von Jerusalem bis Rom schildern will, bereitet in diesen letzten Erzählungen seines Evangeliums die Darstellung der apostolischen Verkündigung und der Gründung der Kirche vor, welche er in der Apostelgeschichte entwerfen will. Matthäus, welcher sich vorgenommen hat, den Beweis der messianischen Würde Jesu zu liefern und ihn als den Gründer des Reichs Gottes darzustellen, krönt diese Beweisführung durch den Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen, bei welcher er seiner Gemeinde seine Erhöhung zur Weltherrschaft kundthat und seine Apostel in ihre Mission als Welteroberer einsetzte. Johannes, welcher die Geschichte der Entwickelung des Glaubens bei den Gründern der Kirche parallel mit der des Unglaubens in Israel erzählt, schließt seinen Bericht mit der Erscheinung, bei welcher das Bekenntnis des Thomas im Kreis der Apostel den Triumph des Glaubens über den Unglauben vollendet hat. Am Ende des Werks von Markus, mag auch der eigentliche Schluß fehlen, ist doch noch der charakteristische Zug seiner ganzen Darstellung bemerkbar: Jesus, der thätige, machtvolle Evangelist, der vom Himmel herab bei der Heilsverkündigung mit seinen Aposteln zusammenwirkt.

Jeder Evangelist weiß also ganz gut, wohin er zielt und was er will, und ebendeswegen weichen die Berichte da, wo sie an ihrem Ziele ankommen, mehr voneinander ab. Unter den vier Berichten sind die zwei am weitesten voneinander abweichenden der des Matthäus, welcher alles Gewicht auf die große galiläische Erscheinung legt, und der des Lukas, welcher nur die Erscheinungen in Judäa berichtet. Die zwei andern sind gleichsam Mittelglieder zwischen diesen Extremen. Der Bericht des Markus scheint in dieser Partie (von 16, 9 an) den der beiden andern zu kombinieren. Johannes versöhnt sie, indem er, wie Lukas, die Erscheinungen in Jerusalem berichtet, aber auch, wie Matthäus, eine bedeutende Erscheinung in Galiläa erzählt. Denn wenn auch Kap. 21 nicht von der Hand des Johannes abgefaßt ist, so beruht es

jedenfalls auf einer von ihm ausgehenden Tradition. Die Thatsache, daß Erscheinungen sowohl in Judäa als in Galiläa stattgefunden haben, ist, wie wir sehen werden, mittelbar auch von Paulus bestätigt.

Der Bericht des Lukas enthält: 1) den Besuch der Frauen und des Petrus beim Grabe (V. 1—12); 2) die Erscheinung auf dem Weg nach Emmaus (V. 13—32); 3) die Erscheinung im Kreis der Apostel am Abend des Auferstehungstages (V. 33—43); 4) die letzten Belehrungen Jesu (V. 44—49); 5) die Himmelfahrt (V. 50—53).

I. Gang der Frauen und des Petrus zum Grabe.

V. 1—12.

V. 1—3.[1] Die Ankunft der Frauen. — Die Frauen spielen im Bericht von der Auferstehung die erste Rolle; eine besondere Pflicht ruft sie zum Grabe. — Es waren nach Matth. 28, 1 Maria Magdalena und die andere Maria (die Tante Jesu); nach Markus (16, 1) dieselben beiden und dazu Salome, die Mutter des Jakobus und Johannes; nach Lukas (V. 10) die beiden ersteren, dazu Johanna, die Frau des herodianischen Beamten Chusa (8, 3). Johannes nennt nur Maria Magdalena mit Namen. Aber nicht bloß ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß sie in dieser Morgenstunde allein zum Grab gegangen ist, sondern sie spielt auch selbst auf die Gegenwart anderer Personen an, wenn sie sagt: „Wir wissen nicht, wo man ihn hingelegt hat.“ Wenn Johannes sie so speziell bezeichnet, so thut er es im Hinblick auf die Erscheinung, welche er gleich nachher mit allen Einzelheiten erzählt und die von der Tradition entweder übergangen (Lukas) oder verallgemeinert und auf sämtliche Frauen bezogen worden war (Matth.). Wie die erste, so war auch diese Erscheinung vor Maria Magdalena von besonderer Wichtigkeit. — Von dem Zeitpunkt der Ankunft sagt Lukas: mit Tagesanbruch. Das βαθέως der Alex. ist Adverb. Der Ausdruck des Matthäus ὀψὲ σαββάτων könnte an und für sich wohl bedeuten: am Abend des Sabbaths, wodurch die Auferstehung auf Samstag Abend verlegt würde. Aber die von Bleek angeführten Ausdrücke: ὀψὲ μυστηρίων, peractis mysteriis, ὀψὲ τῶν Τρωϊκῶν, nach dem Trojanischen Krieg u. s. w., beweisen, daß der Sinn auch sein kann: nachdem der Sabbath vorüber war; und die folgende Erklärung τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς läßt keinen Zweifel, daß Matthäus die Zeit der Morgendämmerung bezeichnen will. Markus sagt: „Da die Sonne aufgegangen war“, was einen etwas späteren Zeitpunkt bezeichnet. Es ist dies eine Abweichung, welche die Unabhängigkeit der Berichte darthut und die sich leicht daraus erklärt, daß die verschiedenen Gruppen nacheinander angekommen sind, um so mehr, da ihr Zweck ein verschiedener gewesen sein kann. Nach Matthäus nämlich kamen sie bloß, um das Grab zu besuchen, nach den beiden andern, um den Leib einzubalsamieren. — Die Worte im T. R.: und einige mit ihnen sind ohne Zweifel eine Interpolation zu dem Zweck, die Vermittelung zwischen dem Bericht des Lukas und dem der beiden andern, wo noch weitere Frauen genannt sind, zu erleichtern.

Die Thatsache der Auferstehung selbst erzählt keiner der Evangelisten, weil niemand dabei war. Nur der Auferstandene ist gesehen worden; von ihm zeugen sie. Matthäus geht am weitesten zurück. Ein von einem Engel

---

[1] V. 1. T. R. liest mit E und 5 Mjj. βαθεος; ℵ A B C und 10 Mjj.: βαθεως. — ℵ C und 3 Mjj. lesen μνημειον statt μνημα. — T. R. mit A D und 13 Mjj. Syr.: και τινες συν αυταις; ℵ B C L It. Vg. lassen diese Worte aus. — V. 3. D It. lassen του κυριου Ιησου weg.

bewirktes (γάρ) Erdbeben setzt den Stein in Bewegung und wälzt ihn weg; der Engel setzt sich darauf und die Wachen entfliehen. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß dieser Bericht, selbst in seinem Stil (dem Parallelismus, V. 3) eine poetische Färbung hat. Aber irgendeine Thatsache solcher Art ist nach dem, was folgt, notwendig vorauszusetzen. Wie wäre sonst bei der Ankunft der Frauen das Grab offen gefunden worden? Mit diesem Augenblick fangen die anderen Berichte an. Bei Johannes kommt Maria Magdalena mit den andern Frauen an und da sie von weitem den Stein abgewälzt sieht, meint sie, der Leib sei fortgetragen worden, und läuft weg, um es Petrus und Johannes zu sagen. Die andern Frauen, auf welche sie selbst anspielt: Wir wissen nicht . . ., bleiben beim Grabe und erblicken, indem sie sich nähern, die Erscheinung des Engels, hierauf kehren sie wieder heim. Erst nach ihrem Weggang kommt Maria Magdalena mit Petrus und Johannes zurück (Joh. 21, 1—9), und nachdem diese beiden fortgegangen sind, sieht sie die zwei Engel und dann den Herrn selbst. Wenn Matthäus eine Erscheinung erzählt, welche ihren vor ihr in die Stadt zurückgekehrten Begleiterinnen zu teil geworden sei, so zeigen die Worte der beiden emmauntischen Jünger, V. 22 f., sowie der Bericht des Markus, 16, 7 f., ganz deutlich, daß dies in Wahrheit keine andere ist, als die von Matthäus verallgemeinerte Erscheinung der Maria Magdalena. Es wird dies auch noch bestätigt durch die auffallende Ähnlichkeit einzelner Züge in den beiden Berichten dieser Erscheinung bei Johannes und Matthäus: die Frauen umfassen seine Füße, wie Maria; Jesus heißt sie, wie diese, den Jüngern die Auferstehung ankündigen u. s. w.

V. 4—7.[1]) Erscheinung und Botschaft der Engel. — Das Senken des Angesichts zur Erde von seiten der Frauen ist das Zeichen heiliger Ehrfurcht. — Schon vor seinem Tode hatte sich Jesus mit dem Gedanken einer Versammlung der Gläubigen in Galiläa beschäftigt (Mark. 14, 28; Matth. 26, 32). Diese Zusammenkunft, welche Jesus verheißen hatte und die der Engel jetzt ankündigt, umfaßte nicht bloß die Apostel, sondern alle Gläubigen. Denn die Verheißung in V. 7 (Markus und Matthäus): „Ihr werdet ihn sehen" ist auch an die Frauen gerichtet. Dies geht aus den Worten des Markus hervor: „Wie er euch gesagt hat", welche nicht mehr zu den von Jesus an die Apostel gerichteten Worten gehören können, und namentlich aus den Worten bei Matthäus: „Siehe, ich habe es euch gesagt." Bei Lukas, welcher keine einzige Erscheinung Jesu in Galiläa erzählt, ist diese große Versammlung übergangen. Galiläa ist bei ihm nur erwähnt (V. 6) aus Anlaß der Erinnerung an die Ankündigung seines baldigen Todes. — Lukas redet von zwei Männern, zwei himmlischen Wesen in Menschengestalt, Johannes von zwei Engeln, die der Maria erscheinen, Matthäus und Markus erwähnen nur Einen Engel, welcher den Frauen erscheint. Die Erwähnung von zwei Männern bei Lukas kommt vielleicht von der Erinnerung an die Erscheinung der zwei Engel, welche Maria Magdalena später sah (Johannes). — Ἄνδρες ἁμαρτωλοί, sündige Menschen (V. 7), bezeichnet nach jüdischem Sprachgebrauch die Heiden, während der Ausdruck ausliefern an die Sünde der Juden erinnert.

V. 8—12.[2]) Der Weggang der Frauen und die Ankunft des Petrus.

[1]) V. 4. ℵ B C D L lesen απορεισθαι statt διαπορεισθαι. — ℵ B D It.: εσθητι αστραπτουση statt des Plural. — V. 5. ℵ B C und 5 Mjj. lesen τα προσωπα; T. R. mit A 11 Mjj. It.: το προσωπον.

[2]) V. 10. ℵ A B und 11 Mjj. lesen η nach Μαρια, T. R. läßt es weg, mit E und 4 Mjj. — T. R. liest mit K und 5 Mjj. αι vor ελεγον; fehlt in ℵ A B und 10 Mjj. — V. 12. D It[alia] Syr[cur] und wahrscheinlich Eusebius lassen diesen V. weg. T. R. beruht auf ℵ A B J L X Γ Δ Λ Π 9 Mjj. Syr. (mit Syr[cur]) Vg. und den andern Übersetzungen. Aber ℵ B lassen κειμενα aus, ℵ A K Π μονα; A liest απηλθον statt απηλθεν.

— Über die Erscheinung Jesu, welche nach Matthäus den Frauen auf ihrer Heimkehr zu teil wurde, siehe oben. — Der Bericht des Lukas: sie verkündigten... steht dem Buchstaben nach im Widerspruch mit dem des Markus (V. 8): „Sie sagten niemand etwas; denn sie fürchteten sich.“ Aber die beiden Angaben beziehen sich auf zwei verschiedene Augenblicke; die des Lukas, welche V. 22 f. im Munde der beiden emmauntischen Jünger wiederkehrt, fällt, wie der Schluß des Verses zeigt, zusammen mit der von Maria Magdalena etwas später überbrachten Kunde, welche den Petrus und Johannes veranlaßte, sich zum Grabe zu begeben. Es ist sehr natürlich, daß nachdem einmal die erste Überraschung vorüber und die Apostel, dann Maria Magdalena vom Grabe zurückgekehrt waren, die Frauen aus ihrem Stillschweigen heraustraten und sich nicht mehr scheuten, von dem, was ihnen begegnet war, zu erzählen. Dies war ohne Zweifel in der uns abhanden gekommenen echten Fortsetzung des Berichts des Markus enthalten.

V. 10. Das αἱ, welche, des T. R. und der späteren byz. Mss. (von E an, welche aus dem 8. Jahrhundert stammt), fehlt zwar in allen älteren Mjj., ist aber doch die echte Lesart. Ohne dieses αἱ wäre zu übersetzen: „Es waren Maria Magdalena, Johanna ... [nämlich: welche dies verkündigten]; und die andern sagten es mit ihnen ...“ Aber wozu diese Teilung der Frauen in zwei Gruppen? Wahrscheinlich haben zuerst die Abschreiber das ἦσαν in der Bedeutung: „Es waren ...“ genommen; so wurde das αἱ λοιπαί zum Subjekt von ἔλεγον gemacht, und das Ponom. αἱ mußte gestrichen werden.

V. 12. Das Fehlen dieses V. im Cantabrig. und einigen Urkunden der lateinischen und einer späteren syrischen Übersetzung erschien Tischendorf so bedeutsam, daß er in seiner achten Ausgabe den ganzen V. gestrichen hat. Es ist in der That denkbar, daß es eine Interpolation nach Joh. 20, 1—10 ist. Doch wäre es befremdlich, wenn die Apostel nach dem von den Frauen erstatteten Bericht ruhig zu Haus geblieben wären und keiner sich aufgemacht hätte, zum Grab zu gehen und zu sehen, wie es sich damit verhalte. Ferner, wenn man V. 12 nach Johannes hinzugefügt hätte, wäre wohl nicht bloß von Petrus die Rede, sondern auch von Johannes. Auch hätte man schwerlich auf Petrus den Ausdruck παρακύψας angewendet, welcher sich im vierten Evangelium bloß auf Johannes selbst bezieht und ausdrücklich seine bedächtige Haltung dem raschen Verfahren des Petrus entgegenstellt. Endlich hätte man nicht an Stelle des Ausdrucks πιστεύειν, glauben, den viel schwächeren θαυμάζειν, sich wundern, gesetzt. Es müßten sehr starke innere Gründe vorhanden sein, um dem einzigen, in der Regel sehr willkürlichen und nachlässigen Cod. D den Vorzug vor sämtlichen andern Mjj. zusammen zu geben. Im vorliegenden Fall aber sprechen, wie wir sehen, die inneren Kriterien eher gegen ihn. Ich kann daher nicht umhin anzunehmen, daß diesem V. ein echter Kern zu Grund liegt, wenn ich auch zugeben muß, daß derselbe wahrscheinlich nach dem Text des Johannes umschrieben worden ist. Man hat ihn vielleicht so zu lesen: Ο δε Πετρος εδραμεν επι το μνημειον και παρακυψας απηλθε προς εαυτον θαυμαζων το γεγονος. — Παρακύπτειν, sich bücken, um genau zu sehen (1. Petr. 1, 12); μόνα, allein, ohne den Leichnam.

II. Die Erscheinung auf dem Weg nach Emmaus.

V. 13—32.

Diese köstliche Erzählung ist uns von Lukas allein aufbewahrt worden. Sie ist das Gegenstück zu der Erscheinung von Maria Magdalena im Evangelium des Johannes. Der kurze Bericht des Markus 16, 12 f. ist nur ein Auszug aus Lukas. Selbst Strauß kann, trotzdem er diese Begebenheit auf

rein natürlichen Boden zurückzuführen sucht, nicht umhin, einen wirklich historischen Kern an derselben anzuerkennen.

V. 13—14.[1]) Die beiden Reisenden. — Das καὶ ἰδού, und siehe, kündigt etwas Unerwartetes an. — Der eine von beiden Jüngern hieß Kleophas (V. 18). Dieser Name scheint eine Abkürzung des griechischen Namens Kleopatros zu sein, nicht, wie Κλωπας (Joh. 19, 25) eine Übersetzung des hebräischen Namens חַלְפִּי. Wenn dem so ist, so läßt dieser Name vermuten, daß der Jünger, der so hieß, ein Proselyte von griechischer Herkunft war. Was seinen Begleiter betrifft, so meinen Theophylakt und andere, es sei Lukas selbst gewesen, erstlich, weil er nicht genannt, sodann weil der Bericht so besonders dramatisch gehalten ist (vergl. namentlich V. 32). Lukas 1, 2 ist kein Beweis gegen diese Annahme. Denn der Verfasser unterscheidet sich in dieser Stelle nicht von den Augenzeugen in absolutem Sinn, sondern von denen, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind; und dieses einmalige Zusammentreffen mit Jesus hätte ihm nicht das Recht gegeben, sich zu diesen zu rechnen. Was mehr gegen diese Annahme sprechen kann, ist die aramäische Färbung des Berichts (doch siehe unten). — Der Name Emmaus bedeutet wahrscheinlich „warme Bäder". So hießen viele Orte. Es kann hier nicht, wie Eusebius und Hieronymus annahmen, Ammaus (später Nikopolis), jetzt Amwas gemeint sein, welches 180 Stadien (7 Stunden) westlich von Jerusalem, gegen Jaffa hin, gelegen ist. Wie hätten sonst die zwei Jünger am gleichen Tag nach Jerusalem zurückkehren können? Auch ist diese Entfernung mehr als doppelt so groß, wie die, die Lukas angiebt, außer wenn man die Variante des Sinait. (160) annimmt. Sepp, Caspari (S. 207) und andere identifizieren Emmaus mit Kolonieh, einem Flecken, der ebenfalls westlich von Jerusalem liegt, auf dem Wege nach Jaffa, aber nur 45 Stadien (nicht ganz zwei Stunden) von dort entfernt. Hier wies Titus nach dem Bericht des Josephus (Bell. jud. VII, 6, 6) 800 Veteranen seines Heeres das nötige Land an, um eine Kolonie zu gründen. Daher der Name Kolonieh, der an Stelle von Emmaus gesetzt wurde. Nach dem Talmud (Succa IV, 5) holte man dort (in „Mauza", mit dem Artikel: Hammauza) die grünen Zweige für das Laubhüttenfest; und anderswo heißt es: „Mauza ist Kolonieh." Da jedoch die Entfernung ziemlich geringer ist, als die 60 von Lukas angegebenen Stadien ($2^1/_2$ Stunden), so hat man unser Emmaus wahrscheinlich etwas weiter nordwestlich zu suchen, entweder mit Conder (Palest. Explor Fund, oct. 1876) in dem nordwestlich von Kolonieh gelegenen Flecken Kubeibeh, welchen schon die Kreuzfahrer für das wahre Emmaus des Lukas hielten, oder mit Edersheim (II, S. 639) in dem Flecken Hamoza oder Beit-Mizza, welcher in dem reizenden Thal Wady Buwai, halbwegs zwischen Kolonieh und Kubeibeh, liegt. Der Name Hamoza nähert sich dem Namen Emmaus und man begreift so die Identifizierung von Emmaus und Kolonieh bei Josephus und im Talmud. Denn die Militärkolonie kann sich leicht bis Hamoza erstreckt haben, welches nur ungefähr 10 Stadien von Kolonieh entfernt ist. — Wohin gingen die zwei Pilger? Vielleicht kehrten sie nach dem großen Festtag in den Wohnort eines von beiden zurück.

V. 15—17.[2]) Jesus tritt zu ihnen. — Sie hatten nicht bloß eine Unterredung, sondern einen Wortwechsel miteinander; dieser konnte sich nur auf den Sinn und die Geltung der Verheißungen Jesu beziehen; vergl. V. 21. — Das

---

[1]) V. 13. ℵ J K N Π lesen εκατον εξηκοντα statt εξηκοντα.

[2]) V. 15. B liest αυτους und läßt και weg; D läßt αυτος weg; Syr[cur] It[aliq] lassen και αυτος aus. — V. 17. T. R. mit N und 15 Mjj. It. Vg. Syr[cur]: και εστε σκυθρωποι; ℵ A (?) B: και εσταθησαν σκυθρωποι. — D bloß: σκυθρωποι.

καὶ αὐτός ist ein reiner Hebraismus, welchen Autoritäten ohne Belang gestrichen haben. — Er näherte sich, wahrscheinlich von hinten sie einholend (Meyer). — Das Passiv von κρατεῖν wird häufig gebraucht, um eine Verhinderung der Thätigkeit der Leibesorgane zu bezeichnen; daher ist nicht notwendig, dieses Hindernis hier von einer übernatürlichen Ursache abzuleiten. Es erklärt sich vielmehr einerseits aus der Veränderung, welche durch die Auferstehung mit der ganzen Person Jesu vorgegangen war (ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, Mark. 16, 12), andrerseits aus dem Mangel an Glauben bei den Jüngern, welcher sie gar nicht an eine Wiederbelebung ihres Meisters denken ließ; Joh. 20, 15: „da sie meinte, es sei der Gärtner". Das τοῦ μή schließt nicht notwendig eine persönliche Absicht in sich; es ist das impediri quin.

V. 17. Jesus als guter Pädagog fragt, ehe er lehrt. Wer sich Gehör verschaffen will, muß zuerst reden lassen. — Es ist mir nicht möglich, der Lesart der alten Mjj., alex. und byz., den Vorzug zu geben: „und sie blieben ganz traurig stehen". Wann bleibt man denn ganz traurig stehen? Wenn man Eile hat und plötzlich aufgehalten wird. Aber davon ist hier nicht die Rede. Man hat mit den späteren byz. zu lesen: „und [wegen dieser Dinge, von welchen ihr redet] seid ihr ganz traurig". Es ist eine zweite Thatsache, auf die Jesus noch in einem halb fragenden Ton hindeutet als auf die natürliche Folge derjenigen, auf welche sich seine erste Frage bezog. Diese eigentlich hebräische Ausdrucksweise ist von den Abschreibern nicht verstanden worden.

V. 18—20.[1]) Jesus hat sie durch seine Frage dahin gebracht, daß sie ihm ihr Herz aufschließen; er fährt fort zu fragen. — Die Antwort betrifft zuerst die Vergangenheit. Wir begegnen hier wieder der dem Hebräischen eigentümlichen parataktischen Konstruktion: „Bist du der einzige, der wohnt ... und der nicht erfahren hat ...?" Das μόνος, der einzige, gehört zu beiden eng miteinander verbundenen Verba: „der einzige, der, obwohl er ... wohnt, nicht erfahren hat ..." Παροικεῖν, als Fremder, vorübergehend bewohnen. Sie halten ihn für einen Fremden, der zum Fest gekommen ist.

V. 21—24.[2]) Schluß des Berichts der Jünger. — Σὺν πᾶσι τούτοις, mit allem dem, d. h. ungeachtet der V. 19 beschriebenen außerordentlichen Eigenschaften dieses Mannes und der Hoffnungen, die er in uns erweckt hatte. — Ἄγει kann man in unpersönlicher Bedeutung nehmen, wie das lateinische agit diem (für agitur dies). Man kann aber auch Jesus als Subjekt nehmen, in dem Sinn, in welchem man sagt: ἄγει δεκατὸν ἔτος, er steht im 10. Jahr. — Neben diesen Ursachen der Entmutigung bleiben aber auch (ἀλλὰ καί) noch einige Gründe zur Hoffnung übrig.

V. 23. Λέγουσαι — οἳ λέγουσιν: Nichts als Hörensagen! Man fühlt, daß sie allen diesen Gerüchten wenig Glauben schenken; vergl. V. 11 und 24. Das τινές, einige, zeigt, daß Petrus nach ihrer Meinung nicht allein war, obwohl er in dem Bericht, V. 12, allein genannt war. Wie wir wissen, war ja wirklich Johannes mit ihm (Joh. 20, 3). Es ist dies eines von den vielen Beispielen, wie die einfache, naive Darstellung der heiligen Geschichtschreiber unabsichtlich der Kritik eine Falle stellt: sie sagen bei jeder Gelegenheit gerade bloß, was der Zusammenhang fordert, und lassen alles Weitere weg, fügen dieses manchmal später selber noch hinzu, wenn ein anderer Zusammenhang

[1]) V. 18. ℵ B und 6 Mjj.: εις statt ο εις. — ℵ B und 3 Mjj.: ονοματι statt ω ονομα. — T. R. liest, nur mit A, εν vor Ιερουσαλημ.

[2]) V. 21. ℵ P und 3 Mjj.: ελπιζομεν, statt ηλπιζομεν. — ℵ B D L lesen και nach αλλα γε, T. R. läßt es aus, mit allen andern. — ℵ B L Syr[cur] lassen σημερον aus, welches T. R. mit A und 14 Mjj. It. nach αγει liest. — V. 24. B D It. Syr[cur] lassen και nach καθως aus.

dazu Anlaß giebt (vergl. Joh. 3, 22 und 4, 2), manchmal aber auch nicht. Aus den letzten Worten: Ihn aber sahen sie nicht geht hervor, daß die beiden Jünger Jerusalem verlassen hatten, ehe die Kunde von der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena zu ihnen gelangt war.

V. 25—27.[1]) Die Belehrung. — Das καὶ αὐτός, und er, deutet an, daß jetzt die Reihe an ihm ist. Sie haben ihr Herz ausgeschüttet; jetzt will er es ausfüllen. Zuerst richtet er einen Tadel an sie (V. 25). Ἀνόητοι bezieht sich auf den Verstand; βραδεῖς, langsam, auf das Herz. Wenn sie die Verheißungen Jesu und die Macht des lebendigen Gottes mit mehr Glauben ergriffen hätten, so wäre die Thatsache einer Auferstehung ihren Gedanken nicht so ferne gelegen (Mark. 12, 21). — Hierauf folgt die Belehrung (V. 26 f.). V. 26 ist das Kernwort dieser Geschichte. — Der Kommentar zu dem ἔδει, mußte, war sicherlich mehr exegetisch als dogmatisch, eine Entwickelung der prophetischen Aussagen (V. 27). Leiden und eingehen hat hier den Sinn: erst nachdem er gelitten, eingehen. Die Auferstehung wird von Jesus als der Eingang in seinen Stand der Erhöhung, aber darum noch nicht als seine völlige Erhöhung angesehen. — Er hatte da ein schönes Feld vor sich vom Protevangelium an bis Mal. 4. Indem er für sich selbst die Schrift durchforscht hatte, hatte er überall sich darin gefunden (Joh. 5, 39 f.). Wie viele Erklärer des A. T. giebt es nicht heutzutage, deren Exegese eine fortgesetzte Leugnung derjenigen ist, die Jesus nach diesem V. den beiden Jüngern darbot! Das zweite ἀπό (V. 27) deutet an, daß die Beweisführung bei jedem Propheten wieder frisch anhob. Jesus betrachtet Moses als die Grundlage der Prophetie, und in der That ist die gesamte Prophetie nichts als eine Wiedereinschärfung des Gesetzes.

V. 28—31.[2]) Das Wiedererkennen. — Das Imperf. προσεποιεῖτο, eigentlich: „er schrieb sich zu . . .", ist vielleicht passender, als der Aorist der alten alex. und byz. Mss. Es war kein bloßes Sich so stellen, sondern eine Probe, auf welche er seine Begleiter stellte. Er wäre wirklich weitergegangen und hätte sie verlassen, ohne sich ihnen zu offenbaren, wenn sie ihn nicht gewissermaßen genötigt hätten zu bleiben. Es wäre ihnen gegangen, wie einem, der sich mit einem ersten Segen begnügt und es versäumt, um die ganze Fülle, welche hernach kommen sollte, zu bitten; vergl. 2. Kön. 13, 14—19. — War das Haus, in welches sie miteinander eintraten, die Wohnung des einen von beiden?

V. 30. Das Verb. ἀνακλιθῆναι, sich zu Tisch legen, geht auf eine gewöhnliche Mahlzeit; weder dieser Ausdruck noch die folgende Schilderung führt auf den Gedanken an eine Abendmahlsfeier. Jesus handelt als Hausvater, wenn er das Brot nimmt und das Dankgebet spricht. Die überlegene Stellung, welche er durch die vorangegangene Belehrung erlangt hatte, berechtigte ihn, hier diese Rolle des Hausvaters zu übernehmen. — Der Ausdruck διηνοίχθησαν, wurden geöffnet, steht dem vorangehenden: waren gehalten, V. 16, entgegen. Er zeigt eine göttliche Thätigkeit an, durch welche die Wirkung der in der Erklärung jenes V. angegebenen Ursachen aufgehoben wurde. Gewiß hatte der Einfluß der vorhergehenden Unterredung auf ihre Herzen, die Danksagung Jesu und die Art, wie er das Brot brach und verteilte, dieses Erwachen des inneren Sinnes bei ihnen vorbereitet. Schleiermacher hat die Worte ἄφαντος ἐγένετο so erklärt: „Er entfernte sich unvermerkt." Allein der Evangelist legt offenbar diesem plötzlichen Verschwinden einen übernatür-

---

[1]) V. 27. ℵ L lesen τι ην εν statt εν. — ℵ D lassen πασαις aus.

[2]) V. 28. T. R. mit P und 13 Mjj.: προσεποιειτο; ℵ A B D L: προσεποιησατο. — V. 29. ℵ B L It[pler] lesen ηδη nach κεκλικεν, T. R. läßt es mit allen andern aus.

lichen Charakter bei. Der Auferstehungsleib Jesu war nicht mehr denselben Existenzbedingungen unterworfen, wie während seines früheren Lebens; er gehorchte schon freier der Macht des Geistes. Man muß sich erinnern, daß Jesus eigentlich schon nicht mehr bei ihnen war (V. 44) und das Wunderbare also mehr in der Erscheinung lag als im Verschwinden.

V. 32—35.[1]) Geschichtlicher Schluß. — Das so innige Wort, V. 32, kann nur aus dem Bericht eines der beiden Jünger selbst stammen, mag dieser nun der Verfasser der von Lukas benutzten Urkunde oder mag es Lukas selbst gewesen sein. Im letzteren Fall sind die Aramäismen des Berichts, welche fast sämtlich dem Dialog angehören, auf Rechnung der Sprache zu setzen, in welcher die Unterredung stattfand. — Die Erscheinung vor Petrus, von welcher V. 34 die Rede ist, ist in den drei andern Evangelien nicht erwähnt; dagegen von Paulus, 1. Kor. 15, 5, wo sie an die Spitze aller andern gestellt ist. In diesem Kapitel handelt es sich nämlich um die apostolischen Zeugnisse, auf welchen der Glaube der Kirche ruht (V. 11); in diese Reihe gehörte aber weder die Erscheinung vor Maria Magdalena noch die auf dem Weg nach Emmaus, während diejenige vor Petrus in diesem Zusammenhang des Paulus die größte Bedeutung hatte. Höchst wahrscheinlich hatte Paulus diese Thatsache von Petrus selbst erfahren, während der vierzehn Tage, die er mit ihm und Jakobus, drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18 f.), in Jerusalem zubrachte; ebenso hatte er wohl während dieser Zeit durch Jakobus von der Erscheinung gehört, welche eben diesem zu teil geworden und von Paulus einige Verse nachher (V. 7) erwähnt ist. Wenn die Tradition erdichtet hätte, so würde sie sicher vor allem eine Erscheinung vor dem Lieblingsjünger erdacht haben.

Wenn wir auf Grund von V. 32 und trotz der Aramäismen im Bericht der Unterredungen der Ansicht beipflichten, welche in dem Begleiter des Kleophas Lukas selbst sieht, so finden wir uns zu dem interessanten Ergebnis geführt, daß jeder Evangelist, ähnlich wie die Maler, in einer Ecke seines Gemäldes gleichsam seine Unterschrift angebracht hat: Matthäus in dem Zöllner, welcher sogleich Jesu Ruf Folge leistet; Markus in dem Jüngling, der in Gethsemane entblößt flieht; Johannes in der verhüllten Gestalt des Lieblingsjüngers; Lukas in dem anonymen Emmaus-Wanderer.

III. Die Erscheinung im Kreis der Apostel.
V. 36—43.

V. 36—37.[2]) Diese Erscheinung vor den Jüngern am Abend des Auferstehungstages ist offenbar dieselbe, wie die Joh. 20, 19—23 erzählte. Das ἔστη, er stand da, zeigt ein plötzliches Erscheinen an, ähnlich seinem Verschwinden in V. 31 (ἄφαντος ἐγένετο). Noch bestimmter ist das Wunderbare dieses Kommens von Johannes bezeichnet in den Worten: Da die Thüren verschlossen waren, was unmöglich so erklärt werden kann, daß die schon verschlossenen Thüren sich vor ihm aufgethan hätten. Die Bestürzung und die Furcht, von welcher die Jünger ergriffen werden, deutet auch auf eine plötzliche, übernatürliche Art des Hereintretens hin. Der Gruß lautet nach dem T. R. in beiden Berichten gleich: Friede sei mit euch! Wahrscheinlich aber sind diese Worte aus dem Text des Lukas zu streichen. Denn wenn sie

---

[1]) V. 32. BD lassen εν ημιν aus. — ℵBDL lassen και nach οδω aus. — V. 34. ℵBDLP setzen οντως vor ηγερθη; T. R. mit A und 13 Mjj. nach κυριος.

[2]) V. 36. T. R. fügt mit A und 11 Mjj. ο Ιησους nach αυτος hinzu. — Die Worte και λεγει αυτοις· Ειρηνη υμιν liest T. R. mit ℵAB und 15 Mjj. Syr. (mit Syr^cur) Cop. Sah.; sie fehlen in D und It^pler. — CP Syr^sch fügen dann noch hinzu εγω ειμι μη φοβεισθε (aus Johannes 6, 20 entnommen).

auch nur in den Repräsentanten der gräko-lateinischen Lesart fehlen, ist doch die Wahrscheinlichkeit einer Interpolation nach Johannes so groß, daß man sie besser wegläßt. Es ist dies nicht der einzige Fall wo wir im Cantabrig. trotz seiner fortwährenden, großen Mängel den echten Text erhalten finden. Ein unzweifelhaftes Beispiel dieser Art haben wir in unsrem Kommentar zum 1. Korintherbriefe nachgewiesen (1. Kor. 9, 10). Siehe überdies im Folgenden, V. 40 und 52. — Der Ausdruck πνεῦμα, Geist, bezeichnet hier die Seele des Gestorbenen, welcher aus dem Hades zurückkommt und sich in sichtbarer Gestalt, aber ohne wirklichen Körper, den Lebenden darstellt; es ist das, was die Alten umbra oder φάντασμα nannten (Matth. 14, 26); vergl. hiezu 1. Petr. 3, 19 u. a. So faßte ohne Zweifel Thomas die Erscheinung auf, von der ihm seine Mitapostel erzählten.

V. 38—40.[1]) Διαλογισμοί bezeichnet das Erwägen der Gründe für und wider; daher: die Zweifel. — In V. 39 stellt Jesus durch den ersten Satz seine Identität fest, durch den zweiten die Realität seiner Erscheinung. Das erste ὅτι ist eigentlich Objekt von ἴδετε: „Sehet (und überzeuget euch) daß...“; das zweite bedeutet weil. Das Folgende ist nämlich ein allgemeiner Satz, welcher die aus dem ψηλαφᾶν zu ziehende Folgerung rechtfertigen soll. Aus diesen Worten erhellt deutlich, erstlich daß die Füße ebenso angenagelt worden waren, wie die Hände, sodann daß er noch nicht seinen verklärten Leib hatte, sondern noch den irdischen, der aber durch die Auferstehung in einen neuen Zustand erhoben worden war.

Ist V. 40, welchen der Cantabrig., mehrere Handschriften der Itala und die alte syrische Übersetzung auslassen, gleichfalls ein Glosse aus Johannes (20, 20)? Gegen diese Annahme könnte man einwenden, daß Johannes nicht von den Füßen, sondern von der Seite Jesu rede. Doch ist dieser Grund von keiner großen Bedeutung; denn der vorhergehende V. bei Lukas, wo von den Füßen die Rede ist, konnte auf die Form des interpolierten Satzes einwirken. Auch hier ist die Annahme einer Interpolation wahrscheinlich.

V. 41—43.[2]) Durch das Anschauen und Berühren hat ihnen Jesus die Realität seiner leiblichen Erscheinung bewiesen. Aber gerade aus übergroßer Freude über diese Thatsache können sie noch nicht daran glauben. Um sie vollends ganz zu überzeugen, ißt er vor ihnen, was keinen Zweifel mehr übrig läßt. Wie Lukas den Schlaf der Jünger in Gethsemane mit ihrer übermäßigen Traurigkeit entschuldigte, so giebt er hier als Grund, weshalb sie so schwer glauben konnten, ihre übermäßige Freude an. So hätte ein Gegner der Zwölfe nicht geschrieben. — Die Worte des recipierten Textes in V. 42 ἀπὸ μελισσίου κηρίου, von einem Honigwaben, werden zwar, außer von den byz. Mjj. seit dem 8. Jahrh., auch von mehreren Mss. der Itala und von der syrischen Übersetzung von Cureton gestützt, aber sie fehlen in allen alten Mss. der drei Familien, und es wäre schwer, einen annehmbaren Grund zur Erklärung einer so allgemeinen Auslassung zu finden, wenn sie echt wären. — Das ἐνώπιον αὐτῶν, in ihrer Gegenwart, drückt sehr natürlich die Erinnerung der Augenzeugen aus; vergl. Apg. 10, 41, wo wir das Zeugnis eines dieser Gewährsmänner (Petrus) hören. — Die Existenzbedingungen eines solchen Leibes, wie Jesus in diesem Augenblick einen hatte, sind uns zu wenig be-

---

[1]) V. 38. T. R. mit ℵ A und 13 Mjj.: διατι; B: και τι; D L: και ινατι. — B D Itpler lesen εν τη καρδια statt εν ταις καρδιαις. — V. 39. ℵ D lesen σαρκας statt σαρκα. — V. 40 fehlt in D Itpler Syrcur.

[2]) V. 41. A stellt θαυμαζοντων vor απο της χαρας. — V. 42. T. R. setzt mit E und 11 Mjj. Itpler Syrcur die Worte και απο μελισσιου κηριου hinzu, welche in ℵ A B D L Π fehlen.

kannt, um behaupten zu können, daß die hier erzählte Thatsache nicht geschichtlich sein könne, zumal wenn sie von einem Mann wie Petrus bezeugt ist. Es ist klar, daß es sich hier für Jesus nicht darum handelte, Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, sondern nur seine Jünger von der Realität seines Leibes zu überzeugen.

IV. Die letzten Unterweisungen Jesu.

V. 44—49.

Dieser Abschnitt enthält zwei zusammenfassende Berichte von den Unterweisungen, welche Jesus nach seiner Auferstehung den Aposteln erteilt hat. Im ersten ist gesagt, daß er sie an seine früheren Belehrungen erinnerte und ihnen das Verhältnis derselben zu den Weissagungen des A. T. verständlich machte. Er wußte ihnen den inneren Sinn so aufzuschließen, daß ihnen die gesamte heilige Schrift in einem ganz neuen, wunderbaren Licht erschien. Im zweiten Bericht sind die Belehrungen zusammengefaßt, in welchen er ihre Gedanken auf ihre künftige Aufgabe, ihre Mission in der Menschheit, hinlenkte und ihnen die göttliche Hilfe verhieß, durch welche sie zur Erfüllung derselben befähigt werden sollten (V. 46—49).

V. 44—45.[1]) Die natürlichste Erklärung des Ausdrucks οὗτοι οἱ λόγοι ὅτι scheint mir die zu sein, daß man οὗτοι von λόγοι attrahiert sein läßt, statt eines ταῦτα: „Diese Begebenheiten (die geschehen sind und euch so sehr überrascht haben) sind nichts als die Erfüllung der Reden, die ich euch früher gehalten habe"; vergl. 9, 22; 18, 31; 22, 37 ff. — Der Ausdruck: „Da ich bei euch war" zeigt, daß Jesus schon jetzt seinen Hingang als vollendet ansah; sein Aufenthaltsort ist anderswo; er erscheint nur ausnahmsweise in ihrer Mitte. — Von den drei Ausdrücken Gesetz, Propheten, Psalmen bezeichnen die zwei ersten die beiden Hauptteile des Kanons, der dritte das Hauptbuch des dritten Teils, der Hagiographen. Bei dieser Einteilung ist natürlich Daniel zu den Propheten gerechnet.

V. 45. Dieses Licht, welches für sie auf das ganze A. T. fällt, ist eine Wirkung des heiligen Geistes, welche durch die im vorhergehenden V. erwähnten, zur Befestigung ihres Glaubens dienlichen Unterweisungen vorbereitet worden war. Dieser Augenblick ist offenbar derselbe, den Johannes mit den Worten schildert, 20, 22: „Er blies sie an (ἐνεφύσησεν αὐτοῖς) und sprach: Nehmet heiligen Geist!" Der Geist schloß bei ihnen den inneren Sinn des νοῦς auf, durch welchen der Mensch die Wahrheit erkennt, und erleuchtete sie dermaßen, daß sie in stand gesetzt wurden, den göttlichen Heilsratschluß und daher auch die Schriftoffenbarung, welche dessen Verwirklichung vorbereitet hatte, zu verstehen. Nach der heutzutage von vielen angenommenen Auslegung des A. T. hätte Lukas statt: „um die Schrift zu verstehen", sagen sollen: um ihren Sinn ganz und gar zu fälschen.

V. 46—49.[2]) Diese zweite Übersicht, welche von der ersten durch ein neues καὶ εἶπεν, und er sprach, getrennt ist, scheint eine andere Belehrung zusammenzufassen, welche nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft betraf.

---

[1]) V. 44. A B und 6 Mjj. lesen μου nach λογοι, T. R. mit ℵ und 9 Mjj. It. Syr. läßt es weg.

[2]) V. 46. Zwischen γεγραπται und παθειν liest T. R. mit A und 14 Mjj. Syr. die Worte και ουτως εδει; diese fehlen in ℵ B C D L It^pler Ir. — V. 47. ℵ B lesen μετανοιαν εις αφεσιν. — ℵ B C und 3 Mjj. lesen αρξαμενοι, D αρξαμενων statt αρξαμενον. — V. 48. ℵ B C L lassen δε nach υμεις aus. — B D lassen εστε weg. — V. 49. ℵ D L It^pler Syr^sch lassen ιδου weg. — B L und 2 Mjj.: εξαποστελλω statt αποστελλω. — T. R. liest mit A und 12 Mjj. Syr. Ιερουσαλημ nach πολει, ℵ B C D L It^pler lassen es weg.

— Das ὅτι bedeutet einfach daß, nicht weil. — Das erste οὕτως, so, kündigt das Folgende an. — Die Worte des T. R. οὕτως ἔδει stehen im Verdacht, interpoliert zu sein. Die Infin. παθεῖν und ἀναστῆναι schienen nicht direkt von γέγραπται, es steht geschrieben, abhängig sein zu können. Allein wenn man bedenkt, daß nach der Anschauung des Redenden das: es steht geschrieben die Notwendigkeit der Erfüllung der vorherverkündigten Thatsache in sich schließt, so kann man die kürzeste Lesart wohl verstehen. Das ἐπὶ τῷ ὀνόματι bedeutet: „Auf Grund alles dessen, was euch von meiner Person und von meinem Werk bekannt ist." — Von den beiden Lesarten: „Buße und Vergebung" (byz.) und „Buße zur Vergebung" (alex.) scheint mir die erste die richtigere zu sein, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß Jesus speziell die Buße als Zweck der Predigt dargestellt hat. Die alex. Lesart stammt vielleicht aus 3, 3 und Markus 1, 45. — Bei allen Völkern: Dieselbe herrliche Aussicht, wie Matth. 28, 19 und Mark. 16, 15; vergl. auch Joh. 20, 21. 23 (ἄν τινων). — Das ἀρξάμενον der Byz. ist ein adverbialer Akkus. Neutr., im Sinn des lateinischen Gerundiv. incipiendo. In der alex. Lesart ἀρξάμενοι bezieht sich das Partizip auf ein aus dem Infinitiv κηρυχθῆναι zu entnehmendes κηρύσσοντες oder κηρύσσετε, was nicht bloß sehr gezwungen, sondern hinsichtlich des Sinnes auch ungenau ist; denn das κηρυχθῆναι steht absolut. Die spezielle Anwendung dieses Ausdrucks auf die Apostel beginnt erst in V. 48 mit dem ὑμεῖς (alex.) oder ὑμεῖς δέ (byz.). — Ἱερουσαλήμ ist sicherlich eine Glosse. Man versteht, wie es hinzugefügt worden ist, aber nicht, warum es weggelassen worden wäre.

V. 48. Die Auslassung des δέ giebt dem ὑμεῖς mehr Nachdruck: „Diese große Aufgabe habt ihr zu erfüllen." Wie? Einfach, indem sie Zeugnis ablegen von dem, was sie während der mit Jesus verlebten Zeit gesehen und gehört haben. Es ist also von ihrer Seite nichts zu entdecken, nichts zu erfinden! — Ohne das ἐστέ, welches der Vatic. und Cantabrig. auslassen, hat der Satz mehr Kraft.

V. 49. Eine große, der Wichtigkeit dieser Aufgabe entsprechende Verheißung. Das ἰδού, siehe, welches bei den Alex. fehlt, hebt ganz passend die Größe der folgenden Verheißung hervor. Das ἐγώ steht dem ὑμεῖς in V. 48 entgegen: „Jenes ist eure Aufgabe, dies die meinige!" Liest man ἐξαποστέλλω mit dem Vatic., so ist zu ἐκ zu supplieren: der Himmel, als künftiger Aufenthaltsort Jesu (δύναμις ἐξ ὕψους). Jesus hat ein völlig klares Bewußtsein von der ihm bevorstehenden himmlischen Verklärung; vergl. Joh. 16, 7: „Wenn ich hingehe, will ich ihn euch senden", und 15, 26: „Der Fürsprecher, welchen ich euch senden werde vom Vater." — Die Verheißung bezeichnet hier den Gegenstand der Verheißung, wie die Hoffnung oft die gehoffte Sache bedeutet (Röm. 8, 24; Kol. 1, 5).

Die Sendung des heiligen Geistes war im A. T. das Ziel, auf welches alle andern göttlichen Verheißungen ausliefen. Daher der Ausdruck: „Die Verheißung des Vaters", seine Verheißung κατ' ἐξοχήν. Was wäre das Werk des Messias selbst, sein Leben auf Erden und selbst sein Versöhnungstod ohne das Kommen des erneuernden Geistes? Die Vergebung ist nur ein Mittel, der Zweck ist die Wiederherstellung der Heiligkeit, d. h. das Werk des Geistes. Mit dem ὑμεῖς kommt Jesus von seinem Werk auf das der Jünger zurück. Der verheißene Beistand ist für sie so unentbehrlich, daß sie ihren Beruf in der Welt nicht antreten dürfen, ehe sie mit dieser ihnen verheißenen Gotteskraft angethan sein werden. Anläßlich dieses Befehls sagen Weiß und die meisten Erklärer ohne weiteres: „Wenn die Apostel bis zur Ausgießung des heiligen Geistes in Jerusalem bleiben sollen, so sind ebendamit die Erscheinungen Jesu in Galiäa ausgeschlossen." Allein es fragt sich, von wann dieses Bleiben

in Jerusalem, dieses καθίζειν, welches bis zum Kommen des Geistes dauern soll, zu datieren ist. Wenn schon vom Abend des Auferstehungstages an, dann ist die von diesen Auslegern gezogene Folgerung unbestreitbar; sind aber die Worte V. 48 f. erst später gesprochen worden, in dem Augenblick, wo Jesus sich anschickte, für immer von den Seinigen Abschied zu nehmen, so steht nichts im Weg, die drei galiläischen Erscheinungen, von denen die eine von Matthäus (auf dem Berg, 28, 16), die zweite von Johannes (am Meeresufer, 21, 1 ff.), die dritte von Paulus (die der Fünfhundert, 1. Kor. 15, 6) berichtet ist, in die Zeit zwischen dem Auferstehungstag und dem Tag, wo dieser Befehl gegeben wurde, zu setzen. Diese Frage werden wir in der folgenden Schlußerörterung zu untersuchen haben.

Die von der Bekleidung hergenommenen Bilder werden im biblischen und klassischen Sprachgebrauch häufig angewendet zur Bezeichnung moralischer Thatsachen (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; Kol. 3, 12 u. s. w.). — Die Kraft aus der Höhe ist nicht dasselbe, was der heilige Geist. Der Geist ist das Prinzip der Kraft; vergl. 1, 35.

Über den Befehl, in Jerusalem zu bleiben.

Strauß, Bleek, Meyer, Holtzmann, Weiß u. a. nehmen an, daß nach Lukas sämtliche in V. 44—49 zusammengefaßten Reden am Abend des Auferstehungstages gehalten worden sein müssen und daß folglich auch die Himmelfahrt nach diesem Evangelium noch am gleichen Abend stattgefunden habe. Wenn derselbe Lukas in der Apostelgeschichte (1, 3) zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt einen Zwischenraum von vierzig Tagen einführt, so hat dies darin seinen Grund, daß ihm indessen eine neue Tradition zugekommen war, welcher er bei der Abfassung seines zweiten Werks den Vorzug gab. Ist man, wie behauptet wird, durch die exegetische Unparteilichkeit wirklich gezwungen, den Text des Lukas im Evangelium so zu erklären? Man darf den Ausdruck καὶ εἶπεν αὐτοῖς, und er sagte ihnen oder er sagte ihnen auch keineswegs identifizieren mit den Formeln ἔλεγε δέ oder καὶ ἔλεγεν, die wir zuweilen gefunden haben, wenn Jesus den behandelten Gegenstand mit einer allgemeinen Reflexion abschließen wollte. Der Gebrauch des Imperf. zeigte in diesen Fällen einen ganz speziellen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden an. Der hier gebrauchte Aorist bezeichnet einen neuen Anfang nach der V. 45 erwähnten geschichtlichen Thatsache, welche den Faden der Rede unterbrochen hat. Es handelt sich um eine neue Mitteilung, welche, sei es am gleichen Tag, sei es erst später, stattgefunden haben kann. Wäre es aber nicht ein ganz beispielloses Verfahren, wenn ein ernster Schriftsteller, der erkannt hat, daß er seine Leser zu einem schweren Irrtum verleitet habe, sich nicht die Mühe nehmen würde, seine frühere Darstellung zu berichtigen, entweder durch eine entsprechende Abänderung in den nachherigen Exemplaren seines Werks, die er in Umlauf bringt, oder indem er in einer zweiten Schrift, in welcher er auf denselben Gegenstand zu sprechen käme und die wahrheitsgemäßere Darstellung gäbe, wenigstens eine Anspielung auf den in seinem ersten Buch begangenen Irrtum machen würde. Weit entfernt aber, am Anfang der Apostelgeschichte sich im Sinn einer Berichtigung seines ersten Werks auszudrücken, erinnert Lukas den Theophilus an seinen Πρῶτος λόγος in einer Weise, daß derselbe dadurch vollkommen bestätigt wird: „In meiner ersten Schrift, Theophilus, habe ich dir alles erzählt, was Jesus von Anfang an gethan und geredet hat bis zu dem Tag, da er erhoben ward, nachdem er den Aposteln seine Aufträge gegeben hatte…“ Ist das der Ton einer Berichtigung, nicht vielmehr der einer Bestätigung? Darnach fährt Lukas fort, ohne die geringste Verlegenheit von den vierzig Tagen zu reden, während welcher Jesus den Seinigen viele Beweise seiner Auferstehung gegeben hat dadurch, daß er ihnen erschienen ist. Das ist doch sicher nicht die Art, wie ein ehrlicher Mensch einen Fehler gut

macht. Endlich frage man sich doch, ob man annehmen kann, daß Lukas, der den Paulus von Troas nach Philippi, von Philippi nach Jerusalem, von Cäsarea nach Rom begleitet und sogar den ersten Teil seiner Gefangenschaft in Rom mit ihm zugebracht hatte, so ganz unbekannt geblieben sein könne mit der Tradition des Apostels, welche dieser in den Gemeinden lehrte und welche, wie er selbst sagt, die Überlieferung der Apostel überhaupt war (1. Kor. 15, 1 ff.)? Diese enthielt aber nach der ausdrücklichen Aussage des Paulus eine fast vollständige Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen. Unter den von Paulus erwähnten Erscheinungen ist eine vor Fünfhundert, dann eine vor Jakobus, endlich eine zweite vor allen Aposteln. Welcher verständige Kritiker möchte behaupten, daß nach Paulus diese Erscheinungen sämtlich in der Nacht nach dem Auferstehungstag stattgefunden haben? Diese dem Apostel bekannten Thatsachen mußte Lukas bei Abfassung seines Evangeliums kennen, nachdem er so lange mit ihm gelebt hatte. Daß Paulus mit Lukas speziell von den Auferstehungsthatsachen gesprochen hatte, geht hervor aus der nur bei ihnen beiden vorkommenden Erwähnung der Erscheinung vor Petrus. Es ist also eine handgreifliche Absurdität, zu behaupten, Lukas habe den Abstand zwischen der Auferstehung Jesu und seiner letzten Erscheinung erst in der Zeit zwischen der Abfassung des Evangeliums und derjenigen der Apostelgeschichte erfahren. So ist denn die Annahme ausgeschlossen, daß nach Lukas' Erzählung im Evangelium die Himmelfahrt am Abend des Auferstehungstags solle stattgefunden haben.

Da diese Lösung ohne weiteres abgewiesen werden muß, wie Beyschlag anerkennt, bleibt nur Eine Annahme übrig, die sich aber ganz von selbst darbietet, nämlich die, daß Lukas schon bei der Abfassung des Evangeliums sich vorgenommen hatte, in seinem zweiten Werk die Thatsache der Himmelfahrt noch einmal ausführlicher zu behandeln, da sie ja für diese der natürliche Ausgangspunkt der Darstellung war, und daß er deshalb am Schluß des Evangeliums sich über diesen Punkt kurz faßte, indem er sich auf die Angabe dessen beschränkte, was zum Übergang von der einen zur andern Schrift unerläßlich war. Es ist in der That leicht zu sehen, daß die durch das zweite und er sagte ihnen angekündigte Rede in kurzem den Hauptinhalt aller Mitteilungen enthält, welche der Auferstandene nach den andern Evangelien zuletzt noch an die Apostel gerichtet hat; vergl. die Rede Jesu an die Jünger auf dem Berg (Matth. 28, 18—20), die Unterredung Joh. 20, 20—23, endlich Mark. 16, 15 f. So erklärt sich ohne Schwierigkeit die Wiederaufnahme in V. 46, welche sonst müßig wäre. Was die Ansicht von Bengel und Wieseler betrifft, welche die in der Apostelgeschichte vorausgesetzten vierzig Tage zwischen unsere V. 43 und 44 einschalten zu können glauben, so entspricht dieselbe offenbar nicht dem Gedanken des Verfassers. Auf diese Annahme läßt sich mit Recht der Ausdruck von Weiß anwenden „sonderbares Auskunftsmittel der Harmonistik", womit er die unsrige mit Unrecht kennzeichnet.[1])

[1]) Reuß findet den Beweis einer alten Tradition, welche die Himmelfahrt auf den Abend des Auferstehungstags gesetzt habe, in folgender Stelle des Barnabasbriefs: „Wir feiern mit Freuden den achten Tag [den Sonntag], an welchem Jesus von den Toten auferstanden und nachdem er sich geoffenbaret hatte, gen Himmel gefahren ist." Allein der Verfasser kannte das Matthäusevangelium; er schrieb ihm sogar göttliche Autorität zu, wie aus der Formel wie geschrieben steht erhellt, mit welcher er Matth. 20, 16; 22, 14 citiert. Wie hätte er also meinen können, die Himmelfahrt habe am Auferstehungstag stattgefunden? Die Erscheinung auf dem Berg in Galiläa, zu welcher Jesus seine Jünger bestellt hatte und bei der er sich ihnen als den Herrn der Welt offenbarte, diese bedeutsame Thatsache, welche das Matthäusevangelium krönt, kann doch unmöglich am Abend des Auferstehungstags stattgefunden haben. Überdies gehörte die Nacht nach dem Auferstehungstage schon nicht mehr zum achten, sondern zu dem darauf folgenden Tag. Daher muß man entweder annehmen, der Verfasser habe einen chronologischen Irrtum begangen, indem er die Himmelfahrt auf einen Sonntag setzte, während sie an einem Donnerstag stattfand, oder er habe unter dem Ausdruck: er ist gen Himmel gefahren das Verschwinden des Auferstandenen

Der Befehl V. 49: „Bleibet in der Stadt bis . . .“ wurde erst bei der Unterredung, unmittelbar vor der Himmelfahrt (S. 594 f.), gegeben und bietet also keinerlei Schwierigkeit mehr dar. Dies erhellt auch aus dem völligen Parallelismus zwischen unsern V. 48 f. und den Worten Apg. 1, 4—8: „Nachdem er sie versammelt hatte [im Augenblick vor der Himmelfahrt], befahl er ihnen, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern daselbst die Verheißung des Vaters abzuwarten.“ Das ist ganz dasselbe Verbot, wie im Evangelium. Jesus hätte nicht befehlen können, daß die Apostel während der ganzen Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt in Jerusalem bleiben sollten; sie konnten in der Hauptstadt noch nichts thun. Er wollte, daß sie ihren Missionsberuf nicht antreten sollten, ehe sie mit dem heiligen Geist ausgerüstet waren, durch den sie allein zur Erfüllung desselben fähig wurden.

Es bleibt nur noch die Schwierigkeit übrig, daß im Bericht des Lukas die galiläischen Erscheinungen fehlen. Wir werden diese Frage in der folgenden Schlußbetrachtung über die Auferstehung behandeln.

Über die Auferstehung Jesu.

Es sind hier vier Punkte zu untersuchen: 1) Der Inhalt der vier evangelischen Berichte, verglichen mit der Aufzählung der Erscheinungen, welche Paulus im ersten Korintherbriefe giebt (1. Kor. 15, 5—7). 2) Die Realität der Thatsache. 3) Die Beschaffenheit des Leibes des Auferstandenen. 4) Der Ursprung und das Verhältnis der vier in unsern Evangelien enthaltenen Erzählungsformen.

I. Der Inhalt der Berichte.

Mehrere Neuere (Weiß, Beyschlag u. a.) sehen den Bericht des Markus als die erste Quelle der synoptischen Erzählungen an. Leider besitzen wir denselben nicht mehr vollständig. Denn es ist klar, daß der Schluß von 16, 9 an von einer fremden Hand hinzugefügt worden ist, um die Schrift des Markus zu vervollständigen, sei es, daß der echte Schluß zufällig verloren gegangen war, oder daß der Verfasser selbst sein Werk unvollendet gelassen hatte. Im ersten Teil des Kapitels wird den Frauen und den Jüngern vom Engel ein Wiedersehen Jesu in Galiläa verheißen, und der echte Text bricht plötzlich ab in V. 9 ohne irgendeine Erscheinung erwähnt zu haben. Drei Erscheinungen sind in dem unechten Schluß erzählt, die vor Maria Magdalena, die vor den zwei emmauntischen Jüngern und die vor den Elfen am Abend des Auferstehungstags. Dieser ganze Schluß scheint größtenteils ein Auszug aus den beiden andern Synoptikern und Johannes zu sein.

Matthäus berichtet, wie Markus, die durch den Engel gegebene Verheißung eines Wiedersehens in Galiläa. Aber ehe er diese Erscheinung erzählt, erwähnt er eine andere, welche den Frauen in der Nähe des Grabes zu teil wurde. Dann schließt das Evangelium mit dem Bericht der feierlichen Erscheinung auf dem galiläischen Berg. Als Zeugen derselben nennt Matthäus nur die elf Apostel; aber so, wie die Ankündigung durch den Engel lautete (Matth. u. Mark.), war die Verheißung auch an die Frauen, folglich auch an die übrigen Glaubigen Galiläas gerichtet.

Lukas erwähnt ausdrücklich drei Erscheinungen, welche er sämtlich nach Judäa und auf den Auferstehungstag selbst setzt: die vor den beiden emmauntischen Jüngern, die vor Petrus und die am Abend vor den Aposteln. In seinem Bericht scheint uns sogar eine vierte enthalten zu sein (siehe oben), nämlich von V. 50 an, wo der Herr von seinen Jüngern Abschied nimmt und dann in der Nähe von Bethanien gen Himmel fährt.

---

nach seinen ersten Erscheinungen am Auferstehungstag verstanden. Das Wort Joh. 20, 17: „Ich bin noch nicht . . . aufgefahren, aber ich fahre auf . . .“ konnte leicht zu der Ausdrucksweise führen, welche der Verfasser dieser Schrift gebraucht.

Johannes, im eigentlichen Evangelium, erzählt drei Erscheinungen, eine vor Maria Magdalena beim Grab, die zweite vor den Aposteln am Abend des Auferstehungstags, die dritte acht Tage später vor den Aposteln, diesmal mit Thomas, welcher bei der vorhergehenden nicht zugegen gewesen war; alle drei in Jerusalem. — Im Anhang, Kap. 21, welcher jedenfalls mittelbar oder unmittelbar von ihm herrührt, erzählt er eine vierte, welche fünf Aposteln und zwei Jüngern am Ufer des Sees Genezareth zu teil wurde.

Man sieht leicht, daß sich diese dreizehn Erscheinungen (Mark. 3, Matth. 2, Luk. 4, Joh. 4) auf acht zurückführen lassen. Von den drei des Markus findet sich die erste bei Johannes, die zweite bei Lukas, die dritte bei Lukas und Johannes wieder. Die vor den Frauen bei Matthäus ist, wie wir gesehen, eine bloße Verallgemeinerung der von Johannes genauer erzählten Erscheinung vor Maria Magdalena, und die zwei vor den Aposteln am Auferstehungsabend, bei Lukas und bei Johannes, sind durchaus einander gleich.

In welchem Verhältnis endlich stehen diese acht in unsern Evangelien erwähnten Erscheinungen zu den fünf, die Paulus 1. Kor. 15, 5—7 aufzählt? Vor allem ist zu bemerken, daß er die zwei ersten, die vor Maria Magdalena und die der emmauntischen Jünger, wegläßt. Folgt daraus, daß er nicht davon reden gehört hatte oder daß er sie für Märchen hielt? Keineswegs; er wollte in dieser Stelle die Übereinstimmung des Unterrichts, den er in Korinth von der Auferstehung erteilt hatte, mit dem apostolischen Zeugnis darthun (vergl. V. 3 und 11). Daher konnte er nur an Thatsachen erinnern, welche Apostel zu Zeugen gehabt hatten, und das thut er hier, indem er vor allem die Erscheinung vor Petrus anführt, worin er mit Lukas übereinstimmt, der sie unmittelbar nach den zwei eben genannten stellt. Dann folgt die vor den Zwölfen, welche natürlich identisch ist mit derjenigen, die Markus, Lukas und Johannes an den Auferstehungsabend setzen. Die nur von Johannes erzählte, welche acht Tage nachher dem Thomas zu lieb stattfand, war ohne Zweifel in der Tradition mit der vorhergehenden verschmolzen worden; es war die persönliche Erinnerung des Johannes nötig, um sie ausdrücklich von jener zu unterscheiden und besonders zu erwähnen. Paulus redet davon ebensowenig wie die Synoptiker. Der Apostel erwähnt hierauf eine Erscheinung vor mehr als 500 Personen, von welchen viele zur Zeit, wo er schrieb, noch am Leben waren. Eine so große Versammlung setzt notwendig eine ausdrückliche sozusagen amtliche Zusammenberufung voraus, und dieser Umstand führt uns darauf, diese Erscheinung mit derjenigen zu identifizieren, welche Matthäus auf einen Berg in Galiläa verlegt, wohin Jesus sie, wie er sich ausdrückt, beschieden hatte. Wenn Matthäus speziell nur von den Elfen redet, so erklärt sich dies daraus, daß Jesus den hohen Auftrag der Evangelisierung aller Völker, welcher einer der Hauptzwecke dieses Vorgangs war, an sie besonders gerichtet hat. Durch die Botschaft des Engels waren, wie wir gesehen haben, auch die Frauen zur Teilnahme an demselben aufgefordert worden (Matth. u. Mark.). So führt uns denn alles darauf, die Erscheinung vor den Fünfhundert, von welcher Paulus redet, mit dem letzten Auftritt des ersten Evangeliums zu identifizieren. Es war der Abschied Jesu von seiner galiläischen Gemeinde.

Ferner erwähnt Paulus eine Erscheinung vor Jakobus, welche in unsern Evangelien nicht berichtet, die aber späterhin von den Apokryphen weiter ausgeschmückt worden ist. Wahrscheinlich hat er diese Thatsache aus dem Mund des Jakobus selbst erfahren während der vierzehn Tage, die er bei ihm und Petrus in Jerusalem zubrachte, drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18 f.). Damals hatte ohne Zweifel auch Petrus ihm von der Erscheinung erzählt, die ihm zu teil geworden war und deren Einzelheiten, wie man leicht begreift, nicht in die Tradition übergegangen sind. Endlich nennt Paulus eine Erscheinung „vor allen Aposteln". Über diesen Ausdruck alle hat man gestritten: man hat gefragt, ob

nicht vielleicht darin liege, daß Jakobus oder einige Personen, die später Apostel genannt wurden, zugegen gewesen seien. Der natürliche Sinn dieses Ausdrucks scheint nur zu sein, daß diesmal die Elfe vollzählig gewesen seien, worin eine Anspielung auf die Abwesenheit des Thomas bei der vorhergegangenen Erscheinung (V. 5) liegen würde. — Dieser Ausdruck alle Apostel erinnert an das συναλιζόμενος αὐτούς, Apg. 1, 4. Es kann in der That kein Zweifel daran sein, daß diese letzte Erscheinung, von welcher Paulus (V. 7) redet und die der ihm selbst zu teil gewordenen vorangegangen ist, nur die am Tag der Himmelfahrt sein kann, welche Apg. 1, 1—12 ausführlich geschildert ist. Diese Thatsache würde genügen, um zu beweisen, daß Luk. 24, 50 sich auf eine spätere, von der am Auferstehungsabend verschiedene Erscheinung bezieht.

Es macht also keinerlei Schwierigkeit, die fünf von Paulus aufgezählten Erscheinungen mit der Reihe der von den Evangelien erzählten zusammenzubringen. Er läßt bloß diejenigen aus, welche nicht Apostel betrafen (Maria Magdalena und die Jünger von Emmaus) und diejenigen, die er nur ungenau oder gar nicht kannte (Thomas, am See Genezareth), und er fügt die vor Jakobus, einer apostolischen Persönlichkeit, hinzu, von welcher er durch persönliche Mitteilung erfahren hatte und die somit die neunte in der Reihe wird.

Geß (Christi Zeugnis, I, S. 193 f.) hat darauf aufmerksam gemacht, wie natürlich der innere Fortschritt ist, welcher an den Offenbarungen des Auferstandenen an seine Jünger bei diesen neun Begegnungen wahrzunehmen ist. Bei den drei ersten (Maria, die zwei Jünger von Emmaus, Petrus) hat er es mit niedergeschlagenen, verzagten Gemütern zu thun; er tröstet und richtet auf. Von Maria und den beiden Jüngern wissen wir es; von Petrus haben wir das Recht, es zu vermuten. Bei den vier folgenden (die Elfe, Thomas, die sieben in Galiläa, Jakobus) gründet er unerschütterlich fest den Glauben an die Thatsache der Auferstehung. Dieser Glaube ist nämlich die Seele des Werkes, das er ihnen anvertraut; und zugleich stellt er den Apostolat wieder her, indem er ihm sein Haupt wieder giebt. Man kann sogar sagen, im Hinblick auf die künftige Mission unter Israel ergänzt er den Apostolat, indem er aus Jakobus seinen Jünger macht, der bald beinahe auf die Stufe eines Apostels gelangen sollte. Bei den zwei letzten Offenbarungen endlich (auf dem Berg in Galiläa, in Bethanien) nimmt er Abschied, dort von seiner Gemeinde, hier speziell von seinen Aposteln. Bei diesen letzten Zusammenkünften flößt er seinen Aposteln den mächtigen Missionstrieb ein, welchen sie auf die Gemeinde fortgepflanzt haben und der in ihr heutigen Tags mehr als je fortwirkt.

Geß fügt folgende Bemerkung hinzu: „Dieser so weise Fortschritt gestattet nicht, den Erscheinungen Jesu einen rein subjektiven Ursprung zuzuschreiben. Gesetzt, sie wären alle von einem und demselben Evangelisten erzählt, so könnte man versucht sein, in dem Erzähler den Urheber eines so wohl geordneten Plans zu finden. Aber da diese Stufenfolge auf einer Kombination des ersten, dritten und vierten Evangeliums beruht, ist diese Erklärung ausgeschlossen." Diese Bemerkung gehört schon zu dem zweiten Punkt, den wir zu behandeln haben.

II. Die Realität der leiblichen Auferstehung Jesu Christi.

1. Dieselbe ist vor allem bestritten worden von denen, welche sämtliche Erscheinungen des Auferstandenen für bloße Erfindungen der Apostel erklären, hervorgegangen aus dem Wunsch, ihre eigene verlorene Sache und diejenige ihres Meisters zu retten. Diese einst von den Juden vorgebrachte Behauptung (Matth. 28, 13—15) hat Reimarus in den von Lessing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmenten wiederholt.

Allein man begreift nicht, wie von den Jüngern selbst erfundene Thatsachen im stande gewesen wären, sie aus dem Zustand der Niedergeschlagenheit, in welchen sie der Tod ihres Meisters versetzt hatte, herauszureißen und ihnen den freudigen Schwung, jenes triumphierende Bewußtsein zu geben, mit welchem sie den Namen des auferstandenen Gottessohns in der Welt verkündigt und um seinetwillen Schmach, Gefängnis und Tod willig auf sich genommen haben. Jedenfalls wäre es ein eigentümliches Mittel gewesen, die erhabene Moral Jesu der Welt zu erhalten, wenn die Apostel die Predigt derselben auf eine Lüge gegründet hätten, die um so unverschämter gewesen wäre, als sie sich in ihren fingierten Berichten den Schein gegeben hätten, wie wenn es ihnen sehr schwer geworden wäre, das von ihnen erfundene Ereignis als wirklich anzunehmen. Baur hat unumwunden anerkannt, daß die Auferstehung Jesu für die Apostel eine Sache unumstößlicher Gewißheit gewesen sein müsse, wenn er auch auf eine Erklärung dieser ihrer Überzeugung verzichtet hat. Auch Strauß hat ohne weiteres zugegeben, daß die unwiderstehliche Begeisterung, mit welcher die Jünger nach Jesu Tod sich ihrem Beruf hingaben, sich nur aus irgendeinem außerordentlichen Ereignis erklären lasse, auf Grund dessen sie nicht den geringsten Zweifel mehr an seiner Auferstehung hegten. Jedermann fühlt, wie der Ernst, die Energie, die Aufopferung, die Uneigennützigkeit, die Selbstlosigkeit, womit die Apostel an die Predigt des Evangeliums herangetreten sind, ganz und gar unverträglich sind mit der Rolle von Betrügern, welche man ihnen aufzubürden versucht hat.

Was kann die außerordentliche Thatsache sein, welche selbst Strauß zur Erklärung des Glaubens der Apostel an die Auferstehung Jesu für notwendig hält?

2. Nach mehreren Theologen, worunter Paulus, Herder, Schleiermacher, Hase die bekanntesten sind, wäre es ein unschuldiger Irrtum, in welchen sie verfallen sind. Die Apostel hätten eine mehr oder weniger natürliche Wiederbelebung Jesu für eine wunderbare Auferweckung angesehen. Die Ruhe und die Kühle des Grabs, die Wirkung der wohlriechenden Substanzen, endlich nach Hase eine Entfaltung der außerordentlichen Heilkraft, welche Jesus selbst besaß, hätten ihn nach einiger Zeit aus dem Zustand der Erstarrung entrissen, in welchem man ihn für tot gehalten und begraben hatte, und so sei er bald wieder in der Mitte der Seinigen lebend erschienen. — Aber in welchem Zustand erschienen? Wenn man in der Heilkraft, welche Jesus besaß, nur eine natürliche, auf die Nerven der Kranken wirkende Kraft finden will, so kann man unmöglich glauben, daß sie ihn in stand gesetzt habe, völlig gesund, mit der Fähigkeit freiester Bewegung und in solcher Frische aus dem Grab hervorzugehen, daß er auf die Seinigen den Eindruck eines Lebensfürsten machen und sie zu freudiger Anbetung seiner Person fortreißen konnte. Gesetzt, er hätte sein Grab selbst öffnen können, so hätte man ihn mühsam sich fortschleppen sehen, kraftlos, halbtot und der sorgfältigsten, anhaltendsten Pflege bedürftig, nur um nicht dem Tod zu unterliegen; und aus diesem jämmerlichen Anblick hätte die apostolische Tradition den Bericht der herrlichen Erscheinungen Jesu und den Beweis des Sieges geschöpft, welchen in seiner Person das Leben über den Tod davongetragen hatte! Man sieht, daß diese Erklärung notwendig zur Hypothese von dem Betrug seitens der Jünger zurückführt. Noch mehr, sie führt darauf, Jesus selbst zum Mitschuldigen an diesem Betrug zu machen. Denn warum hätte er nichts gethan, um seine Jünger, die an seine wirkliche Auferstehung glaubten, über ihren Irrtum aufzuklären? Endlich, was wäre nach dieser mühsamen Wiedergenesung aus ihm geworden? Er sei, sagt man, allmählich hingesiecht, etwa in einem essäischen Kloster oder vielleicht in einer Herberge, in Phönizien, wo er unter den umliegenden Heiden Anhänger gesucht hätte; dabei aber müßte er vor seinen Aposteln dieses klägliche Ende stets geheim gehalten, also an ihrem Irrtum absichtlich Anteil genommen haben. Strauß

scheint mir diese zweite Hypothese ebenso, wie die erste, ein für allemal abgethan zu haben.[1])

Nachdem diese Versuche allgemein gescheitert sind, nimmt man heutzutage, um ohne Auferstehung den festen Glauben der Apostel an die Auferstehung zu erklären, seine Zuflucht zu der Annahme von rein inneren Erscheinungen, welche man entweder mit Strauß für bloße Produkte der Einbildungskraft, für Visionen im Sinn von Hallucinationen, oder, wie Weisse vorgeschlagen hat, für pneumatische Thatsachen, für wirkliche Erscheinungen, aber nicht des auferstandenen, sondern des geistig und unsichtbar lebendigen Christus erklärt.

3. Die folgende Darstellung der Hypothese der subjektiven Visionen ist eine Zusammenfassung der verschiedenen Gestalten, welche diese Hypothese bei ihren zahlreichen Anhängern von Celsus an (2. Jahrh.) bis Strauß, Ewald, Hausrath, Holsten, Pfleiderer und Renan gefunden hat. Ob wir zu dieser Reihe von Namen den von Sabatier und Weizsäcker hinzuzufügen haben, ist uns noch zweifelhaft, da diese zwei Gelehrten, nach ihren etwas unklaren Äußerungen, vielleicht zur folgenden Gruppe gerechnet werden sollten.

Nach den ersten Augenblicken tiefster Niedergeschlagenheit faßten die Apostel wieder Mut; sie erinnerten sich an die ihnen von Jesus gegebenen Verheißungen seiner Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden und fanden in der Schrift Weissagungen, welche sie in der Hoffnung dieses baldigen Triumphes bestärkten. So lebte infolge einer kräftigen Reaktion ihr Glaube plötzlich wieder auf. Und da sie (wenigstens nach einigen dieser Gelehrten) aus Furcht vor den Juden unmittelbar vor oder nach dem Tod Jesu nach Galiläa geflohen waren, stellte sich hier an diesen Orten, wo sie mit ihm gelebt hatten, sein Bild mit solcher Lebhaftigkeit ihren Gemütern dar, daß sie ihn verklärt zu sehen meinten, in dem Zustand, in welchem sie seine Wiederkunft auf Erden erwarteten. Es waren anfangs in ihren eigenen Augen bloße Visionen, wie die, die ihnen aus der Geschichte des A. T. wohl bekannt waren. Aber allmählich, beim Erzählen dieser inneren Vorgänge, faßte man sie als etwas Körperhaftes und sah darin äußere Erscheinungen des Auferstandenen. So wird im allgemeinen von den genannten deutschen Kritikern der Gang der Dinge dargestellt. Sie machen Petrus zum Urheber der ersten Visionen.[2]) Nach Renan dagegen, der sich, nach dem Vorgang von Celsus, mehr an den Bericht des Johannes hält, fingen die Hallucinationen an mit Maria Magdalena, und zwar in der Nähe des Grabes selbst. Diese Träume fanden bald Eingang bei den Jüngern und gaben der Ur-Kirche den visionären Charakter, von welchem sie in ihren Anfängen beherrscht worden ist. Nachdem einmal die Bewegung in dieser Richtung angefangen hatte, setzte sie sich längere oder kürzere Zeit fort. Noch im Verlauf des ersten Tags hatten die zwei Jünger von Emmaus und sodann abends die Elfe weitere Erscheinungen. Eine Art Fieber bemächtigte sich der kleinen Schar der Glaubigen, indem einer dem andern seine Erlebnisse mitteilte. Alle zusammen gerieten so dermaßen in einen Zustand fortwährender Ekstase, daß nach Verlauf von einigen Wochen mehr als 500 Personen zugleich sich einbildeten, den verklärten Herrn gesehen zu haben. Diese ekstatischen Zustände dauerten so lange fort, bis die anfängliche Begeisterung allmählich nachließ; dann nahm man, um für die Gegenwart des Herrn einen

---

[1]) Die Annahme Gfrörers, der Leib Jesu sei von Joseph und Nikodemus in das Haus eines von beiden zur Verpflegung gebracht worden und sei hier auf natürliche Weise zum Leben gekommen, führt zu derselben sittlichen Folgerung, um nicht zu reden von den äußerlichen Unmöglichkeiten.

[2]) Siehe die neuesten Darstellungen bei Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter, S. 1—16; Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, S. 3—11.

Ersatz zu haben, zu dem heiligen Geist seine Zuflucht als zu dem Tröster, welcher der Gemeinde die Erscheinungen ihres Hauptes ersetzen sollte, und so folgte auf den Wahn der Auferstehung der des Pfingstfestes. So stellt sich der französische Gelehrte den ersten Verlauf der Urkirche vor.

Den exegetischen Stützpunkt der Visionshypothese hat Strauß in der Stelle 1. Kor. 15, 5—8 gefunden, wo Paulus, nachdem er die den Aposteln zu teil gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen aufgezählt hat, von derjenigen redet, von der er selbst Zeuge gewesen ist auf dem Wege nach Damaskus. Diese kann nach Strauß nur ein rein innerlicher Vorgang gewesen sein, wie die Verschiedenheit der Berichte in der Apostelgeschichte beweist und schon die leicht erregbare Gemütsart des Paulus annehmen läßt. Freilich sah der Apostel selbst die Sache nicht so an; er meinte wirklich den Herrn gesehen zu haben. Wenn er aber in diesem Fall eine bloße Vision als eine wirkliche Erscheinung angesehen hat, so folgt daraus, daß dasselbe auch bei den von ihm vorher erwähnten Erscheinungen, welche den Aposteln zu teil geworden sind und die er mit der seinigen auf gleiche Linie stellt, der Fall gewesen ist.

Der Fehler in dieser Beweisführung von Strauß ist nicht schwer zu entdecken. Solange er nicht bewiesen hat, daß Paulus selbst die Erscheinung von Damaskus als eine bloße Vision ansah, hat er nicht das Recht, aus dieser Stelle irgendetwas gegen die äußere Realität der vorher aufgezählten Erscheinungen zu folgern. Man hat vielmehr aus dem Zeugnis des Paulus über seine eigene Erscheinung den Schluß zu ziehen, daß er auch die andern als wirkliche ansah und daß sie ihm als solche erzählt worden waren.

Weizsäcker hat den Fehler in der Argumentation seines Vorgängers gefühlt und zu verbessern gesucht. Er meint, Paulus habe die Erscheinung von Damaskus selbst als eine rein innerliche angesehen, ja er habe sie gar nicht anders ansehen können. Denn da nach Paulus der verklärte Herr einen pneumatischen, d. h. immateriellen Leib hat (1. Kor. 15, 44—46), so folgt, daß er sich nicht einbilden konnte, ihn mit leiblichen Augen gesehen zu haben, daß er also diese Erscheinung in das rein innerliche Gebiet verlegt und folglich auch die vorher erwähnten Erscheinungen der Apostel ebenso aufgefaßt hat.

Beginnen wir mit einer Untersuchung des Zeugnisses des Paulus! Zuerst fragt es sich: Hat Paulus selbst die Erscheinung von Damaskus als eine rein innerliche Thatsache angesehen? Es wäre in diesem Fall nicht einzusehen, wie Paulus an die Korinther schreiben könnte (1. Kor. 9, 1): „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus Christus, unsern Herrn, gesehen?“ Den Herrn in einer Vision sehen, war etwas, was nach der Anschauung der Ur-Kirche jedem gewöhnlichen Glaubigen, so einem Ananias, widerfahren konnte, ohne daß daraus irgendein Recht auf den Apostolat sich ergeben würde; höchstens konnte man daraus auf das Vorhandensein der prophetischen Gabe bei dem schließen, dem diese Auszeichnung zu teil geworden war. Der Beweis des Paulus wäre also nicht stichhaltig gewesen und hätte bei seinen Gegnern in Korinth nur ein Lächeln hervorgerufen. Der Sinn, den wir dieser Stelle geben, wird bestätigt durch den Anfang des Galaterbriefs: „Paulus, Apostel nicht von Menschen aus, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater“ — und er fügt ausdrücklich hinzu: „der ihn von den Toten auferweckt hat“. Er will sagen, daß er von Gott und von Jesus Christus unmittelbar zum Apostolat berufen worden sei, wie die andern Apostel, nur mit dem Unterschied, daß sie von Jesus berufen wurden, während er auf Erden lebte, er dagegen von dem auferstandenen. Hätte Paulus je sich so auszudrücken gewagt, wenn er die Erscheinung Jesu für eine reine Vision angesehen hätte? Vergl. auch Röm. 1, 4 f. — Angesichts solcher Aussprüche hat der Einwand nichts zu bedeuten, welchen Baur aus Gal. 1, 15 f. schöpft: „Da es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren“, als ob nämlich dieses in mir den Sinn

hätte, daß die Erscheinung etwas rein Innerliches gewesen sei. Der Ausdruck: seinen Sohn offenbaren bezieht sich hier keineswegs bloß auf die Thatsache der äußeren Erscheinung, sondern auf die ganze darauf folgende Erleuchtung, durch welche Paulus zur völligen Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes gelangte; es ist jene innere Arbeit, die im Herzen eines jeden Christen geschehen muß und von welcher er 1. Kor. 12, 3 sagt: „Niemand kann Jesum Herr nennen, außer im heiligen Geist."

Ein absolutes Hindernis für die Annahme, daß Paulus die in 1. Kor. 15 aufgezählten Erscheinungen für bloße Visionen angesehen habe, ist der Zweck, zu welchem er sie anführt. Er will den Korinthern unsre eigene Auferstehung beweisen, dieses Wort in der gewöhnlichen Bedeutung einer Wiederbelebung des irdischen Leibes genommen. Man spottete in Korinth über diese Hoffnung. Durch das Bild des Samenkorns, welches in die Erde gelegt zuerst verwest, aber um hernach in einem neuen Organismus wieder zu erstehen, beweist der Apostel, daß die Erwartung einer leiblichen Auferstehung nichts so Widersinniges ist, wie man meint. Es handelt sich also um die Wiederbelebung des in die Erde gelegten Leibes, und den Beweis dieser künftigen Thatsache findet er in der Auferstehung Jesu und in den Erscheinungen, durch welche sie erwiesen worden ist. Wenn er diese Thatsachen nicht als objektiv, als körperlich real angesehen hätte, hätte diese Beweisführung keinen Sinn. Wie will man mit einer inneren Vision die Realität der künftigen Auferstehung des Leibes beweisen! Beachten wir besonders noch Ein Wort in dieser Stelle! Unter den Thatsachen, welche Paulus als zu den Grundbestandteilen des apostolischen Zeugnisses gehörig anführt, nennt er ausdrücklich, zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu, sein Begräbnis (V. 4). Diese Worte: καὶ ἐτάφη, und daß er begraben worden ist, können in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben: Nach seinem Tod wurde sein Leib ins Grab gelegt, und aus dem Grab ist sein Leib wieder lebendig hervorgegangen. Wir haben also aus der Hand des Paulus selbst den Beweis des Sinnes, in welchem er und die Apostel die folgenden Worte verstanden: „Und er ist auferstanden am dritten Tag nach der Schrift."

Die Aussage des Paulus über das apostolische Zeugnis (1. Kor. 15, 1—11) ist in der Frage von grundlegender Bedeutung. Denn sie beseitigt ausdrücklich eine Ansicht, welche neuerdings aufgestellt worden ist, um denjenigen Thatsachen in unsern evangelischen Berichten allen Wert zu nehmen, welche dazu nötigen, den Erscheinungen des Auferstandenen einen realen Charakter beizulegen. Man hat behauptet: Die Apostel haben nur Eine Thatsache bezeugt, nämlich daß sie Visionen gehabt hatten, in welchen sie den verklärten Herrn sahen. Die spätere Legende hat dann diese inneren Thatsachen in äußere, in wirkliche Erscheinungen verwandelt. Nun haben wir hier das Zeugnis eines Mannes, der in unmittelbarer Beziehung zu den Aposteln selbst gestanden war. „Ich habe euch überliefert, sagt er zu den Korinthern, was ich auch überkommen habe." Von wem überkommen? Es ist bekannt. Paulus hatte selbst über diese Dinge mit Petrus und Jakobus gesprochen (Gal. 1, 18 f.), und es wäre sehr auffallend, wenn während dieses seines vierzehntägigen Aufenthalts in Jerusalem nicht auch die Auferstehung Jesu Gegenstand ihrer Unterredung gewesen wäre. Paulus hat also nicht aus dem trüben Wasser der Legende, sondern aus der lautern Quelle der apostolischen Erzählung geschöpft. In der Tradition, wie er sie uns darbietet, besitzen wir daher das apostolische Zeugnis in seiner ursprünglichsten und reinsten Gestalt.

Was den Einwand von Weizsäcker betrifft, daß der Ausdruck geistlicher Leib, welchen der Apostel zur Bezeichnung des verklärten Leibes gebraucht, nach Paulus selbst beweise, daß der Herr, der ihm erschienen ist, für ihn nicht Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung gewesen sein könne, so beruht derselbe auf einem reinen Mißverständnis. So wenig der Ausdruck psychischer Leib einen Leib von psychischer Substanz bezeichnet — dies wäre ein Widerspruch in sich selbst —,

so wenig bezeichnet „geistlicher Leib“ einen Leib von geistlicher Natur, was sinnlos wäre. Es handelt sich um einen materiellen Leib (aber von höherer Art), der sich zum Organ eines Geistes eignet, wie unser jetziger (aus einer niedrigeren Materie bestehender) Leib einer ψυχή als Organ zu dienen geeignet ist. Eben mit Beziehung auf diesen Begriff hat Paulus einige Verse vorher den Unterschied zwischen den mancherlei Beschaffenheiten körperlicher Substanzen dargestellt, von welchen die Natur Beispiele darbietet. Auch zeigt das ganze Kapitel, welch engen Zusammenhang der Apostel zwischen unsrem jetzigen und dem geistlichen Leib herstellt, mit welchem wir durch die Auferstehung bekleidet werden sollen; dieser Zusammenhang wäre völlig aufgehoben, wenn der neue Leib von Paulus als rein immateriell angesehen würde. Es wäre Neubildung, nicht Umwandlung. Nun aber hebt der Apostel nachdrücklich hervor, daß dieser neue Leib so wenig von dem verklärten Leibe Jesu verschieden sein wird, als unser jetziger von dem des ersten Adam verschieden ist (V. 48 f.). Das alles wären Trugschlüsse bei der Bedeutung, welche Weizsäcker dem Ausdruck geistlicher Leib giebt; vergl. auch das σωματικῶς (Kol. 2, 9).

Paulus und die andern Apostel haben also ohne allen Zweifel, wie Strauß annimmt, an die leibliche Realität der Erscheinungen Jesu geglaubt. Aber selbst in diesem Fall bleibt immer noch eine Möglichkeit übrig, nämlich daß sie das Opfer ihrer eigenen Einbildungskraft geworden sind und daß sie in ihrer Liebe zu ihrem Meister und in ihrem sehnlichen Verlangen, ihn wieder zu sehen, bloße Visionen für leibliche Erscheinungen gehalten haben.

Auch diese Frage wollen wir noch untersuchen mit der ganzen Sorgfalt, die sie verdient. Vor allem fragen wir: woher der starke innere Drang, der in dem Geist der Jünger und später in dem des Paulus ein so lebhaftes Bild des Auferstandenen hervorgerufen hätte, daß sie es für seine Person selbst, mit Fleisch und Bein, gehalten hätten? Paulus, auf dem Weg nach Damaskus, erwartete jedenfalls nichts weniger als eine solche Erscheinung; er dachte nur an die Zerstörung der kleinen dort befindlichen Jüngerschar. Die Frauen selbst, welche am Morgen des zweiten Tags nach dem Tode Jesu an sein Grab hinausgingen, hatten die Absicht, die Einbalsamierung seines Leibes zu vollenden; sie waren also der festen Überzeugung, daß derselbe bestimmt sei, für immer im Grab zu bleiben. Als Maria Magdalena Jesus sieht, meint sie, es sei der Gärtner, d. h. sie erwartet eher jeden anderen zu sehen, als gerade ihn. Wenn die zwei Jünger von Emmaus und die Apostel noch etwas hofften, so war es, wie auch der Schächer am Kreuz es sich dachte, die glorreiche Wiederkunft Jesu vom Himmel als König-Messias. Aber an eine Rückkehr seines Leibes in das Leben dachten sie so wenig, daß sie, als Jesus ihnen zum ersten Mal erscheint, nach ihrem eigenen Zeugnis meinen, es sei ein bloßer Geist, und Jesus genötigt ist, vor ihnen zu essen, um sie von der Wirklichkeit seiner leiblichen Gegenwart zu überzeugen. Es war also weder in dem Gemütszustand der Frauen (namentlich der Maria Magdalena) noch der Apostel (man erinnere sich besonders des Thomas) noch später in dem des Paulus irgendetwas, was sie zur eigenen Erzeugung der inneren Vision eines Auferstandenen prädisponieren konnte. Die Glaubigen erwarteten etwas wie eine Parusie, aber schlechterdings keine Auferstehung.

Wir haben gesehen, daß die deutschen Kritiker die Hypothese Renans bezüglich der Rolle der Maria Magdalena verwerfen und dem Petrus, welcher ihnen zufolge nach Galiläa geflohen war, die ersten Visionen zuschreiben. Auf diese Weise glauben sie die Erklärung der Entstehung dieses psychologischen Phänomens zu erleichtern. Aber die Flucht des Petrus, wie auch der andern Apostel nach Galiläa ist eine Erfindung, für welche sich kein ernster Grund anführen läßt. Die Furcht, welche man den Jüngern zuschreibt, ist durch keine gegen sie gerichtete Mißhandlung oder verhängte Verfolgung gerechtfertigt. Petrus verläßt den Hof

des Hohepriesters, ohne daß irgend jemand daran gedacht hätte, Hand an ihn zu legen, obwohl allen bekannt geworden war, daß er ein Jünger sei. Die angebliche, willkürliche Entfernung der Jünger, eben in dem Augenblick, wo ihr Meister den furchtbaren Tod erleidet, ist das Allerunwahrscheinlichste; sie steht ferner in offenbarem Widerspruch mit allen unsern Berichten, welche die ersten Erscheinungen in der Nähe des Grabs und in Jerusalem und Umgebung, keineswegs in Galiläa stattfinden lassen, und zwar schon am zweiten Morgen nach dem Tod, nicht erst Wochen lang nachher. Dieser offenbar erfundene Gang der Dinge steht ebenso im Widerspruch mit dem Zeugnis des Paulus selbst, welcher auf Grund der Erzählung der Apostel erklärt, daß nur ein einziger, von Jesus im Grab zugebrachter Tag zwischen seinem Tod und seinen Erscheinungen als des Auferstandenen gelegen war (am dritten Tage, 1. Kor. 15, 4).

Die Erklärung der Entstehung der Visionen seitens der deutschen Kritiker ist also ebenso unhaltbar, wie die des französischen. Wir wollen überdies auch noch auf einige Punkte aufmerksam machen, welche den Erscheinungen des Auferstandenen positiv das Siegel der Objektivität und äußeren Realität aufdrücken.

a. Sie sind, wie wir gesehen haben, der Zahl nach außerordentlich beschränkt, höchstens neun im ganzen. Was soll man darnach von der Schilderung Renans sagen, von „diesem intensiven Fieber", welches damals zum Ausbruch kommt, von diesen Jüngern, „welche einander trunken machen und ihre Träume aufeinander übertragen", von dieser Periode, in der „die Visionen sich fortwährend vermehren" u. s. w. (Les apôtres, S. 25)? Bei wem treibt hier die Einbildungskraft ihr Spiel? auf welcher Seite sind die Luftgebilde?

b. Die Erscheinungen sind nicht von einer oder von zwei Personen wahrgenommen worden, sondern von sieben, von zwölf, ja von fünfhundert. Sollten diese alle an derselben Sinnentäuschung teilgenommen haben? Man führt als Beispiele an die konvulsivischen Epidemieen des Mittelalters, die Sinnestäuschungen der Camisarden, welche oft von ganzen Volksmassen geteilt wurden. Aber gerade solche Beispiele sind desto mehr geeignet, den Kontrast zwischen diesen Zuständen wirklicher Überreizung und der Ruhe, der Selbstbeherrschung, dem praktischen Ernst und der tadellosen Ordnung der apostolischen Gemeinde hervortreten zu lassen. Nichts ist krankhaft erregten Volkshaufen so unähnlich, als die erste Christengemeinde. Die göttliche Ruhe Jesu scheint die Apostel und die Gläubigen immer noch zu beherrschen. Man kennt die Symptome nervöser Überreizung, welche so häufig die sogenannten Erweckungen charakterisiert haben, Geschrei, Seufzen, Krämpfe, Anfälle von Ohnmacht u. dergl. Aber nirgends eine Spur derartiger Erscheinungen in den Pfingstgemeinden.[1])

c. Wie kommt es, daß die Erscheinungen des Auferstandenen, wenn sie bloße Visionen waren, mit dem Tag der Himmelfahrt, vierzig Tage nachdem sie angefangen, plötzlich wieder aufgehört haben? Wäre dieses plötzliche Ende derselben erklärlich, wenn sie das Erzeugnis einer überspannten Phantasie wären? Wäre die christliche Einbildungskraft, nachdem sie einmal eine solche Richtung eingeschlagen,

[1]) Man hat zuweilen das Zungenreden angeführt; aber was die Urgemeinde betrifft, so tritt diese Erscheinung nur Einmal auf, am Pfingsttag, und mit ganz anderen Merkmalen, als später in der korinthischen Gemeinde; dann einige Jahre nachher zeigt sie sich wieder einmal, in einem ganz speziellen Fall, als Petrus bei Kornelius in Cäsarea predigt; und die darauf bezüglichen Worte dieses Apostels, Apg. 11, 15: „Der heilige Geist fiel auf sie, wie er auf uns im Anfang gefallen war". beweisen deutlich, daß es eine außerordentliche Thatsache war, die sich in der Zwischenzeit nie wiederholt hatte. Endlich begegnet man wieder einer ähnlichen Erscheinung erst mehrere Jahre später, in Kleinasien, in Ephesus (Apg. 19, 6). Man kann daher keinerlei Schluß daraus ziehen auf den gewöhnlichen Zustand der ersten Gemeinde in Jerusalem. Die Apostel lagen dort dem Dienst am Wort und dem Gebet ob (Apg. 6, 4): das ist alles, was wir von der Gemeinde wissen.

auf Einmal wieder zur Ruhe gelangt? Die montanistische Aufregung, welche viel weniger mächtige Ursachen gehabt hat, hat ein volles halbes Jahrhundert gedauert. Sabatier behauptet zwar, nach 1. Kor. 15, 8, wo Paulus nach den Erscheinungen der Apostel diejenige anführt, die nach allen andern ihm selbst zu teil geworden ist, müsse zwischen den ersteren und dieser letzteren eine ganze Reihe anderer stattgefunden haben, die nicht erwähnt sind. Allein diesen Gedanken findet man im Text des Apostels nur, wenn man ihn um jeden Preis darin finden will. Warum hätte Paulus von diesen angeblichen Erscheinungen, welche in der langen Zwischenzeit von mehreren Jahren stattgefunden hätten, keine einzige angeführt? Das Ende der Erscheinungen ist daher sicherlich ein plötzliches, fest begrenztes gewesen. Die Erscheinung am Tag der Himmelfahrt war die neunte und die letzte von denen, welche der des Paulus vorausgegangen sind. Diese Thatsache zwingt den unparteiischen Geschichtschreiber, die Erscheinungen auf eine äußere Ursache zurückzuführen, welche aus irgendeinem Grund von jenem Tag an zu wirken aufgehört hat.[1])

d. Die Erscheinungen Jesu ließen sich zur Not aus subjektiven Visionen erklären, wenn sie bloß in der unbestimmten Wahrnehmung einer in der Ferne schwebenden Lichtgestalt oder im Vernehmen verworrener Töne bestanden hätten, ähnlich den Trommelschlägen oder den Psalmengesängen, welche die verfolgten Reformierten zuweilen über ihren Häuptern zu hören glaubten und die sie Engeln zuschrieben, welche dadurch ihren Glauben stärken wollten. Aber Jesus bleibt den Seinigen nicht ferne, er tritt in ihre Mitte, ißt vor ihren Augen, fordert Thomas auf, ihn zu betasten, er bläst sie an. Seine Worte sind klar und bestimmt; er eröffnet ihnen das Verständnis der Schrift; Petrus vernimmt deutlich die dreimalige Frage und die Erklärung, durch welche er wieder an die Spitze des Apostolats gestellt wird; die Einsetzung der Taufe, die Verheißung des Pfingstgeistes, der Befehl in der Hauptstadt zu bleiben, das Hinausgehen der Apostel nach Bethanien, dies alles ist so klar und so positiv, daß angesichts dieser Thatsachen nur die zwei Möglichkeiten übrig bleiben: entweder absichtliche Erfindung oder äußere Realität.

Sollte vielleicht jemand, unter dem Einfluß neuester Erfahrungen, auf den Gedanken kommen, daß hier hypnotische Einwirkungen anzunehmen seien? Aber wer wäre denn der Künstler, dem diese magnetischen Einwirkungen zuzuschreiben wären? Jesus, der nach seinem Tod wiedergekommen wäre, um diese Rolle zu spielen? Die Realität seiner Auferstehung ist leichter anzunehmen, als ein solcher Gedanke.

4. Alle diese Erwägungen haben auf den Geist mehrerer neuester Kritiker so stark eingewirkt, daß sie sich genötigt sahen, eine objektive Ursache dieser inneren Erscheinungen anzunehmen. Um den Mut und den Glauben der Apostel wieder aufzurichten, hat Gott zugelassen, daß ihnen der gestorbene, aber im Geist lebendig gemachte Jesus von den himmlischen Wohnungen aus erschien und sie seines verklärten Lebens vergewisserte, was keineswegs das Wunder der leiblichen Auferstehung voraussetzt. Diese rein geistigen Erscheinungen waren nach Keims Ausdruck gleichsam himmlische Telegramme, welche Gott an sie richtete. So auch Schenkel, Alex. Schweizer und Lotze, der Verfasser des Mikrokosmus. Haben wir hier auch noch Weizsäcker und Sabatier zu nennen? Ihre Erklärungen über diesen Punkt sind so unklar, daß man nicht recht weiß, ob man sie zu den Anhängern der rein subjektiven Visionen oder zu denen der pneumatischen Erscheinungen rechnen soll.

Hinsichtlich dieser letzten Erklärung bemerken wir vor allem, daß, wie wir aus Anlaß der vorhergehenden Hypothese gezeigt haben, die Apostel und Paulus

[1]) Von niemand ist dieser Beweis treffender geführt worden, als von Keim in seinem Werk: Der geschichtliche Christus. Er hat für die Visionen-Hypothese gethan, was Strauß für die Hypothese vom Scheintod Jesu gethan hatte.

darin eins waren, daß der Herr ihnen nicht bloß in einer Vision erschienen war, sondern daß sie ihn gesehen hatten bekleidet mit seinem lebendig aus dem Grab hervorgegangenen Leib. Man vergleiche auch noch Röm. 8, 11; Phil. 3, 21 und 1. Petr. 3, 19—22, und man wird angesichts dieser Stellen in Betreff ihrer Überzeugung nicht wohl länger im Zweifel sein können. Die Ausdrücke Auferstehung und Verwandlung in diesen Stellen können sich nicht auf eine bloße geistliche Erweckung beziehen, sondern enthalten die Auferstehung des Leibes. Ferner erinnere man sich an die bedeutsame Thatsache, die wir aus Anlaß der Visionen-Hypothese konstatiert haben, daß nämlich die Apostel zwar eine Wiederkunft des verklärten Jesus, keineswegs aber seine leibliche Auferstehung erwarteten, daß sie daher eher geneigt gewesen wären, leibliche Erscheinungen für Visionen zu halten, als umgekehrt, wie aus der Mühe ersichtlich ist, welche sich Jesus geben muß, um sie zu überzeugen, daß er, der vor ihnen steht, kein bloßer Geist, sondern leibhaftig gegenwärtig ist. Daraus geht klar hervor, daß sie eine geistige Vision unmöglich als eine leibliche Erscheinung auslegen konnten. Und dieser Grund erhält noch mehr Gewicht, wenn man die Thatsache in Betracht zieht, daß die Apostel, namentlich Paulus, ganz gut zwischen einer Vision und einer realen Erscheinung zu unterscheiden wußten, und dies, ohne im mindesten die Objektivität der ersteren aufzugeben. In der Apostelgeschichte sind nämlich mehrere Visionen erwähnt, bei welchen der Herr selbst dem Apostel erschienen ist; so im Tempel zu Jerusalem (22, 17—21); in Korinth (18, 9); in der Burg in Jerusalem (23, 11). Aber nichts beweist, daß er in einem dieser Fälle etwas anderes zu sehen geglaubt hat, als eine rein geistige Vision; vielmehr sagt er selbst, daß er bei der ersten den Herrn sah ἐν ἐκστάσει, bei der zweiten δι' ὁράματος; die dritte fand bei Nacht statt (νυκτί), Ausdrücke, welche die Idee eines sinnlichen Sehens nicht in sich schließen. Die Erscheinung von Damaskus dagegen gehört in seinen Augen einer ganz anderen Kategorie von Thatsachen an. Seine Begleiter haben etwas gesehen und gehört. Deshalb reiht er sie auch den Erscheinungen der Apostel an, und durch den Ausdruck: zuletzt (1. Kor. 15, 8) scheidet er sie aufs bestimmteste von allen Visionen, die ihm etwa später zu teil geworden sind. Wenn nicht dies der Sinn der Worte wäre: ἔσχατον πάντων κἀμοί, zuletzt nach allen auch mir, so würden sie eine materiell unrichtige Thatsache enthalten. Denn in Form einer Vision ist der Herr nach der Bekehrung des Paulus noch andern erschienen, z. B. dem Ananias. Es ist somit ganz klar, daß in den Augen des Apostels, welcher den Unterschied zwischen diesen zwei Gattungen von Thatsachen wohl kennt, die Erscheinung auf dem Weg nach Damaskus einer anderen Kategorie angehört, als die folgenden Visionen. Übrigens erhellt dies auch aus dem Ausdruck σωματικῶς, leiblich, Kol. 2, 9, welcher dem Apostel sicherlich durch die Erinnerung an den Eindruck eingegeben worden ist, den er von diesem einzigartigen Ereignis empfangen hatte.

Kommen wir aber auf die Hauptthatsache, an welcher die Hypothese der pneumatischen Erscheinungen ebenso scheitert, wie die der psychologischen Visionen, nämlich das Verschwinden des Leichnams des Herrn. Dieses ist nicht bloß durch das Zeugnis der Frauen und der Apostel, welche zum Grab kamen, erwiesen, sondern auch durch das unter den Juden verbreitete Gerücht, der Leichnam Jesu sei von den Jüngern bei Nacht weggetragen worden. Wie ist dieses geheimnisvolle Verschwinden zu erklären? Wenn die Jünger den Leichnam geholt und auf die Seite geschafft haben, um die Kunde von der Auferstehung Jesu verbreiten zu können, so sind sie nur noch unverschämte Lügner; denn sie haben dann vor aller Welt eine Thatsache verkündigt, für welche sie doch den Beweis ihrer Unwahrheit vor Augen hatten. Und was für eine Thatsache? Einen Akt Gottes! Wir wären also, sagt Paulus, falsche Zeugen schlimmster Sorte, „falsche Zeugen wider Gott" (1. Kor. 15, 15). Oder sollten die Juden diesen Raub begangen haben? Dann hätten sie also sich selbst entgegen- und ihren Feinden in die Hände gearbeitet;

denn war nicht das wirksamste Mittel, um den Predigern der Auferstehung den Mund zu schließen, das, daß man den Leichnam vorgezeigt hätte? Da von diesen beiden Annahmen die eine so unzulässig ist, wie die andere, hat man zu einer vermittelnden seine Zuflucht genommen. Freunde Jesu, die noch nicht seine erklärten Jünger waren, wie z. B. Joseph und Nikodemus, hätten den Leib geholt, um ihn zu pflegen, und dann, als sie ihn tot fanden, insgeheim begraben. Aber sind sie Christen geworden, wie hätten sie über diese Handlung gegen die Apostel beharrlich Stillschweigen beobachten können, während sie sie doch mit Überzeugung von der Auferstehung Jesu predigen sahen? Oder wenn sie sich nachher wieder zum Judentum zurückgewendet haben, wäre nicht in diesem Fall ihr Stillschweigen noch unbegreiflicher?

Was ist also aus dem Leib Jesu geworden? Wie ist er verschwunden, mit Zurücklassung der Leinwand, in welche er gehüllt, und des Schweißtuchs, welches um sein Haupt geschlagen war? Gesetzt, er wäre von irgend jemand fortgetragen worden, hätte man die Leinwand, in welche er gehüllt war, zurückgelassen? Was ist zu antworten auf diese Fragen? Sabatier macht sich die Sache leicht und sagt einfach: „Die materiellen Bestandteile des Leibes, in welchem Jesus auf Erden lebte, sind wieder zu Erde geworden.“ [1]) Aber wie hat man sich das zu denken? Ist es von selbst geschehen? Es braucht Jahre, bis die Erde einen Leichnam so aufzehrt, daß keine Spur mehr davon zurückbleibt. Nach dem Zeugnis der Apostel und des Paulus ist aber das Grab schon zwei Tage nach dem Begräbnis leer gefunden worden. Sollte der verklärte Christus selbst auf die Erde zurückgekehrt sein, um seinem Leichnam ein Grab zu graben? — Es ist betrübend, eine solche Frage so leichthin gelöst zu sehen. Ebenso betrübend ist es, die hohlen Worte und die volltönenden Prasen zu lesen, womit dieser Theologe aus der Sackgasse herauszukommen sucht, in welche er sich hineingetrieben sieht einerseits durch seine Achtung vor dem sittlichen Charakter der Apostel, die es ihm nicht erlaubt, ihnen einen Betrug zuzuschreiben, andrerseits durch seinen festen, ohne irgendwelche Rücksicht auf historische Forschung gefaßten Entschluß, niemals ein Wunder, wie die leibliche Auferstehung des Herrn anzunehmen.

Man spricht von „unlösbaren Schwierigkeiten . . .“, von der Neigung, „das Erhabenste und Köstlichste, was es giebt, zu materialisieren“, von populären Sinnbildern, „unter welchen tiefe Wahrheiten verhüllt sind“. Man zieht sich hinter „das Unbekannte“, „das Unerklärliche“ zurück — all das wozu? Um eine offenkundige Thatsache, welche man nicht sehen will, in Nebel zu hüllen und das Unbestreitbare zu bestreiten. Dies gilt auch von dem ähnlichen Verfahren Weizsäckers in seinem neuesten, sonst so hervorragenden Werk.[2]) — Das Wahre ist, daß dieses leere Grab, „auf welches die Kirche gegründet ist“, sich nur erklären läßt mit dem freien Hervorgehen dessen, der darin gelegen war.

III. Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Jesu.

Es giebt gegenwärtig über diesen Punkt zwei extreme Ansichten, von denen die eine durch Reuß, die andere durch Weiß vertreten ist.

Nach der einen wäre der Auferstehungsleib Jesu kein anderer gewesen, als der irdische, durch die Rückkehr der Lebenskraft neu erweckte, so daß seine Auferstehung etwa dasselbe gewesen wäre, wie die des Töchterleins des Jairus und des Lazarus. Aber nicht bloß würde diese Auffassung zu der Annahme eines baldigen, nochmaligen Todes Jesu führen, was die oben angegebenen (S. 599) Konsequenzen nach sich zöge, sondern sie ist auch unvereinbar mit der Art, wie Jesus nach seiner Auferstehung den Seinigen erschien und plötzlich wieder verschwand, sowie mit der völligen Veränderung, welche an seiner Person vorgegangen sein muß, wie sich

[1]) Christianisme au XIXe siècle, avril 1880.
[2]) Das apostol. Zeitalter, 1886.

daraus ergiebt, daß seine Jünger ihn kaum wieder erkannten. Er ist sicherlich durch die Auferstehung zu einer höheren Daseinsform gelangt, als die irdische ist. Dies liegt auch in dem Ausdruck, den er selbst seinen Jüngern gegenüber gebraucht: „Solange ich noch bei euch war“ (Luk. 24, 44). Sein Leib lebt nunmehr unter ganz neuen Existenzbedingungen.

Kann man anderseits mit Weiß und andern annehmen, daß Jesus durch die Auferstehung schon in den vollen Besitz der Herrlichkeit eingetreten und daß er mit dem geistlichen, verklärten Leib bekleidet worden sei, den er jetzt im Himmel hat? Diese Auffassung scheint uns ebenfalls nicht mit den Thatsachen vereinbar. Wie wäre in diesem Fall zu erklären, daß Jesus vor den Augen der Apostel essen und den Thomas auffordern konnte, ihn zu betasten (Weiß giebt die Echtheit des 4. Evang. zu), wie er seinen Jüngern die Nägelmale an Händen und Füßen zeigen und zu ihnen sagen konnte: „Ich bin's; ein Geist hat nicht Fleisch und Gebein, wie ihr sehet, daß ich habe“? Durch diese Thatsachen ist Weiß genötigt anzunehmen, daß Jesus jedesmal, wenn er erschien, sich in eine sichtbare Gestalt hüllte, welche in jeder Hinsicht an seinen früheren Leib erinnerte, und daß er diese wieder ablegte, wenn die Erscheinung vorüber war. Aber wie? Seine durchbohrten Hände und Füße, welche er den Thomas betasten ließ, um ihn von der Realität seiner Gegenwart zu überzeugen, wären nur ein falscher Schein? Seine neue, Leben und Liebe strahlende Gestalt, in der er den Jüngern erschien, nur eine Maske und, wenn man so sagen darf, eine Art Blendwerk? In der That, da wäre es noch besser, wieder zu der Ansicht Rothes zurückzukehren, wonach der verklärte Jesus zu jeder Erscheinung seinen alten Leib im Grab wieder geholt habe, um ihn bei seiner Rückkehr in den Himmel wieder abzulegen.

Es sind uns Worte Jesu und Thatsachen aus seinem früheren Leben bekannt, die uns, wie mir scheint, auf eine dritte Anschauungsweise führen, welche natürlicher und zugleich geeigneter ist, die scheinbar widersprechenden Züge an den Erscheinungen des Auferstandenen miteinander in Einklang zu bringen. Er selbst sagt zu Maria bei der ersten Erscheinung (Joh. 20, 17): „Ich bin noch nicht aufgestiegen zu meinem Vater; ich steige aber auf.“ Damit scheint Jesus anzudeuten, daß er sich damals in einem Übergangszustand fühlte, welcher mit seiner Auferstehung angefangen hatte und noch eine Vollendung erwarten ließ. Sein Leib war zwar noch der frühere, aber er war ganz neuen Gesetzen unterworfen und folgte, wie wir gesehen haben, dem Willen des Geistes mit einer Freiheit, die er früher nicht besaß. Zwei Thatsachen im irdischen Leben Jesu bieten sich uns dar als Vorspiel dieses Zwischenzustandes zwischen dem irdischen Leben und der vollkommenen Herrlichkeit: sein Wandeln auf dem Meer, bei welchem wir seinen Leib durch den Willen des Geistes das Gesetz der Schwere überwinden sehen, und die Verklärung, bei welcher er uns, ohne schon den irdischen Leib abgelegt zu haben, als auf dem Weg zur Herrlichkeit befindlich erscheint.

Man wird einwenden, daß wir uns von dieser transitorischen Existenzweise, von einem solchen Übergang vom psychischen zum pneumatischen Zustand, schlechterdings keine Vorstellung machen können. Diese ganz richtige Bemerkung kann nur denjenigen beunruhigen, der etwa meinen sollte, er wisse etwas von dem Wesen der Materie und dem Zusammenhang des Leibes mit dem Geist, dessen Werkzeug er ist. Aber dieser Anspruch ist thöricht.

IV. Der Ursprung der Berichte und ihr Verhältnis zu einander.

Schon bei der Untersuchung der Leidensgeschichte konnten wir die Bemerkung machen, daß die mündliche Traditon in diesem Abschnitt keine so feste Formen angenommen hatte, wie in dem der galiläischen Amtsthätigkeit. Die Berichte der Auferstehung zeigen eine noch größere Freiheit, und wir haben den Hauptgrund

dieser Thatsache schon bei Beginn dieses Abschnitts angegeben. Wir haben jetzt diese schwierige Frage noch näher zu untersuchen.

Der Ursprung der Tradition. welche Paulus besaß und lehrte, unterliegt keinem Zweifel; sie stammte von den Aposteln, hauptsächlich von Petrus und Jakobus. Der Bericht des Lukas zeigt zwar nicht unwichtige Eigentümlichkeiten, stimmt aber doch mit der Aufzählung der Erscheinungen bei Paulus so überein, daß sich der Einfluß nicht verkennen läßt, den die Erzählungen seines Lehrers auf seine Darstellung gehabt haben, wenn er auch bemüht war, zur Vervollständigung noch eigene Nachrichten zu sammeln. Der Bericht des Markus stellt in seinem echten Teil den reinsten, ursprünglichsten Typus der apostolischen Überlieferung dar, wie sie sich in Jerusalem erhalten hatte; ebenso der des Matthäus, dessen erste Hälfte mit dem echten Teil des Markus beinahe identisch ist und daher denselben Ursprung haben muß. Zwischen dem Bericht des Matthäus und dem des Lukas finden wir die am schwierigsten zu erklärende Differenz. Während Lukas drei Erscheinungen erzählt, welche sämtlich in oder bei Jerusalem stattgefunden haben, und nach diesen nur noch die der Himmelfahrt (von V. 50 an), konzentriert sich die Aufmerksamkeit des Matthäus auf eine Erscheinung, welche auf einem Berg in Galiläa stattgefunden hat. Johannes endlich, welcher unabhängig von der Tradition, nach seinen persönlichen Erinnerungen erzählt, reicht merkwürdigerweise einerseits dem Lukas die Hand, indem er drei Erscheinungen in Judäa berichtet, andrerseits dem Matthäus, indem er eine in Galiläa stattgehabte Erscheinung eingehend schildert; jedoch so, daß er dabei gegenüber den Berichten seiner Vorgänger sich seine volle Unabhängigkeit bewahrt. Vergleiche die Erscheinung vor Maria Magdalena, welche Lukas nicht erwähnt, und die am See Genezareth, die dem Matthäus fremd ist.

Bei diesem Stand der Dinge besteht das zu lösende Problem in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Lukas und Matthäus. Der Bericht des Matthäus schließt nicht, wie man behauptet, jede andere Erscheinung als die auf dem galiläischen Berg, namentlich nicht die drei ersten von Lukas erzählten aus. Denn 1) Matthäus selbst erwähnt eine Erscheinung, die den Frauen beim Grab zu teil geworden ist, und 2) spricht er von einem Befehl Jesu an seine Jünger, sich auf einem bestimmten Berg Galiläas zu versammeln, was zugleich eine Angabe des Tages, an welchem diese Zusammenkunft stattfinden sollte, voraussetzt. Diese Mitteilungen schließen aber eine vorläufige Unterredung mit den Aposteln oder mit einem derselben, nach der Auferstehung, in sich. Jesus hatte diese Vereinigung schon vor seinem Tod im Sinn gehabt (Matth. 26, 32; Mark. 14, 28). Er gedachte in dieser Weise die durch den Tod des Hirten zerstreute Herde wieder zu sammeln. Diese Zusammenkunft war also in seinen Augen von größter Bedeutung. Daher erinnert der Engel die Frauen an dieselbe und durch sie die Apostel, und zwar in Ausdrücken, aus welchen hervorgeht, daß sie einen ganz allgemeinen Charakter hatte. Jesu Absicht vor seinem Scheiden von der Erde war nämlich die, allen Glaubigen, die er in Israel gefunden hatte, sich als den verheißenen, mit der Weltherrschaft betrauten Messias zu offenbaren, durch die Einsetzung der Taufe das sichtbare Zeichen der neuen Gemeinschaft aufzustellen und den Aposteln feierlich die Vollmacht zu erteilen, in die nunmehr gegründete Kirche nicht bloß die Glaubigen Israels, sondern die aller Völker der Erde aufzunehmen. Der Bericht von der Zusammenkunft, bei welcher so wichtige Akte geschahen, war in der That der notwendige Abschluß eines Evangeliums, welches, wie das des Matthäus, von Anfang bis zu Ende von dem theokratischen Gesichtspunkt beherrscht ist und das mit den Worten beginnt: „Jesus, der Christus, Sohn Davids, des Sohnes Abrahams.“ Die vollkommene Wechselbeziehung zwischen diesen Anfangsworten und der Schlußscene ist unverkennbar. Es ist daher kein Grund zu der Annahme, daß der Verfasser, indem er sein Evangelium in solcher Weise mit dem Bericht von dieser

so wichtigen und zugleich so einzigartigen Erscheinung des Auferstandenen beschließt, damit jede andere habe ausschließen wollen.

Lukas seinerseits hatte sich vorgenommen, die allmähliche Entwickelung des Werks des Herrn darzustellen. Als Maßstab diente ihm dabei das allmähliche Fortschreiten der von Jesus erwählten Werkzeuge bis zur Höhe ihres künftigen Apostolates (vergl. unsre Darstellung des Plans des dritten Evangeliums). Sein Zielpunkt war daher nicht die Offenbarung Jesu als des Israel verheißenen Messias, sondern die Ausbreitung des von ihm gestifteten Heils über alle Welt, von Nazareth bis Jerusalem, von Jerusalem bis Rom. Demnach mußte er eine ganz besondere Bedeutung denjenigen Erscheinungen beilegen, durch welche Jesus die Erziehung seiner künftigen Sendboten vollendete, indem er ihren Mut wieder aufrichtete, ihren Glauben stärkte, ihnen das Programm ihrer Arbeit entwarf und den Beistand des Geistes verhieß, der sie bei diesem großen Werk unterstützen werde bis zum Ende der Welt. Unter diesen Gesichtspunkt sind in den ersten Versen der Apostelgeschichte die Erscheinungen Jesu gestellt; von diesem Standpunkt aus sind sie auch im Evangelium des Lukas beschrieben. War die feierliche, von Matthäus geschilderte Erscheinung der äußerste Punkt, in welchen der Bericht dieses Evangelisten auslaufen mußte, so waren die von Lukas erzählten Offenbarungen des Auferstandenen gleichsam die Meßpfähle auf dem Weg, welcher das Evangelium von Jerusalem bis zu den Thoren der heidnischen Welthauptstadt führte; sie bildeten somit den Übergang zu der neuen Geschichte, welche sich eröffnete und die Lukas in seinem zweiten Werk darzustellen beabsichtigte.

Die Anschauung, die wir uns von unsern Evangelien bilden, darf keine vorgefaßte Meinung sein, wie z. B. die, als ob ihre Verfasser die Absicht gehabt hätten, alles zu erzählen, was sie wußten. Sie hat sich vielmehr zu bilden nach diesen Schriften selbst, auf Grund sorgfältiger Untersuchung ihres eigentümlichen Zwecks und Charakters.

Die Auferstehung Jesu ist nicht einfach die Rückkehr eines menschlichen Individuums in das irdische Leben, sondern sie ist die Herstellung der Menschheit selbst, welche, nachdem sie in der Person ihres Repräsentanten die Strafe der Sünde erlitten hat, als gerechtfertigt erscheint und in den höheren Zustand eintritt, welchen Gott dem Menschen als das herrliche Ende seines irdischen Daseins bestimmt hatte. — Diese Art der Erhebung war nicht der normale Weg, welcher uns aus dem irdischen Leben zu der himmlischen Herrlichkeit hatte führen sollen; die Verklärung Jesu hat uns über diesen Punkt Aufschluß gegeben. Wenn nach den Worten Jesu „Christus alles das leiden mußte, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen", so hat dies darin seinen Grund, daß die Sünde und dadurch der Tod in die Welt hereingekommen ist. Ohne das wäre der Typus der Verwandlung, zu welcher der Mensch bestimmt ist, nicht das Weizenkorn, das in der Erde ersterben muß, um wieder aufzuleben, sondern die Raupe, welche aus dem seidenen Grab, in das sie sich eingesponnen hat, nach sanftem Übergang, als luftiges Wesen hervorgeht, ohne das finstere Geheimnis des Todes gekannt zu haben. Nachdem aber einmal die Sünde begangen und die Herrschaft des Todes inmitten der Menschheit aufgerichtet worden war, konnte sich die selige Verwandlung nicht mehr in dieser heiteren Form vollziehen; sie forderte ein blutiges, an Schmerzen reiches Drama, das des Todes und der Auferstehung des Einen für alle (2. Kor. 5, 15). — Nehmen wir einen Augenblick an, der Vorhang wäre nach dem ersten Akt dieses Dramas, dem Kreuzestod, gefallen und wäre nicht wieder aufgegangen, um der Welt das Schauspiel des Auferstandenen darzubieten, so würde der Starke noch in Gestalt des Todes unbesiegt an der Schwelle seiner Festung dastehen, seine gebundenen, wohl bewachten Gefangenen hinter ihm, und würde über den

Sieger, der nicht wieder erscheint, seinen Spott haben. Anstatt das Triumphlied anzustimmen: „Tod, wo ist dein Stachel? Unterwelt, wo ist dein Sieg?“ müßte man vielmehr im Ernst mit Paulus sprechen (1. Kor. 15, 17): „Unser Glaube ist eitel und wir sind noch in unsern Sünden.“ Denn wenn wirklich die Verdammnis aufgehoben und die Sünde besiegt wäre, so müßte auf den Sieg über die Sünde die Überwindung des Todes gefolgt sein; die Überwindung des Todes aber ist die Auferstehung.

V. Die Himmelfahrt.
V. 50—53.

V. 50—53.[1]) Wie die vorhergehenden Unterweisungen nur eine kurze Übersicht über die Unterredungen Jesu mit den Aposteln zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt sind, so ist auch dieser Bericht von der Himmelfahrt eine bloße Zusammenfassung der ausführlichen Schilderung dieser Begebenheit, welche Lukas für die Apostelgeschichte zurückgestellt hat. Das δέ bedeutet: „Und nachdem diese Weisungen vollendet waren, führte er sie . . .“ Die zu dem ἐκ in ἐξήγαγε hineinzudenkende Ortsbestimmung ist in V. 49 enthalten (die Stadt).

Die alex. Lesart ἕως πρός, bis gegen, scheint dem Gedanken des Lukas besser zu entsprechen, als die byz. ἕως εἰς, bis nach; vergl. Apg. 1, 18.[2]) Diese Versammlung der Apostel war ausdrücklich von Jesus berufen worden (συναλιζόμενος, Apg. 1, 4). — Wie ein Vater vor seinem Scheiden seine Kinder noch einmal versammelt, mit ihnen redet und sie dann segnet, so legt Jesus in dem Augenblick, wo er für immer in die unsichtbare Welt zurückkehrt, auf das Haupt seiner Apostel einen Segen, der auf der ganzen Kirche bleiben wird bis zu seiner Wiederkunft. — Die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, er wurde gen Himmel erhoben, fehlen im Sinait., Cantabrig. und einigen Urkunden der Itala. Diese Auslassung läßt sich zwar erklären mit der Eilfertigkeit der Abschreiber gegen den Schluß ihrer Arbeit. Doch ist es immer noch leichter, eine Interpolation anzunehmen, als eine Abkürzung, für welche man keinen rechten Grund einsieht. Die Worte können von den Abschreibern aus dem Schluß des Markus (16, 19) oder dem Anfang der Apostelgeschichte (1, 9—11) hinzugesetzt worden sein. Es scheint uns sicherer, sie wegzulassen. Das διέστη bezeichnet ein immer weiteres Sichentfernen bis zum allmählichen Verschwinden.

V. 52. Von den Worten προσκυνήσαντες αὐτόν, sie beteten ihn an, gilt bis zu einem gewissen Grad dasselbe, was wir eben von der vorhergehenden Variante gesagt haben; allerdings ist zwischen den beiden Varianten der bedeutende Unterschied, daß die Auslassung diesmal nicht durch den Sinait. gestützt ist. Allein wenn auch der Cantabrig. und die Itala die einzigen Autoritäten sind, welche für die Auslassung sprechen, sind wir doch mehr zu der Annahme geneigt, daß die Worte interpoliert, als daß sie ausgelassen sind. — Die große Freude, welche die Apostel empfinden, hätte Jesus gerne schon in

---

[1]) V. 50. ℵ B C L lassen εξω aus. — ℵ B C lesen εως προς; T. R. mit A und 12 Mjj.: εως εις. — V. 51. T. R. liest hier mit A B C und 13 Mjj. Syr. και ανεφερετο εις τον ουρανον; diese Worte fehlen bei ℵ D Italiq. — V. 52. D Italiq lassen die Worte προσκυνησαντες αυτον aus, welche ℵ A B C und 13 Mjj. lesen. — B läßt μεγαλης aus. — V. 53. T. R. mit A und 12 Mjj. Syr.: αινουντες και ευλογουντες; ℵ B C L: ευλογουντες; D Italiq: αινουντες. — ℵ C D L II lassen αμην weg, welches T. R. mit A B Syr. und 11 Mjj. liest.

[2]) Siehe die interessante Stelle bei Felix Bovet über den Ort, wohin die Himmelfahrt zu setzen ist (Voyage en Terre-Sainte, S. 225 ff.).

dem Joh. 14, 28 bezeichneten Augenblick bei ihnen gesehen: „Wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch freuen, daß ich zu meinem Vater gehe“; aber damals vermochte sich ihr Glaube noch nicht bis zu dieser Freude zu erheben. Erst der Segen, den sie eben von ihm empfangen, läßt sie in ihre Herzen einkehren.

V. 53. Der Bericht des Lukas hat im Tempel angefangen und schließt im Tempel; er ist daher nichts weniger als antitheokratisch. Trotz ihres neuen Glaubens dachten die Jünger Jesu keineswegs an einen Bruch mit der nationalen Religion, welche sie noch als den Weg ansahen, auf welchem Israel zur Anerkennung seines Messias gelangen werde. — Allezeit ist natürlich in relativem Sinn zu nehmen: jedesmal, wenn die Gebetsstunden und gottesdienstlichen Handlungen sie in den Tempel riefen (Apg. 3, 1). Dieses regelmäßige Erscheinen hinderte sie nicht, sich anderswo zu versammeln oder zu beschäftigen (Apg. 1, 13. 15 ff.). — Ist auch hier die Lesart des Cantabrig. und der Itala, αἰνοῦντες, dem εὐλογοῦντες der Alex. und dem αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες eines Teils der Byz. vorzuziehen? Allerdings giebt dieser letzte Ausdruck dem letzten Satz des Buchs mehr Fülle. Aber αἰνεῖν ist ein Lieblingsausdruck des Lukas, während es sich sonst im ganzen N. T. nur noch zweimal findet, im Römerbrief und in der Apokalypse. Es kommt mir deshalb wahrscheinlicher vor, daß das εὐλογοῦντες, der häufigere Ausdruck, zuerst an Stelle des αἰνοῦντες gesetzt (alex.) und später zu demselben hinzugefügt worden ist (byz.). Das εὐλογεῖν, preisen, geht mehr aus der Dankbarkeit für eine Wohlthat Gottes hervor, αἰνεῖν, loben, aus der reinen Bewunderung seiner Vollkommenheiten. — Das Amen ist ein für das öffentliche Vorlesen bestimmter, liturgischer Zusatz, wie er sich so häufig in den Urkunden findet.

Über die Himmelfahrt.

Wenn man die wenigen Glossen, welche in diese letzten Verse des Lukas hereingekommen sind, aus dem Text entfernt, so erscheint der Vorgang der Himmelfahrt, wie er in denselben beschrieben ist, sehr einfach. Dieses letzte Verschwinden unterscheidet sich von den früheren nur durch den etwas weniger plötzlichen Charakter und durch den Segen, welchen Jesus den Seinigen hinterläßt. Sollte das ein Grund sein, bei dem Evangelisten eine Änderung der Anschauungsweise in der Zeit zwischen der Abfassung der ersten Schrift und der der zweiten anzunehmen? Der einzige wirkliche Unterschied zwischen den beiden Berichten ist der, daß in der Apostelgeschichte von einer umhüllenden Wolke und von dem Erscheinen zweier himmlischer Wesen sammt ihrer Botschaft die Rede ist. Der erstere Zug läßt sich mit dem Ausdruck διέστη, er trennte sich, im Evangelium leicht in Einklang bringen; denn es ist schwer anzunehmen, daß Jesus nur durch die immer größere Entfernung vor den Blicken der Jünger verschwunden sei. Es ist viel leichter denkbar, daß sich ein Wolkenschleier zwischen ihn und sie stellte und ihnen seinen Anblick entzog. Was die beiden Himmelsboten betrifft, so erinnert dieser Zug an die ähnliche Erscheinung bei der Verklärung, um so mehr, da dieselben hier wie dort als zwei Männer bezeichnet sind, nicht als Engel (9, 30). Demnach muß diese Thatsache, wie die ähnliche bei der Verklärung, in die Klasse jener Phänomene gehören, welche, wie die Erscheinung des Engels Gabriel vor Zacharias (Kap. 1) objektiv und subjektiv zugleich sind, das heißt vermittelst des inneren Sinnes wahrgenommen werden können. Es läßt sich denken, daß diese Vision nur einem oder zwei Jüngern zu teil geworden, daß sie deshalb nicht in die allgemeine Tradition übergegangen und dem Lukas nur durch private Mitteilung bekannt geworden ist. Da sie nicht mehr der Geschichte Jesu, sondern nur dem innern Leben der Apostel angehörte, behielt er sie für sich, um ihr in der Schilderung, welche den Bericht des apostolischen Werks eröffnen sollte, ihre Stelle anzuweisen.

Nichts in dem Verhältnis zwischen den beiden Berichten ist daher geeignet, die Realität der Himmelfahrt zu verdächtigen. Wenn man die Thatsache der Auferstehung im biblischen und in dem von uns aufgestellten Sinn annimmt, so muß man auch anerkennen, daß die Himmelfahrt die notwendige Ergänzung derselben ist. Wäre Jesus, statt auferweckt zu werden, bloß aus einer Ohnmacht wieder zu sich gekommen oder wäre seine Auferstehung die bloße Wiederbelebung seines leblosen Leibes gewesen, so würde uns nichts nötigen, ein solches Ende, wie die Himmelfahrt, vorauszusetzen. Man müßte dann annehmen, daß er nach Verlauf einiger Wochen oder Monate oder Jahre wieder und für immer gestorben sei, gerade so, wie die verschiedenen Toten, welche er selbst auferweckt hatte. War aber die Auferstehung für ihn der Eingang in das dem Menschen bestimmte, unvergängliche und vollkommene Leben, so mußte diese Thatsache notwendig in seine völlige Erhebung zur himmlischen Herrlichkeit, durch die Himmelfahrt, auslaufen.

Beyschlag sagt, nicht ohne Ironie, die Wissenschaft habe uns nicht gelehrt, daß man sich dem ewigen Gott und seinem Reich der Herrlichkeit nähere, indem man sich gegen den Sternenhimmel, in den unendlichen Weltraum, erhebe. Gewiß nicht; deshalb sagt auch der Evangelist nicht, die Wolke habe dem Herrn als Wagen gedient, um ihn zum Sternenhimmel hinaufzutragen, noch auch als Schleier, um irgendwelche örtliche Veränderung, die mit seiner Person vorgegangen wäre, den Blicken seiner Jünger zu verhüllen. Es war eine Veränderung des Zustandes, welche ihnen durch dieselbe verdeckt wurde. Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise im N. T. hat sich Jesus „zur Rechten Gottes gesetzt". Die Rechte Gottes bezeichnet aber im biblischen Sprachgebrauch nicht einen höheren Ort, als die Region der Sterne; sondern es ist ein bildlicher Ausdruck für die allenthalben gegenwärtige und wirksame Allmacht Gottes. Auf die Erhöhung Christi angewendet, bezeichnet also dieser Ausdruck nicht, daß er bis mitten in die Nebelsterne erhoben worden sei, sondern daß er seine lokale, an irgendeinen Ort des Raums gebundene Daseinsform mit der schrankenlosen der göttlichen Allgegenwart und Allmacht vertauscht habe. Es war die völlige Verwandlung, deren Vorspiel die Jünger bei der Verklärung geschaut hatten. Auf was Jesus damals aus Liebe zu uns verzichtet hatte, das wurde ihm jetzt zurückerstattet und zwar hundertfältig; denn er empfängt es nicht bloß für sich, sondern für alle die Seinigen. Seine so zärtliche Bitte (Joh. 17, 24): „Vater, ich will, daß die, die du mir gegeben hast, die Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt", kann nun bei seiner Parusie an ihnen allen in Erfüllung gehen.

Aber diese Erhebung zur göttlichen Herrlichkeit, wendet Weiß ein, war eine schon durch die Auferstehung selbst geschehene Thatsache. Erklärt nicht Jesus den emmauntischen Jüngern, daß er durch alles, was er gelitten, „in seine Herrlichkeit eingegangen sei"? Es ist daher keine solche die Auferstehung ergänzende Thatsache, wie die Himmelfahrt, mehr nötig. — Allein wir haben gesehen, zu welch sonderbaren Konsequenzen Weiß durch diese Auffassung der Auferstehung geführt worden ist. Durch seine Idee des rein pneumatischen Zustandes des Leibes Jesu sieht er sich genötigt, aus den Erscheinungen und Handlungen des Auferstandenen eine Art Blendwerk zu machen, welche mit der schlechthinigen Wahrheit seiner Worte unvereinbar ist. Ehe wir uns zur Annahme einer solchen Konsequenz verstehen können, nehmen wir lieber gemäß dem natürlichen Sinn der apostolischen Berichte an, daß die Auferstehung nur der Eintritt Jesu in den vollkommenen Zustand gewesen ist und daß nach einer Wartezeit, welche dazu bestimmt war, die Erziehung der Apostel zu vollenden, die durch den Augenblick der Himmelfahrt bezeichnete völlige Verwandlung stattgefunden hat.

Die einzige wirklich ernste Einwendung, welche man gegen die Realität der Himmelfahrt als äußerer Thatsache erheben kann, ist das Stillschweigen des Matthäus. Allein dieselben Gründe, welche uns die Auslassung der meisten Er-

scheinungen des Auferstandenen in diesem Evangelium erklärt haben, machen auch die Nichterwähnung des Vorgangs der Himmelfahrt verständlich. Diese letzte Erscheinung gehörte zu denen, welche sich speziell auf das Verhältnis Jesu zu seinen Aposteln bezogen. Der Abschied Jesu von seiner Gemeinde und die höchste Offenbarung, welche er ihr von seiner jetzigen Weltherrschaft zu geben hatte, war auf dem Berg in Galiläa geschehen; dadurch war die unsichtbare Thatsache, welche das wahre Wesen der Himmelfahrt ausmacht, die Erhebung zur göttlichen Allmacht, endgiltig geoffenbart. Dies war der Schluß, der dem Geist des ersten Evangeliums vollkommen entsprach.

Übrigens ist Lukas nicht der einzige, der die äußere Thatsache der Himmelfahrt bezeugt. Der Apostel Paulus erwähnt, nachdem er die Erscheinungen vor Petrus, vor den Elfen, den Fünfhundert und vor Jakobus aufgezählt hat, noch eine, die allen Aposteln zu teil geworden ist, die letzte vor derjenigen, welche er selbst gesehen hat. Diese Erscheinung kann nach dem Vorigen schlechterdings auf nichts anderes bezogen werden, als auf die Erscheinung bei der Himmelfahrt, wie dieselbe von Lukas erzählt ist. — Ebenso spielt Johannes deutlich an auf die Thatsache der Himmelfahrt mit den Worten Jesu (6, 62): „Wenn ihr nun schauen werdet den Menschensohn dahin aufsteigen, wo er zuvor war?“ Man darf nicht meinen, die Worte: ihr werdet schauen seien an das jüdische Volk im allgemeinen gerichtet; sie sind im Kreis der Jünger gesprochen, und das Partiz. Präs. ἀναβαίνοντα, aufsteigend, zeigt, daß es sich im Sinn Jesu um eine Thatsache handelt, von welcher einige unter ihnen Zeugen sein werden. — In einer Menge von Stellen des N. T. ist von der Himmelfahrt Jesu die Rede als von einer seiner Auferstehung koordinierten, von dieser gänzlich verschiedenen Thatsache. So Apg. 2, 32 f.; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20 und 2, 6; Kol. 3, 1; 1. Petr. 3, 21 f.; vergl. Apok. 11, 12, wo die Anspielung auf die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu unzweifelhaft ist. Vergl. auch Mark. 16, 19. Hätte kein äußerer Vorgang stattgefunden, wie hätte dann der Ausdruck „sitzend zur Rechten Gottes“ als terminus technicus in den neutestamentlichen Sprachgebrauch übergehen können? Bei den Aposteln sind die Lehren nur der Kommentar der Thatsachen.

Wir können jetzt die ganze Wichtigkeit der Thatsache der Himmelfahrt verstehen.

Was zuerst ihre Bedeutung für die Person Jesu selbst betrifft, so ist sie der notwendige Abschluß seiner Geschichte. Sie ist in Hinsicht auf seine Menschwerdung, was seine Auferstehung in Beziehung auf seinen Tod ist. Durch die Auferstehung hat er sein freiwillig in den Tod gegebenes menschliches Leben wieder an sich genommen, durch die Himmelfahrt gewinnt er sein himmlisches Leben wieder, seine göttliche Gestalt, wie Paulus sagt (Phil. 2, 6), d. h. seine göttliche Existenzweise, deren er sich bei seinem Eintritt in das menschliche Dasein begeben hatte. Und in dem neuen Zustand, in welchen er durch seine Erhöhung versetzt wird, ist sein menschliches Leben so ganz von dem göttlichen durchdrungen, daß das erstere die adäquate, ewige Erscheinungsform des letztern wird. „Ich sehe, sagt der sterbende Stephanus, den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg. 8, 5 f.). „Die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm leibhaftig (σωματικῶς)“, erklärt der Apostel (Kol. 2, 9). — Es ist falsch, mit Sabatier zu sagen, daß die Erhöhung Jesu für ihn einen Fortschritt gegenüber seinem ursprünglichen Zustand vor seiner Menschwerdung begründet habe (L'apôtre Paul. S. 236). Der Ausdruck μορφὴ θεοῦ, göttliche Gestalt, mit welchem Paulus den Zustand des präexistenten Christus bezeichnet, enthält etwas ganz anderes, als was dieser Theologe darin finden will, eine bloße Virtualität, „eine leere Form“. Er entspricht dem Ausdruck μορφὴ δούλου, Knechtsgestalt (V. 7). Dieser aber bezeichnet sicher-

lich den realen menschlichen Zustand, in welchen Jesus eingetreten ist, folglich muß auch der Ausdruck „göttliche Gestalt“ den ebenso realen göttlichen Zustand bezeichnen, auf welchen er verzichtet hat. Wie könnte sonst der Apostel sagen, daß Christus den einen mit dem andern vertauscht habe? Der Zustand, in welchen Jesus durch seine Himmelfahrt eingetreten ist, kann daher kein höherer sein als der, den er vor seiner Menschwerdung besaß. Jesus hat seinen Vater wieder „um die Herrlichkeit gebeten, welche er bei ihm hatte, ehe die Welt war“ (Joh. 17, 5). Und der Vater hat sie ihm wieder gegeben: „Ich bin vom Vater ausgegangen, sagt er (Joh. 16, 28) und bin in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ Der wahre Unterschied zwischen seinem jetzigen verklärten und seinem Zustand in der Präexistenz ist der, daß er nunmehr die göttliche Herrlichkeit besitzt und deren Vorrechte ausübt als Menschensohn, nicht mehr bloß als Gottessohn.

Eben daraus ergiebt sich nun auch die ganze Bedeutung der Himmelfahrt für die Menschheit. Sie ist für sie die Vollendung der Schöpfung. Der Plan Gottes bei der Erschaffung des Menschen war, aus ihm das bewußte, freie Werkzeug seiner vollkommenen Heiligkeit und Liebe, das persönliche Organ seines unendlichen Lebens, den Träger seiner Seligkeit und Herrlichkeit zu machen. Indem der Mensch sündigte, hat er die Verwirklichung dieses Plans aufgehalten, aber nicht aufgehoben. In der Auferstehung Christi sehen wir den Menschen von der Verdammnis und dem Tod erlöst und dadurch wiederhergestellt. Aber das ist noch nicht das ganze Heil. Durch die Himmelfahrt läßt Gott in Christo den Gerechtfertigten an der göttlichen Herrlichkeit teilnehmen und realisiert so in ihm seinen ursprünglichen Schöpfungsplan. Jetzt erst kann man sagen, daß die Schöpfung vollendet ist.

Vollendet, allerdings vorerst nur in Einem; aber Gott bleibt nicht dabei stehen. Nachdem durch die Himmelfahrt das Heilswerk für uns vollendet worden ist, legt sie den Grund zu seiner Verwirklichung in uns, den Glaubigen. Dies ist ihre Bedeutung für die Kirche. Es sind nun noch zwei Thatsachen notwendig, damit alle die, welche sich im Glauben mit Christus verbinden, an seiner Herrlichkeit teilnehmen können und so in sich selbst den Schöpfungsgedanken verwirklichen. Diese Thatsachen sind nach der biblischen Ausdrucksweise Pfingsten und die Parusie, die notwendigen Ergänzungen der Himmelfahrt. Durch erstere teilt der verklärte Christus fortwährend den Glaubigen, welche seine Glieder werden, der Kirche, welche sein Leib wird, seinen Geist mit; er läßt sie an seiner Taufe teilnehmen und nimmt sie in die Gemeinschaft seines geistlichen Lebens, d. h. seiner Heiligkeit auf. Durch die zweite, seine dereinstige Wiederkunft, wird er sie an seiner Himmelfahrt teilnehmen lassen und sie in seine Herrlichkeit mit aufnehmen. Das ist der göttliche Plan gewesen: zuerst alles in Einem, dann alle in diesem Einen und so zuletzt Gott alles in allen. In diesem erhabenen Plan nimmt die Himmelfahrt eine sehr bestimmte, hochwichtige Stelle ein.

Kritische Resultate.

I. Bezüglich der Abfassung der Schrift.
II. Hinsichtlich der Erhaltung des Textes.

I.

Unser Studium des dritten Evangeliums hat uns bezüglich der den Ursprung dieses Buchs betreffenden Fragen zu folgenden Ergebnissen geführt.

Was die Quellen betrifft, so ist das Resultat folgendes:

1) Sie sind sehr reichlich. — Man kann den ganzen in der Erzählung der drei Synoptiker enthaltenen Stoff in 169 Abschnitte teilen. 58 Abschnitte bilden die den drei Erzählungen gemeinsamen Kern; außerdem kommen auf Matthäus allein 20, auf Markus 5, auf Lukas 45. In den Rest teilen sich je zwei von ihnen, Lukas und Matthäus haben 20 gemeinsam, Lukas und Markus 6, Matthäus und Markus 15.[1]) D. h. Lukas enthält nahezu drei Viertel des ganzen Stoffs und für sich allein besitzt er ungefähr ein Viertel davon; folglich würde uns, wenn wir ihn nicht hätten, der vierte Teil der evangelischen Geschichte fehlen, wie sie von den Synoptikern überliefert ist.[2])

2) Die Quellen des Lukas sind ebenso vortrefflich als reichlich. Dies haben wir durch Vergleichung seiner Berichte mit den parallelen Berichten der beiden andern gefunden. Sehr häufig haben die des Lukas ein neues Licht auf diese geworfen. Indem er die Worte Jesu in ihren wahren Zusammenhang zurückversetzt, kommen diese erst zu ihrer vollen Wirkung; die Einleitungen, welche den Lehrreden voranstehen, lassen jedesmal die praktische Bedeutung derselben klarer hervortreten.[3])

---

[1]) Die Art, wie man den Stoff zerlegt und den Parallelismus zwischen den Abschnitten bildet, ist notwendig eine ziemlich willkürliche. Reuß nimmt 124 Stücke an, wovon auf Matthäus 78 kommen (17 eigene), auf Markus 67 (2 eigene), auf Lukas 93 (38 eigene). Das Resultat unterscheidet sich kaum von demjenigen, zu welchem unsre Einteilung führt.

[2]) So würden uns z. B. fehlen die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom reichen Mann und vom armen Lazarus, vom Pharisäer und Zöllner u. s. f.; ferner die Geschichte von der Sünderin zu Jesu Füßen, vom Besuch bei Martha und Maria, von dem bußfertigen Schächer, von den Thränen Jesu über Jerusalem, von den zwei emmauntischen Jüngern u. s. w.

[3]) Vergl. das Gebet Jesu bei der Taufe und bei der Verklärung, die Angabe des Gegenstands der Unterredung Jesu mit Moses und Elias, die richtige Stellung der Abschiedsworte an die galiläischen Städte und der Unterredungen mit den drei Jüngern, welche sich an ihn anschließen wollen, die Rede bei der Rückkehr der 70 Jünger, die Unterscheidung der Reden über die Parusie und über die Zerstörung Jerusalems, die Verbindung der Vorschrift über das Beten mit dem Gleichnis vom zudringlichen Freund und die Verbindung der Belehrung über die Vorsehung mit dem Gleichnis vom reichen Thoren. Bezüglich der Einleitungen siehe zu 11, 1 f. (Vaterunser); 13, 23; 14, 25; 15, 1 f.; 16, 1 und 14; vergl. auch in Betreff des gänzlichen Fehlens einer Einleitung und der daraus für die Treue des Lukas sich ergebenden Folgerungen 17, 1 — 10.

3) Diese zwei Resultate führen uns auf ein drittes, nämlich daß die Quellen des Lukas gänzlich unabhängig sind von beiden andern Synoptikern und deren Quellen. Dies hat sich uns auch durch eine Thatsache bestätigt, welcher die Kritik, wie uns scheint, mehr Bedeutung beilegen sollte, als sie bisher gethan hat. Wir meinen die Hebraismen, welche den Stil des Lukas durch die ganze Schrift hindurch in mehr oder weniger auffallender Weise kennzeichnen.[1]) Tiele hat aus dieser Thatsache sogar die israelitische Herkunft des Lukas gefolgert.[2]) Allein man sieht aus dem Prolog und dem zweiten Teil der Apostelgeschichte, daß Lukas selbst ein ganz reines Griechisch schreiben konnte. Holtzmann widerlegt diese Hypothese in treffender Weise. Aber wie kann er verkennen, daß die Thatsache dieser vielen Hebraismen mit seiner Hypothese von dem Ursprung des Lukas ebenso unvereinbar ist? Da er die Quellen des Lukas mit denen der beiden andern Synoptiker identifiziert (der Ur-Markus und die Logia des Matthäus), so muß er, um das Nichtvorkommen dieser fortgehenden Aramäismen bei Markus und Matthäus zu erklären, annehmen, daß Lukas sie von sich aus eingeführt habe. Er konnte zwar ein reines Griechisch schreiben, aber er wollte nicht immer; „er hielt nämlich etwas darauf, seinem Bericht hebräische Formen zu geben" (S. 334). Auf was man nicht alles kommen kann, um eine lästige Thatsache loszuwerden! So hätte also Lukas, während er die gleichen Texte wie Matthäus und Markus abschrieb, sich die lächerliche Mühe gegeben, diese fremden, das Ohr der griechischen Leser, für welche er schrieb, verletzenden Formen in dieselben einzuführen! Ist es nicht, namentlich wenn man diesen Zug mit den beiden vorhergehenden zusammennimmt, natürlicher, darin einen Beweis für die Unabhängigkeit der Quellen des Lukas von den beiden andern Synoptikern und ihren besonderen Quellen zu finden?

4) Endlich schließen wir aus diesen verschiedenen Merkmalen auf das hohe Alter der Urkunden, aus welchen Lukas geschöpft, sowie der Nachrichten, vermittelst deren er die Angaben derselben ergänzt hat. Wenn die Erkundigungen des Lukas der Zeit, wo die Begebenheiten stattfanden, nicht sehr nahe gestanden wären, wie wäre es ihm dann möglich gewesen, den geschichtlichen Zusammenhang so vieler Worte und Reden Jesu, welche sich in der Tradition wie Blätter ohne Stengel erhalten hatten, so treffend wieder herzustellen? Wie ist bei der entgegengesetzten Annahme das Fehlen aller der legendenhaften Elemente zu erklären, welche wir schon bei Papias und in den apokryphischen Evangelien aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts (dem Hebräerevangelium, dem Protevangelium des Jakobus), sowie bei Justin und bei Irenäus finden? Hiervon schließen wir auch die Kindheitsberichte nicht aus, deren reine Ursprünglichkeit aus ihrer so deutlich hervortretenden aramäischen Färbung, sowie aus Bemerkungen, wie 2, 19 und 51 erhellt.

Es ist nach meiner Ansicht nicht möglich, die Quellen des Lukas genauer zu bestimmen. Die apostolische Tradition hat jedenfalls den Kern gebildet. Hat er sie in ihrer ursprünglichen mündlichen Form gesammelt oder schon schriftlich aufgezeichnet vorgefunden? Der Eingang des Evangeliums führt auf die Annahme, daß er sie in beiden Formen zugleich gesammelt hat, und die sehr verschiedenen Schattierungen des Stils bei aller Einheitlichkeit, die er zeigt, lassen auf eine Kombination verschiedenartiger Elemente schließen. Der Reisebericht (9, 51 — 19, 28) bildet ein so abgerundetes Ganzes, daß Lukas ihn wahrscheinlich in dieser Form vorgefunden hat. Was die Annahme einer

[1]) Vergl. die sehr sorgfältige Aufzählung von Holtzmann (Die synopt. Evangelien, S. 332—34).

[2]) Studien und Kritiken, 1858, S. 753 ff.

ebionitisch gefärbten Hauptquelle betrifft, so ist sie eine Erfindung der Kritik, welche bloß auf der falschen Erklärung einiger auf die freiwillige Armut bezüglicher Aussprüche Jesu beruht.

Über die Zeit der Abfassung unsres Evangeliums haben wir zu dem in der Einleitung Gesagten nichts hinzuzufügen. Die Exegese hat nichts zu Tage gefördert, was nötigen würde, die Abfassung in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu verlegen. Die bei Lukas so deutlich hervortretende, wohlbegründete Unterscheidung zwischen der Rede über die Parusie (Kap. 17) und der über die Zerstörung Jerusalems (Kap. 21) beweist gegen dieses Ergebnis nichts, da sie ja, wie wir gesehen haben, nicht von Lukas, sondern von Jesus selbst herrührt. Ebensowenig die einzelnen Angaben über die Katastrophe, da sie nichts enthalten, was nicht, wenn einmal das Ereignis selbst vorhergeschaut war, ein Mensch mit hellem Blick hätte voraussagen können. Das enge Verhältnis zwischen dem Evangelium des Lukas und der Heidenmission des Paulus ist so evident, daß es immer das natürlichste sein wird, beide Thatsachen zu einander in Beziehung zu setzen, folglich die Abfassung der Schrift mit dem Ende des Lebens und Wirkens des Apostels zu verbinden. Dies wird bestätigt durch die auffallende Reinheit und die köstliche Frische der Darstellung, sowie durch den Nichtgebrauch der beiden andern Synoptiker; denn wenn diese zur Zeit, wo Lukas schrieb, schon eine Anzahl von Jahren vorhanden gewesen wären, so wäre es nicht denkbar, daß er sie nicht gekannt und nicht benutzt hätte.

Kein ernster Einwand hat sich im Verlauf der Exegese erhoben gegen die Abfassung unsres Evangeliums durch denjenigen Verfasser, welchem die kirchliche Tradition seit den ältesten Zeiten es zugeschrieben hat. Diese Thatsache ist um so überzeugender, weil Lukas nicht zu den Persönlichkeiten gehörte, welche in der apostolischen Zeit eine besondere Rolle gespielt haben. Er ist in der Apostelgeschichte nicht ein einziges Mal erwähnt, eben weil sein Name in dem wir enthalten ist, das er bei denjenigen Begebenheiten anwendet, von denen er selbst Zeuge gewesen ist.

Was den Ort der Abfassung betrifft, so bietet das Evangelium selbst keinerlei Anhaltspunkte. Wir wissen nur (siehe die Einleitung, S. 16—17), daß Lukas, nachdem er die erste Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Rom mitgemacht hatte, sich in den Orient begeben haben muß. Vielleicht zog er sich nach Antiochien zurück, wo er mit mehr Muße an seiner Schrift arbeiten konnte, als es ihm in Rom, bei dem gefangenen Paulus, möglich gewesen wäre.

Die Frage nach dem Geist und Zweck des dritten Evangeliums scheint uns durchaus nicht die Schwierigkeiten darzubieten, welche die Kritik darin gefunden hat. Bei unparteiischer Prüfung der Thatsachen haben wir jede Spur von Feindseligkeit gegen die Zwölfe, speziell gegen Petrus, oder gegen das Gesetz und das Judentum im allgemeinen, welche man in demselben zu entdecken gemeint hat, verschwinden sehen. Die Schrift ist im Gegenteil vom ersten bis zum letzten Wort ein ehrendes Zeugnis von der Heiligkeit des Gesetzes und der Göttlichkeit des alten Bundes. Zugleich aber geht aus derselben klar hervor, wie Jesus während seiner irdischen Amtsthätigkeit in diesen fruchtbaren Boden die vielversprechenden Keime einer neuen Ordnung der Dinge hineingelegt hat, eines Heils, welches allein auf dem Glauben ruht und allen, auch den größten Sündern zugänglich ist, wenn sie Buße thun. Der Geist dieser Schrift ist also derselbe, der das ganze Werk des Paulus beseelt hat von dem Tage an, wo es nach seinen eigenen Worten „Gott gefiel, ihm seinen Sohn Jesus Christus zu offenbaren, daß er ihn unter den Heiden predige". Nachdem dieses Licht zuerst den Apostel umgewandelt hatte, erleuchtete es seine Begleiter und Mitarbeiter.

Es erhellte ihnen die Vergangenheit wie die Zukunft, das Werk des Herrn während seiner irdischen Thätigkeit ebenso wie die großartigen Aussichten, welche sich für die künftige Ausdehnung des Reichs Gottes eröffneten. Unter dem Einfluß dieses höheren Lichts wurde das Werk des Lukas geplant und ausgeführt, dieses große zweiteilige Werk, ohne welches uns nicht bloß, wie wir gesehen haben, ein Viertel von dem Werk Jesu, sondern ohne Zweifel auch der größte Teil von dem der Apostel unbekannt wäre.

Betrachtet man diese zwei Schriften, welche in so mancher Hinsicht nur Eine bilden, so ist man überrascht von der großen Ähnlichkeit in dem Plan beider. Drei Phasen bei der Arbeit Jesu: die erste grundlegende, die Wirksamkeit in Galiläa; die zweite, den Übergang bildend, die Reise von Galiläa nach Jerusalem; die dritte, das tragische Ende dieser einzigartigen Geschichte, die Passion. Bei der Arbeit der Apostel gleichfalls drei, gewissermaßen jenen ersteren analoge Phasen: die erste, in welcher Petrus durch die Stiftung der judenchristlichen Kirche in Jerusalem den Grund legt zu der neuen Gestaltung des Reichs Gottes; die zweite, welche als den Übergang bildend zwischen der vorhergehenden und folgenden die ganze Reihe von Begebenheiten umfaßt, die zur Vorbereitung der Predigt des Evangeliums unter den Heiden gedient haben; die dritte, gleichsam der Abschluß des apostolischen Werks, die Gründung der heidenchristlichen Kirche durch Paulus, von Antiochien aus über Korinth und Ephesus bis nach Rom.

Die Idee des ganzen Werks des Lukas läßt sich so formulieren: Das Reich Gottes, wie es infolge einerseits des Unglaubens der Juden, andrerseits des Glaubens der Heiden an den Herrn Jesus von den einen zu den andern übergeht.

II.

Wir haben in unsrem Evangelium verschiedene Textströmungen gefunden, namentlich zwei, welche fast durchweg einander gegenüberstehen: erstlich den Text, welchen wir den alexandrinischen nennen, hauptsächlich vertreten durch den Vaticanus (B) und einige jüngere Handschriften, wie den Codex L in Paris; an diesen Text schließt sich meist der Sinaiticus (א) an; sodann den byzantinischen oder syrischen, vertreten namentlich durch den Alexandrinus (A), durch die Mehrzahl der Majuskeln vom 8. bis 10. Jahrhundert, sowie durch fast alle Minuskeln. Der sogenannte gräko-lateinische Text, der sich in den paulinischen Briefen so bestimmt von den beiden vorhergehenden unterscheidet, spielt in unsrem Evangelium nur eine sehr untergeordnete Rolle; sofern er als besondere Strömung vorhanden ist, ist es namentlich der Cantabrigiensis (D), in welchem man Spuren desselben begegnet.

Die zwei am weitesten voneinander entfernten Typen sind also einerseits der des Vaticanus, andrerseits der der Minuskeln, deren gewissermaßen stereotyp gewordene Form fast durchweg im Textus receptus wiedergegeben ist.

Der erste zwischen diesen zwei Extremen vermittelnde und dem Vaticanus am nächsten stehende Text ist der des Sinaiticus. Unter den etwa 1000 in den Anmerkungen angegebenen Varianten sind ungefähr 150, wo diese beiden Handschriften voneinander abweichen. B zeigt etwa 40 Lesarten, die ihm eigen sind, א ungefähr 50. Ferner geht B 20mal, א ungefähr 40mal mit den byzantinischen. Schon daraus erkennt man, daß א sich etwas mehr dem byzantinischen Text nähert. Beide gehen vereint und von allen andern getrennt 30mal.

Weiter entfernt von B steht D, welcher zwischen den zwei Haupttexten schwankt, aber mehr zum alexandrinischen hinneigt, mit welchem er ungefähr

250mal zusammengeht, während er kaum 190 Lesarten mit dem byzantinischen Text gemeinsam hat. Es sind unter den angegebenen Varianten 20 Fälle, wo er allein steht. Wenn man alle Varianten zählen würde, so würden viel mehr ihm ausschließlich angehörige Lesarten gefunden werden.

Der Cod. C nähert sich noch mehr als D den byzantinischen[1]); er geht etwa 120mal mit ihnen und nahezu 100mal mit den alexandrinischen zusammen. Es ist deshalb natürlich, daß er sich auch etwas öfter ℵ nähert (35mal) als B (20mal), während es bei D umgekehrt ist, indem er 60mal mit B und etwas über 40mal mit ℵ zusammengeht.

A liest ziemlich regelmäßig den byzantinischen Text (430mal unter 550 Fällen, wo sich die zwei Texte bestimmt unterscheiden lassen); 120mal steht er auf der Seite der Alexandriner. Er zeigt mehr Verwandtschaft mit ℵ als mit B, indem er 60mal mit dem ersteren, etwas mehr als 30mal mit dem letzteren zusammengeht. Es ist der älteste und ohne Zweifel richtigste Repräsentant des byzantinischen Typus.

Der rezipierte Text, welcher gewöhnlich mit den jüngsten Majuskeln geht, gründet sich 20mal nur auf Minuskeln.

Man kann natürlich diesen Zahlen nur approximativen Wert beilegen. Selbst wenn nirgends ein Rechnungsfehler wäre, könnte doch das Resultat kein streng genaues sein, weil die Art der Gruppierung der Handschriften, auf welcher es beruht, sehr schwankend ist.

Wichtiger als diese ganze Statistik ist übrigens der Wert der Varianten. Geht man von der durchgängigen Überlegenheit des alexandrinischen Textes als von einem Dogma aus, so braucht man sich allerdings mit dieser Frage nicht viel zu quälen; sie ist dann schon vor aller Exegese vollständig gelöst. Dies ist der Fall bei Westcott und Hort; von den 30 weiter unten angeführten Lesarten, welche ich als entschieden falsch im alexandrinischen Text des Lukas beseitigt habe, verwerfen sie nur Eine, die ganz sinnlos ist, und zwei derselben setzen sie in Klammern.[2]) Weiß wendet ziemlich häufig dieses summarische Verfahren an; „man lese, sagt er, mit den besten Handschriften ...", und dann folgt die alexandrinische Lesart. Nichtsdestoweniger bespricht er mit bewundernswerter Sorgfalt und großem Scharfsinn die Mehrzahl der Lesarten. Unter den 30 eben erwähnten alexandrinischen Lesarten sind mindestens 10 Fälle, wo mein verwerfendes Urteil mit dem seinigen übereinstimmt. Noch häufiger stimme ich mit Tischendorf überein (15mal unter den 30). — Außer den 30 Fällen, wo der alexandrinische Text nach meiner Ansicht ganz sicher falsch ist[3]), sind unter den 1000 in den Anmerkungen angeführten Varianten

---

[1]) Darnach ist die Angabe über diese Handschrift, S. 43, zu modifizieren.

[2]) Sie verwerfen mit Tischendorf und Weiß das προσελευσεται der Codd. BCL in 1, 17 und setzen in Klammern das ο vor προφητης bei BΞ in 7, 39, sowie die Worte και ανεφερετο εις τον ουρανον bei ABC in 24, 51.

[3]) Die 30 Fälle, welche ich meine, sind folgende; die von Weiß als falsch anerkannten sind mit Einem Sternchen versehen, die von Tischendorf mit zwei.

1, 17*, ** προσελευσεται (BCL). — 1, 66 και γαρ (ℵBC u. s. w.). — 1, 78** επισκεψεται (ℵBL). — 2, 15 Auslassung von οι ανθρωποι (ℵBL u. a.). — 4, 44** Ιουδαιας (ℵBC). — 6, 1** Auslassung von δευτεροπρωτω (ℵBL). — 7, 39** ο vor προφητης (BΞ). — 10, 15* μη υψωθηση (ℵBD). — 13, 35*, ** εως αν ειπητε (ℵB u. s. w.). — 15, 16** χορτασθηναι (ℵBD). — 15, 21*, ** ποιησον ... (ℵBD). — 16, 12** το ημετερον (BL). — 16, 26* εν (ℵBL). — 17, 9* Auslassung von ου δοκω (ℵBL). — 18, 1 Auslassung von και (ℵBL). — 18, 7 μακροθυμει (ℵABD). — 18, 14** παρ εκεινον (ℵBL). — 20, 27*, ** λεγοντες (ℵBCD). — 20, 40 γαρ (ℵBL). — 21, 6*, ** ωδε (ℵBL). — 22, 16*, ** Auslassung von ουκετι (ℵABC). — 22, 34*, ** με απαρνηση ειδεναι (ℵBL). — 22, 37* Auslassung von ετι (ℵABD). — 22, 42* παρενεγκε (oder ...

150—170, wo nach meinem Dafürhalten der byzantinische Text wahrscheinlich dem alexandrinischen vorzuziehen ist; ich habe sie der Mehrzahl nach im Verlauf der Exegese bezeichnet.

Endlich ist zu bemerken, daß unter den ca. 20 Fällen, wo wir in Cod. D eine nur oder beinahe nur bei ihm vorkommende Lesart gefunden haben, jedenfalls 3 oder 4 sind, in welchen diese Lesart, die noch durch die Itala oder auch durch א gestützt ist, wahrscheinlich als der echte Text angenommen werden muß.[1])

Ich anerkenne gern mit allen neueren Kritikern die Überlegenheit des alexandrinischen Textes im allgemeinen und speziell die des Vaticanus; ich glaube aber, daß die eben angeführten Thatsachen hinlänglich beweisen, daß jede Variante, woher sie auch stammen mag, unparteiisch geprüft zu werden verdient.

και) (א B). — 22, 68 μοι η απολυσητε (א B L). — 23, 51 ος προσεδεχετο (א B C D). — 24, 10 Auslassung von αι (א A B D). — 24, 17 εσταθησαν (א A B). — 24, 51*, ** και ανεφ. εις τ. ουρ. (A B C). — 24, 53** ευλογουντες (א B C).

[1]) Vergl. 24, 12; V. 51 (mit א); V. 52. V. 53.

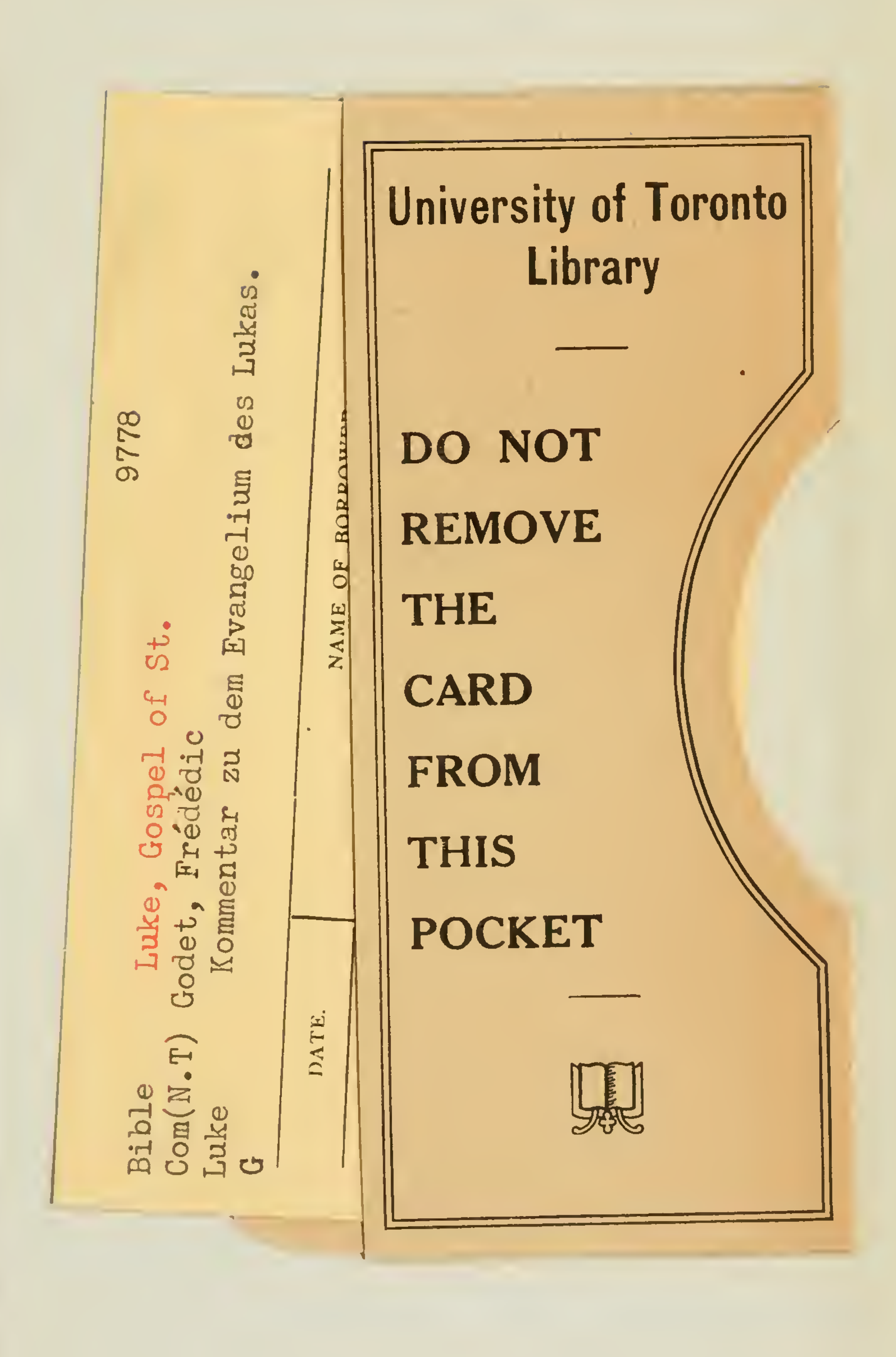
Inhaltsübersicht.

Berichtigungen.

Seite
17, Linie 6 von unten, lies: (K. 7) statt (K. 8).
96, „ 20 „ „ lies: V. 21 „ 21—24.
96, „ 22 „ „ lies: (V. 22—24) statt (V. 21—24).
102, Anmerk. 2, lies: εως statt εω.
109, Anmerk. 2, lies: ℵ BDM It^{alig} Syr^{sch} statt ℵ BC u. 13 Mjj. It.
124, Linie 17 von oben, lies: Herolds statt Hörers.
180, „ 6 „ „ lies: psychisch-physische statt psysisch-phychische.
182, Anmerk., zu V. 2: A nach ℵ zu streichen.
239, „ zu V. 4: Vor BC ist T. R. zu ergänzen.
253, Anmerk. 2, zu V. 38, lies: ℵ AD statt ℵ AB.
271, „ 1, zu V. 27, „ ℵ BL statt ℵ AL.
280, „ 2, zu V. 51: Vor A und 12 Mjj. ist ℵ zu ergänzen.
281, Linie 21 von unten: „und“ vor „hin“ zu streichen.
339, „ 1 „ „ Hi. statt H.
368, „ 28—30 von oben: Diese Bemerkung ist zu streichen (vergl. die Berichtigung der Anmerk.).
368, Anmerk.: Vor Νινευιται ergänze ανδρες.
369, Anmerk. 1, zu V. 33: A zwischen ℵ und B zu streichen und 4 zu lesen statt 8.
399, Anmerk., zu V. 4: Lies τους vor ανθρωπους.
424, Anmerk. 2, zu V. 17: Nach λιμω ergänze: wird vom T. R. mit A u. s. w. weggelassen.
487, Linie 3, 5 und 13 von oben: 19, 29 statt 19, 28.

Bemerkung.

Professor D. Rösgen hat gegen die Stellung Einsprache erhoben, welche ihm bei der Darstellung der verschiedenen Ansichten über die Quellen des Lukas in der Einleitung S. 29 f. angewiesen worden ist. Die Ansicht Rösgens ist nun allerdings von derjenigen Wendts, welcher vorhergeht, und von der von Grau, welcher unmittelbar nachfolgt, sehr verschieden; aber er gehört, wie sie, in die Kategorie derer, welche noch vorhandene und verloren gegangene Quellen zugleich annehmen. Aus diesem Grunde ist ihm die Stellung angewiesen worden, welche er einnimmt. Nur hätte ich sagen sollen, daß nach seiner Ansicht Markus den Lukas benutzt hat, nicht umgekehrt, und dies insofern, als Markus die Reihenfolge der Begebenheiten halb aus Matthäus, halb aus Lukas geschöpft hat. Ich bin aber froh, aus der Mitteilung des Herrn D. Rösgen zu sehen, daß er mir viel näher steht, als ich aus seinen Aufsätzen geschlossen hatte.


9778
Bible Luke, Gospel of St.
Com(N.T) Godet, Frédédic
Luke Kommentar zu dem Evangelium des Lukas.
G
NAME OF BORROWER.
DATE.
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

